



Protestantismo em Revista é licenciada
sob uma Licença Creative Commons.

Peter Berger e Rubem Alves: religião como construção social entre a manutenção do mundo e a libertação

*Peter Berger and Rubem Alves: religion as social construction between the world's
maintenance and the liberation*

*Breno Martins Campos**

*Ceci Maria Costa Baptista Mariani***

Resumo

Uma das grandes contribuições da sociologia para o estudo da religião foi o desvelamento de sua construção social. A religião, afirma a sociologia do conhecimento, aqui representada por Peter Berger, assim como toda a realidade social, é construção humana. Toda sociedade humana é um empreendimento de construção do mundo e a religião ocupa um lugar destacado nesse empreendimento: é um privilegiado instrumento de legitimação, de manutenção da ordem, de preservação do status quo. No entanto, paradoxalmente, também afirma Berger, em alguns casos, a religião possibilitará a desalienação, exercerá função crítica, aparecerá na história, quer como força que sustenta, quer como força que abala o mundo. Se a religião, por um lado, tende a conceder a qualidade da imortalidade às formações humanas, por outro, pode chegar a relativizá-las radicalmente. Com o objetivo de contribuir para a compreensão da religião na construção social da realidade e sua dinâmica paradoxal, este artigo privilegiará dois autores: Peter Berger e Rubem Alves. Teólogos de formação, ambos enfrentam o enigma da religião sem medo de afirmá-la tensa entre a legitimação e a crítica. Por meio de metodologia bibliográfica e qualitativa, o que será apresentado é fruto de pesquisa exploratória de parte da produção intelectual desses dois autores, principalmente naquilo em que eles se tocam quanto ao tema geral da religião como repressão ou libertação.

Palavras-chave

Peter Berger. Rubem Alves. Religião. Repressão. Libertação.

[Texto recebido em fevereiro de 2015 e aceito em junho de 2015, com base na avaliação cega por pares realizada por pareceristas ad hoc]

* É Doutor em Ciências Sociais pela PUC-SP, em São Paulo/SP, Brasil. Professor-pesquisador no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-Campinas, em Campinas/SP, Brasil. E-mail para contato: trieb.campos@ig.com.br.

** É Doutora em Ciências da Religião pela PUC-SP, em São Paulo/SP, Brasil. Professora-pesquisadora no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-Campinas, em Campinas/SP, Brasil. E-mail para contato: ceci_b_mariani@yahoo.com.br

Abstract

Amongst sociology's most important contributions to religious studies was the unveiling of its social construction. The sociology of knowledge, here represented by Peter Berger, says that religion is human construction. Every human society is a world's construction project and religion has a special place in this endeavor: it is a privileged legitimation tool, for order maintenance and preservation of the status quo. Yet, paradoxically, Berger says that, in some cases, religion would allow awareness, exercise critical function or appear in history either as supporting force or as force that shakes the world. If, on one hand, religion tends to grant immortality to human constructions, it can also relativize them radically. In order to contribute to the comprehension of religion's role in the social construction of reality and its paradoxical dynamics, this article thereby favours two authors: Peter Berger and Rubem Alves. Theologians and authors of seminal ideas, both faced the "religion enigma", fearless of tense it between legitimation and critic. Through bibliographic and qualitative methodology, this article presents the results of exploratory research of the intellectual production of these two authors, mainly when they complement each other regarding religion (as world constructor) and its general themes such as repression and freedom.

Keywords

Peter Berger. Rubem Alves. Religion. Repression. Liberation.

Considerações Iniciais

O objetivo principal deste artigo é contribuir para a compreensão do lugar da religião naquilo que a sociologia conceitua como *a construção social da realidade*; seus objetivos específicos propõem o entendimento de que a religião pode ser instrumento tanto de legitimação do mundo e repressão de corpos e mentes dos fiéis como de libertação, desalienação dos sujeitos envolvidos e transformação das estruturas que sustentam o *status quo*. Por se tratar de uma temática cuja totalidade é de difícil alcance, a discussão que segue, como resultado de pesquisa bibliográfica e de natureza qualitativa, restringe-se à leitura exploratória de parte da produção intelectual de dois autores, Peter Ludwig Berger (1929-) e Rubem Azevedo Alves (1933-2014), principalmente em pontos convergentes quanto ao propósito de discutir a religião como construtora de mundos.

Nascidos numa mesma época, protestantes, teólogos de formação, estrangeiros nos EUA, acadêmicos, autores de ideias seminais, aceitos por uns e rejeitados por outros (no campo acadêmico e também no da militância social) – há muita coisa em comum entre Berger e Alves. Porém, tudo isso pode não passar de mera coincidência; o que interessa são as conexões de sentido que se afirmam entre eles, especialmente o diálogo que suas ideias travam acerca da secularização e de suas consequências – para a sociedade e para a religião dentro dela.

É certo que conceitos como *religião*, *repressão*, *libertação* são abstratos e, ao mesmo tempo, complexos demais – e que estão, aqui e ali, a demandar definições. Por isso mesmo, os recortes necessários à construção do objeto de investigação podem ser apresentados, em resumo, desde logo: os principais textos de Berger e Alves, que entram na composição deste artigo, são de um período que percorre as décadas de 60 a 80 do século passado. Período em que os dois autores estão extraíndo ao máximo os saberes decorrentes de uma discussão quanto ao presente e ao futuro da religião na modernidade, em sociedades seculares e secularizadas.

Cecília Loreto Mariz¹ e Faustino Teixeira², especialistas brasileiros em Peter Berger consultados para a elaboração deste artigo, reconhecem que os posicionamentos conservadores em política e uma pretensa falta de originalidade de Berger fizeram com que ele fosse passível de críticas ferrenhas – nunca fortes o suficiente para impedir seu nome de aparecer citado como clássico (contemporâneo) em manuais ou coletâneas de sociologia geral e de sociologia da religião. De sua obra, o que mais importa, segundo o escopo deste artigo, é a teorização metodológica da sociologia do conhecimento para a compreensão da construção social da realidade (e do lugar da religião dentro disso tudo).

Rubem Alves pode ser considerado um dos maiores e mais importantes teólogos protestantes brasileiros³ – e é ele quem oferece os contornos definitivos a esta pesquisa. Quer dizer, no contexto histórico da modernidade, o fenômeno religioso de fundo que se apresenta à investigação é o cristianismo (dentro dele, o protestantismo) e o estudo particular de um caso está baseado no protestantismo brasileiro.

Acerca de uma relação que interessa, todos podem ter uma certeza: Alves era leitor de Berger – suas publicações atestam isso e ainda mais o seguinte reconhecimento:

Há livros que a gente lê uma vez e nunca mais. Há livros que a gente lê uma vez e continua lendo pelo resto da vida, por puro prazer. É o caso dos livros do sociólogo Peter Berger, que escreve sobre sua ciência de um jeito que todo mundo entende e sempre com uma deliciosa pitada de humor.⁴

Também a teologia de Rubem Alves está escrita, conteúdo e forma, para que todos entendam; também nela facilmente se reconhece uma deliciosa pitada de humor agrídoce.

¹ MARIZ, Cecília Loreto. Peter Berger: uma visão plausível da religião. In: ROLIM, Francisco Cartaxo (Org.). *A religião numa sociedade em transformação*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 91-111.

² TEIXEIRA, Faustino. Peter Berger e a religião. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 218-248.

³ Também foram dois os especialistas na vida e obra de Rubem Alves, principalmente nos aspectos de sua teologia, consultados ao longo das discussões para a redação deste artigo: CERVANTES-ORTIZ, Leopoldo. *A teologia de Rubem Alves: poesia, brincadeira e erotismo*. Campinas: Papirus, 2005; REBLIN, Iuri Andréas. *Outros cheiros, outros sabores...: o pensamento teológico de Rubem Alves*. São Leopoldo: Oikos; Faculdades EST, 2009.

⁴ ALVES, Rubem. Sobre peixinhos e tubarões. *Correio Popular*, Campinas, 30 jan. 2000. Caderno C, p. 6.

Em diálogo com Berger, Alves encara o *enigma da religião*,⁵ considerando a religião como construção social, lidando de maneira exemplar com a tensão entre as funções sociais da religião: manutenção ou libertação.

1 A construção social da religião

No quinto e último capítulo do livro *Ideologia e utopia*, intitulado "A sociologia do conhecimento", que na verdade nem fazia parte da edição original publicada em 1929,⁶ Karl Mannheim propõe uma comparação que permite distinguir dois modelos diferentes de vida:

Para um filho de camponês que cresceu dentro dos estreitos limites de sua vila e que passa a vida inteira no lugar onde nasceu, o modo de pensar e de falar característico a esta aldeia é algo que ele toma inteiramente como dado. Mas para o jovem camponês que vai para a cidade e se adapta gradativamente à nova vida, o modo rural de viver e pensar deixa de ser algo tomado como dado. Conquistou um certo desligamento deste, e agora distingue, talvez bastante conscientemente, entre modos "rural" e "urbano" de pensamento e de ideias.⁷

A comparação proposta por Mannheim é competente também para introduzir a discussão teórica quanto ao conhecimento determinado pela realidade e condicionado pela situação do grupo a que se pertence. O que é aceito como *absoluto* dentro de um grupo pode ser tomado como parcial ou condicionado – pode-se dizer, *relativo* – por quem está fora dele. Somente o *desligamento* (ou *deslocamento*), como no caso do jovem que vai do rural ao urbano, pode permitir a compreensão de que há outras formas de vida, pensamento, fala – para além daquela que é compartilhada como *dada* dentro de determinado *locus* nativo. Para o sujeito que faz a passagem, resta a compreensão, talvez bastante consciente, de que o conhecimento é condicionado.

O exposto não é suficiente, mas ajuda a entender por que Mannheim é tido como um marco da sociologia do conhecimento ao propor uma novidade conceitual para compreensão da realidade social, chamada por ele mesmo de *relacionismo*, como alternativa teórico-metodológica a superar ao mesmo tempo certo modelo *positivista*, que flerta com a tentação do conhecimento absoluto, e o *relativismo*, próximo da noção de que não existem padrões e ordenamentos no mundo.

⁵ Cf. ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. Campinas: Papyrus, 1984.

⁶ Em "Nota preliminar (da edição inglesa)", reproduzida também na edição brasileira de *Ideologia e utopia*, Louis Wirth e Edward A. Shils, tradutores do livro de Mannheim para o inglês, explicam que "a Parte V é o artigo 'Sociologia do Conhecimento', originalmente publicado no *Dicionário de Sociologia de Alfred Vierkandt* (Handwörterbuch der Soziologie, F. Enke, Stuttgart, 1931)" e que "estilisticamente, as quatro primeiras partes são bastante diferentes da última. Naquelas, os temas plenamente desenvolvidos, enquanto esta, originalmente um verbete para uma Enciclopédia, é um pouco mais que um resumo esquemático" (MANNHEIM, Karl. *Ideologia e utopia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968. p. 7; itálicos do autor).

⁷ MANNHEIM, 1968, p. 302.

Relacionismo não significa que não haja critérios de verdade e erro numa discussão. Insiste, entretanto, no fato de que é da natureza de certas afirmativas a impossibilidade de se as enunciar de modo absoluto, mas apenas em termos da perspectiva de uma dada situação.⁸

Ao conceber a sociologia do conhecimento como subdisciplina autônoma da sociologia, Mannheim afirma que, "enquanto teoria, [ela] procura analisar a relação entre conhecimento e existência; enquanto pesquisa histórico-sociológica, busca traçar as formas tomadas por esta relação no desenvolvimento da humanidade".⁹

A seu modo, Peter L. Berger e Thomas Luckmann¹⁰ afirmam com Mannheim a tese da construção social da realidade, bem como a consequência de que a sociologia do conhecimento deve buscar a compreensão de por que e como a realidade se constrói. No livro *A construção social da realidade*, depois de discutir o que são os termos e conceitos *realidade* e *conhecimento*¹¹ e antes de iniciar propriamente a argumentação de sua tese, Berger e Luckmann descrevem o nascimento e a história da sociologia do conhecimento; além disso, apresentam o problema que colocou e mantém a disciplina em movimento, ou seja, como o conhecimento chega ser entendido como realidade.

Em *Um rumor de anjos*,¹² espécie de resposta teológica aos desafios da secularização, Berger confirma a informação, desenvolvida anteriormente em *A construção da realidade*, de que a sociologia do conhecimento como subdisciplina da sociologia teve seu início na Alemanha por volta de 1920 e que se tornou familiar em língua inglesa pelos textos de Mannheim, cujo conceito de ideologia levou a ciência ao rigor pretendido pelo método e à tese de que nenhum pensamento humano está imune às influências de seu contexto social. O conhecimento se constitui sempre como conhecimento relacionado a certa posição, quer dizer, há sempre uma relação própria entre o conhecimento (pensamento) e as condições sob as quais ele se desenvolve.

Sem tratar dos autores comentados por Berger e Luckmann em sua discussão quanto ao *problema da sociologia do conhecimento*,¹³ antes, passando mais rapidamente para aquilo que a dupla propõe de original ao tema, ressalta-se que o papel do sociólogo diante da realidade e de seu conhecimento possível é o de encontrar um meio-termo entre a

⁸ MANNHEIM, 1968, p. 304.

⁹ MANNHEIM, 1968, p. 286.

¹⁰ BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Petrópolis: Vozes, 1974. A edição original do livro é de 1966.

¹¹ Realidade são todos os fenômenos que podem ser reconhecidos, independentemente da vontade de quaisquer pessoas ou grupos humanos (não se pode desejar que não existam); e conhecimento é a certeza de que esta realidade existe (BERGER; LUCKMANN, 1974).

¹² BERGER, Peter L. *Um rumor de anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural*. Petrópolis: Vozes, 1973. A edição original do livro é de 1969.

¹³ Os próprios Berger e Luckmann (1974) admitem que sua descrição restringe-se àqueles autores que claramente assumiram papel de desenvolvimento para a sociologia do conhecimento, com maior ou menor novidade conceitual frente a Mannheim como parâmetro – mais uma vez destacada a importância do autor de *Ideologia e utopia*.

interpretação do senso comum e a do filósofo; este julga a validade dos fenômenos sociais, aquele aceita a realidade como dada. O interesse do sociólogo reside justamente no fato de haver mais de uma apreensão possível da realidade, ou seja, o conhecimento que cada sujeito (ou grupo) faz da realidade depende de sua própria realidade, constrói-se em termos da perspectiva de uma dada situação. Cabe ainda ao sociólogo, para agarrar a noção de que toda sociedade humana é um empreendimento de construção de mundo, compreender a relação entre a religião e a construção do mundo, pois a religião, também como construto humano, ocupa lugar de destaque no processo.

Publicado originalmente com o propósito de ser um exercício de teoria sociológica, nos tempos em que Berger andava alinhado à teoria da secularização,¹⁴ o livro *O dossel sagrado* "visa, especificamente, aplicar uma perspectiva teórica geral derivada da sociologia do conhecimento ao fenômeno da religião".¹⁵ Não por acaso, o autor assume a relação especial entre *O dossel sagrado* e o livro anterior, *A construção social da realidade*, escrito em parceria com Luckmann. A aplicação direta da teoria da sociologia do conhecimento ao fenômeno religioso permite a Berger a seguinte afirmação:

Toda sociedade humana é um empreendimento de construção do mundo. A religião ocupa um lugar destacado nesse empreendimento. Nosso principal intuito aqui é formular alguns enunciados sobre a relação entre a religião humana e a construção humana do mundo. Mas para que isto se possa fazer inteligivelmente, a afirmação acima sobre a eficácia da sociedade para a construção do mundo precisa ser explicada. Para esta explicação será importante compreender a sociedade em termos dialéticos.¹⁶

Dada a realidade, o sociólogo passa a buscar ou a forjar conceitos que deem conta de sua compreensão, incluída a religião, pois também ela é um empreendimento de construção do mundo e goza da mesma relação dialógica própria à sociedade, isto é, trata-se de uma construção humana que retroage decisivamente sobre o construtor. Assim,

¹⁴ No final do século XX, em texto original de 1999, Berger faz um *mea culpa* de sua adesão à teoria da secularização: "Argumento ser falsa a suposição de que vivemos em um mundo secularizado. O mundo de hoje [...] é tão ferozmente religioso quanto antes, e até mais em certos lugares. Isso quer dizer que toda uma literatura escrita por historiadores e cientistas sociais vagamente chamada de 'teoria da secularização' está essencialmente equivocada. Em trabalhos anteriores, contribuí para essa literatura. Eu estava em boa companhia - a maioria dos sociólogos da religião tinha opiniões semelhantes, e nós tínhamos boas razões para afirmá-las. Algumas das obras produzidas ainda se sustentam. (Como gosto de dizer a meus alunos, a vantagem em ser cientista social em vez de filósofo ou teólogo é que podemos nos divertir tanto quando nossas teses são refutadas quanto quando são confirmadas!)" (BERGER, Peter L. A dessecularização do mundo: uma visão global. *Religião e Sociedade*, v. 21, n. 1, p. 10, 2000). Para uma relativização dessa *conversão* de Berger, cf. MARIZ, Cecília Loreto. Secularização e dessecularização: comentários a um texto de Peter Berger. *Religião e Sociedade*, v. 21, n. 1, p. 25-39, 2000.

¹⁵ BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. 2 ed. São Paulo: Paulus, 1995. p. 9. A edição original do livro é de 1967.

¹⁶ BERGER, 1995, p. 15.

pode-se entender a religião como linguagem construtora de um mundo, que tem sentido para os seus habitantes:

O mundo é construído na consciência do indivíduo pela conversação com os que para ele são significativos (como os pais, os mestres, os amigos). O mundo é mantido como realidade subjetiva pela mesma espécie de conversação, seja com os mesmos interlocutores importantes ou com outros novos (tais como cônjuges, amigos ou outras relações).¹⁷

A relação entre uma linguagem e seu mundo é de construção e influência recíprocas. Fica claro que cada *mundo*, construído socialmente, constrói também mecanismos próprios de legitimação que garantam sua existência, preservação e reprodução. Para uma discussão do sentido do termo legitimação empregado aqui, Berger oferece os argumentos necessários: "Por legitimação se entende o 'saber' socialmente objetivado que serve para explicar e justificar a ordem social. Em outras palavras, as legitimações são as respostas a quaisquer perguntas sobre o 'porquê' dos dispositivos institucionais".¹⁸

A legitimação exprime a necessidade de as instituições, inclusive as religiosas, utilizarem instrumentos para a perpetuação da realidade socialmente definida, a fim de que o real seja interiorizado pelos seus participantes como dado, evidente por si mesmo. Na maioria das religiões há uma especificidade que amplifica a força da legitimação construída e garantida pela linguagem ou conversação, o *status quo* é apresentado como sobrenaturalmente estabelecido: ética, moralidades, doutrinas, decisões conciliares, leis, códigos, textos canônicos, tradições, líderes são *fortemente* inquestionáveis. A educação religiosa é condicionante e reprodutora do mundo que precisa ser aceito socialmente; a linguagem religiosa utiliza repetições à exaustão dos dogmas necessários para sua manutenção e fortalecimento de sua identidade. "O homem produz valores e verifica que se sente culpado quando os transgride";¹⁹ além disso, "a sociedade dirige, sanciona, controla e pune a conduta individual".²⁰ A heterodoxia (heresia), na forma de questionamento da ordem social que recebe *status* divino dentro das instituições religiosas, e a heteropraxia, na forma de desvio do comportamento socialmente construído e esperado, são duramente combatidas - na forma positiva pela disciplina e na forma negativa pela punição.

Hereges e desviantes precisam ser conscientizados, punidos ou expulsos, pois representam risco à manutenção do ordenamento do mundo, colocam em risco a segurança que a religião dá para os crentes, pois questionam as verdades fundamentais que dão sentido à vida religiosa. Por isso mesmo que, como toda sociedade, a instituição

¹⁷ BERGER, 1995, p. 29-30.

¹⁸ BERGER, 1995, p. 42.

¹⁹ BERGER, 1995, p. 23.

²⁰ BERGER, 1995, p. 24.

religiosa também "desenvolve procedimentos que ajudam seus membros a ficar 'orientados para a realidade' (isto é, a ficar dentro da realidade como é definida 'oficialmente')".²¹ O agente que propõe uma realidade que difira daquela considerada *oficial* "pode ser considerado não só como idiota ou um canalha, mas como um louco. Subjetivamente, portanto, o desvio sério provoca não só culpa moral mas o terror da loucura".²²

A tarefa da sociologia do conhecimento é a de apresentar a religião como uma construção humana, como tantas outras, que faz sentido e dá sentido à vida de muitas pessoas, mas que, por ser construção social, pode ser compreendida sociologicamente como instituição com todas as características próprias de uma instituição. De um lado, não cabe à sociologia do conhecimento o combate ao fenômeno ou à experiência religiosa dos sujeitos que ocupam posições no universo religioso; de outro, ela tem sempre de partir da realidade, não como *coisa dada*, mas, sim, construída socialmente, para compreendê-la dentro das possibilidades científicas, também condicionadas pelas perspectivas de uma determinada realidade social. O que é possível, talvez bastante conscientemente, para aqueles que fizeram o *desligamento* de um mundo para conhecer outro.

2 A construção social da religião como repressão

A passagem da discussão da teoria geral de Berger e Luckmann (e Mannheim) para o estudo de um caso particular é feita em diálogo crítico com algumas teses de Rubem Alves, inicialmente, no livro *Protestantismo e repressão* acerca de um ramo específico do protestantismo no Brasil. Trata-se daquilo que ele próprio chamou de *Protestantismo da Reta Doutrina (PRD)*:

Que é que o caracteriza? Resposta: o fato de privilegiar a *concordância com uma série de formulações doutrinárias*, tidas como *expressões da verdade*, e que devem ser afirmadas *sem nenhuma sombra de dúvida*, como condição para participação na comunidade eclesial.²³

A entrada de Rubem Alves em cena não se dá apenas como um ato *in memoriam*, uma vez que sua morte ocorreu recentemente (em julho de 2014), mas, principalmente, por duas justificativas que se apresentam a seguir. A primeira anuncia um recorte

²¹ BERGER, 1995, p. 37.

²² BERGER, 1995, p. 37.

²³ ALVES, Rubem. *Protestantismo e repressão*. São Paulo: Ática, 1979. p. 35 (itálicos do autor). Vale destacar, não apenas como curiosidade, que o livro *Protestantismo e repressão* foi traduzido para o inglês e publicado em 1985 nos EUA com prefácio de Richard Shaull. A edição estadunidense acrescenta o seguinte subtítulo (inexistente em português): "a Brazilian Case Study". Trata-se mesmo de um *caso*, como modelo típico-ideal, acerca do qual Alves esclarece: "Retirei os meus materiais empíricos da Igreja Presbiteriana do Brasil. Isto não significa que todos os membros desta denominação se enquadrem no tipo que descrevemos, que é o PRD. Nem significa que a validade das conclusões se restrinja a esta denominação. Onde quer que este tipo esteja presente, aí encontramos o comportamento que o caracteriza" (ALVES, 1979, p. 36).

metodológico: Alves se valeu da sociologia do conhecimento em suas investigações do protestantismo no Brasil, notadamente de Berger e Luckmann, o que permite sem muitas mediações a tal passagem do geral para o particular.

Uma das regras fundamentais de qualquer análise sociológica é que não se podem aceitar as formas pelas quais os participantes de uma situação explicam o seu próprio comportamento. [...] [A sociologia] parte da pressuposição de que, por detrás das explicações conscientes que o homem elabora para justificar-se, há uma série de componentes ocultos, inconscientes, que determinam o seu comportamento sem que ele disto se aperceba.²⁴

A segunda, mais subjetiva, é poder afirmar que Alves fez o desligamento ou deslocamento sugerido por Mannheim, não do mundo rural para o urbano (embora algo parecido tenha ocorrido em sua história), mas de dentro para fora do protestantismo. Se seu *desligamento* do protestantismo foi concreto ou simbólico, temporário ou perene, cabe aos biógrafos de Rubem Alves a discussão; o que interessa salientar aqui é que a atitude intelectual de *deslocar-se* permitiu a ele mostrar, principalmente por meio de seus escritos, que há pelo menos duas formas de enxergar o mesmo mundo e de compreender suas falas.

Cerca de 30 anos depois da primeira edição de *Protestantismo e repressão*, Alves publicou a mesma obra com o título modificado: *Religião e repressão*. A respeito de *Protestantismo e repressão*, ele comenta em *Religião e repressão*:

[...] foi escrito com o propósito de desatar as malhas de palavras que faziam a minha gaiola. Era um tipo de protestantismo a que dei o nome de Protestantismo da Reta Doutrina. O Protestantismo da Reta Doutrina é aquele que cuida com zelo especial das palavras certas. Da palavra certa depende a salvação da alma. Quem fala as palavras erradas está condenado a viver no inferno eterno.²⁵

Para explicar a publicação do mesmo livro com a abrangência do título ampliada – exagerada até²⁶ –, Alves esclarece que viver obcecado pela verdade não é uma exclusividade do protestantismo, trata-se de um comportamento (inquisitorial) que pode atingir variegadas religiões e até outras associações de seres humanos – gaiolas diferentes, destaca Alves, mas, antes de tudo, gaiolas.

Se o propósito de *Protestantismo e repressão* pode ser tomado como um convite a que mais pessoas se desliguem de suas gaiolas-mundo, Alves não esconde a intenção:

²⁴ ALVES, 1979, p. 208.

²⁵ ALVES, Rubem. *Religião e repressão*. São Paulo: Teológica; Loyola, 2005. p. 10.

²⁶ Quanto à possibilidade ou legitimidade da ampliação de resultados de um estudo de caso (localizado no tempo e no espaço, portanto, típico) para a religião tomada em sentido atípico ou generalizado, cf. CAMPOS, Leonildo Silveira. O discurso acadêmico de Rubem Alves sobre "Protestantismo" e "Repressão": algumas observações 30 anos depois. *Religião e Sociedade*, v. 28, n. 2, p. 102-137, 2008.

Quero que o meu falar seja inteligível àqueles que participam da situação que investigo, ou seja, àqueles *sobre quem* falo. Berger e Luckmann observam que o mundo humano é sustentado pelo tênue fio da conversação que o articula. Desejo tornar-me um interlocutor nesta conversação, para que este mundo seja alterado.²⁷

Construído por palavras, o mundo – ou a gaiola – do protestantismo investigado por Alves é habitado por fiéis que substituem a vida pelo discurso que dá sentido a ela; os fiéis não vivem diretamente a experiência, mas, sim, o discurso acerca da experiência. Habitar o discurso é mais seguro do que enfrentar a vida. Alves acrescenta ainda uma variação ao mesmo tema explorado por Berger em *O dossel sagrado* quanto ao mundo ser construído pela conversação com o outro significativo, qual seja, a linguagem deve ser tratada como um mapa seletivo da realidade social, ela é sempre interpretação.

A linguagem é um instrumento de mediação entre o homem e o seu mundo. Não contemplamos a realidade face a face. Desde que nascemos, as coisas não vêm a nós em sua nudez, mas sempre vestidas pelos nomes que uma comunidade lhes deu, comunidade que já *definiu* como é o mundo e que, portanto, sabe *o que* ele é. Este conhecimento do mundo está cristalizado na linguagem.²⁸

Como qualquer outro fenômeno religioso, o protestantismo é construtor de um mundo, mas também nasce de uma linguagem. A relação entre a linguagem e seu mundo é de construção e influência recíprocas. Fazendo outra referência a Berger e Luckmann, Alves propõe: "Se, segundo as sugestões da sociologia do conhecimento, a realidade é sempre construída socialmente, o meu propósito é elucidar os princípios segundo os quais *um certo espírito protestante* constrói a sua realidade".²⁹ Convidando explicitamente Mannheim a entrar na discussão, Alves sugere que a mentalidade de um agrupamento humano, nos moldes do PRD, é capaz de ordenar o presente e os acontecimentos vindouros na vida dos sujeitos que habitam o discurso; além disso, é capaz também de ordenar o passado. Assim é que o protestante habita um mundo idealizado pela interpretação e sustentado pelo discurso – as utopias cedem lugar às ideologias de manutenção do *status quo*.

As doutrinas estão aí para estabelecer ordem à existência, é seu papel fazer do caos um cosmo – tanto no sentido de mundo ou universo como no de ordem. Ainda mais no protestantismo, por ser um fenômeno religioso cuja ênfase recai sobre o discurso; não foi por acaso que a pregação assumiu importância central no culto protestante. Ao analisar as artes dentro do universo protestante, em comparação com o caso católico, Alves dá a explicação conceitual para a necessidade da diferenciação de concepção entre os dois grandes ramos da religião cristã:

²⁷ ALVES, 1979, p. 16-17 (itálicos do autor).

²⁸ ALVES, 1979, p. 54 (itálicos do autor).

²⁹ ALVES, 1979, p. 30 (itálicos do autor).

O Protestantismo privilegia a palavra em oposição à contemplação. Isto não é acidental. Tem raízes teológicas. Em contraposição aos católicos, que enfatizam a dimensão contemplativa e visual da experiência religiosa, os protestantes viram no segundo mandamento um interdito que lhes impôs um rigoroso ascetismo artístico. "Não farás para ti imagem de escultura": o divino não pode ser representado. Representar o divino é idolatria. Já que o divino não pode ser representado pela forma, pela cor e pelo movimento, restou ao Protestantismo indicá-lo por meio da linguagem. Esta é a razão por que o meio por excelência pelo qual os protestantes vivem a religião é a linguagem: eles pregam, eles ouvem, eles cantam.³⁰

As doutrinas e suas interpretações pressupõem a existência de um grupo que se organiza em torno da verdade. Pode-se dizer que as doutrinas definem o grupo religioso e dão sentido a ele, protegendo-o das novidades que colocam em risco o bem-estar da coletividade. Por isso mesmo é que os assim chamados pecados do pensamento não são simplesmente crimes contra a honestidade, como um roubo, por exemplo; as heresias não são simples atos imorais, porém, são pecados muito mais graves (dentro de uma hierarquia não assumida, porém empiricamente existente no protestantismo). "O herege não é alguém que sucumbe a uma fraqueza da carne. Ao contrário, ele rejeita um conhecimento absoluto. Nega a sua pretensão de verdade. E, em seguida, propõe uma nova verdade".³¹ Como desdobramento de uma verdade absoluta só pode nascer a intolerância e "todo aquele que possui a verdade está condenado a ser um inquisidor".³²

Os instrumentos não importam para o combate da heresia. Ainda que para um protestante seja fácil criticar o catolicismo pelas suas práticas inquisitoriais no passado, difícil é perceber o quanto tais práticas ainda permanecem no seio das igrejas ou denominações protestantes.

A Inquisição não punia pessoas por seus deslizes morais. Roubar, adulterar, matar - estas eram questões para as cortes seculares. Ela se preocupava com algo mais sério: os crimes contra o pensamento, isto é, aqueles atos mentais ou verbais que negavam a validade das regras do jogo. Os imorais, na realidade, não estão contestando o jogo. Esta é a razão por que o ato imoral é realizado em segredo, às escondidas. [...]

Com o herege as coisas são totalmente diferentes. Ele não trapaceia. Contesta abertamente as regras do jogo. Denuncia. Proclama. Não se sente envergonhado. Não deseja que suas ideias permaneçam escondidas. O seu propósito é que elas venham a se constituir na verdade aceita por todos.³³

³⁰ ALVES, 1979, p. 131-132.

³¹ ALVES, 1979, p. 199.

³² ALVES, 1979, p. 280.

³³ ALVES, 1979, p. 271-272.

Segundo Berger, "o homem inventa uma língua e descobre que a sua fala e o seu pensamento são dominados pela sua gramática":³⁴ é também o que ocorre no PRD. A aceitação do discurso, elaborado racionalmente, mantido e proposto por aqueles que controlam a religião, é condição essencial para a participação na comunidade religiosa. Quaisquer variações poderão ser eliminadas, desde que confrontem a retidão da doutrina. A propósito, Alves afirma que a antropologia protestante define o ser humano não simplesmente como um *ser-no-mundo*, mas como um *ser-perante-a-eternidade*. É assim que o *além* interfere diretamente na vida humana, sua história e seus relacionamentos, com promessas de punição ou recompensa, favorecendo a manutenção do discurso que dá sentido ao grupo de religiosos e também eliminando o perigo das heresias. É dentro da instituição-igreja que um discurso é taxado de ortodoxo ou heterodoxo, como resultado de concorrência ou disputa de poder político dos agentes envolvidos na sustentação dos discursos; portanto, é na instituição-igreja que a heresia deixa de ser uma questão de verdade, passando a ser uma questão relacionada diretamente ao poder. A heresia é a voz dos fracos, daqueles que não têm poder.

3 A construção social da religião como libertação

Ainda que o termo não tenha aparecido até aqui, um dos fundamentos da interpretação da construção social da religião, neste artigo, é o conceito bergeriano de *plausibilidade* (e suas estruturas), quer dizer, nas palavras do próprio sociólogo, "uma das proposições fundamentais da sociologia do conhecimento é a de que a plausibilidade, no sentido daquilo que as pessoas realmente acham digno de fé, das ideias sobre a realidade, depende do suporte social que estas ideias recebem".³⁵ As estruturas de plausibilidade são socialmente fundamentais para a suspensão das dúvidas, daí a importância da comunidade religiosa para a manutenção de sua própria credibilidade aos fiéis, bem como para a admissibilidade do mundo e do lugar dos fiéis dentro dele.³⁶

Como agência de produção e reprodução de sentido para o mundo, a religião é legitimadora do *status quo* – difícil divergir desta assertiva. Resta perguntar se ela pode também ser questionadora da ordem vigente. Quem oferece uma resposta é Mariz, segundo sua leitura interpretativa de Berger:

Como exemplo de questionamento do sistema de legitimação social pela religião, Berger salienta que a religião questiona o *status quo* e se torna fonte de "desalienação", tanto como desvalorização do mundo empírico [...] (como exemplo apresenta a definição do induísmo deste mundo como Maya – mundo da ilusão) como com a transcendentalização de Deus,

³⁴ BERGER, 1995, p. 22-23.

³⁵ BERGER, 1973, p. 53.

³⁶ TEIXEIRA, 2011.

presentes no judaísmo. Esta última é a forma de desalienação mais importante porque deu origem à modernidade.³⁷

O profetismo em Israel tem caráter contestador, há nele uma noção ética de que os seres humanos são agentes da história juntamente com seu Deus; mas não se trata somente de discutir modernidade e secularização dentro dela, da religião em Israel até a Reforma Protestante – o que Berger faz em franco diálogo com o *corpus* teórico weberiano. Obtida a brecha autorizada por Berger de pensar a religião para além dos determinismos da mera legitimação do que está dado, a hora é de retornar a Alves para discutir religião e libertação.

Não é difícil perceber que a compreensão da religião como instrumento de repressão é proposta por Alves no contexto mais amplo de uma reflexão que considera a religião também em dimensão libertadora. Como se sabe, de dentro do protestantismo, Alves foi um dos primeiros teólogos da libertação – nunca é demais contar a mesma história –, sua tese de doutoramento defendida nos EUA em 1968 tinha como título *Towards a theology of the liberation* e foi publicada como livro no ano seguinte com o título *A theology of human hope*, por decisão editorial marcada pela influência da *teologia da esperança* de Jürgen Moltmann naquele momento histórico. No Brasil, o livro foi publicado mais tarde, em 1987, com o título *Da esperança*.³⁸

Qualquer que seja o título, a obra se constitui numa reflexão teológica em resposta à emergência de uma nova consciência que vem à tona quando os dominados compreendem que estão submetidos a um poder que não lhes permite criar a história; começam, então, a se expressar de maneira crítica e superam a mudez provocada pela falta de esperança e de poder. *Da esperança* aponta os limites da sociedade e suas contradições – e ressalta o valor da imaginação que faz renascer a esperança. A nova consciência é uma resposta do ser humano ao enfrentamento do mundo, surgida da dor do corpo oprimido dos pobres do terceiro mundo, dos negros americanos, dos estudantes e de outras minorias ou heresias (destituídas de poder). A tese do livro: a vocação política, como prática da liberdade, é condição para a humanização; e a teologia, que é discurso religioso e linguagem da comunidade de fé, deve ter um compromisso político com a libertação.

³⁷ MARIZ, 1997, p. 100.

³⁸ ALVES, Rubem. *Da esperança*. Campinas: Papirus, 1987. Além disso, a tradução de Rosario Lorente para o espanhol do livro *A Theology of Human Hope*, publicada no Uruguai em 1970, sob responsabilidade de Julio de Santa Ana e com prólogo de Jose Miguez Bonino, tem como título *Religión: ¿opio o instrumento de liberación?* Há mais uma tradução espanhola (de Ángel García Fluixá), publicada pela Editora Sígueme de Salamanca em 1973, com o título *Cristianismo: ¿opio o liberación?* (cf. CERVANTES-ORTIZ, 2005). A tradução de Marcelle Jossua para o francês, em edição de 1972 com prefácio de Harvey Cox, mistura a proposta do título em inglês com a variação do título em espanhol: *Christianisme, opium ou libération? Une théologie de l'espoir humain*. A relação dos títulos do livro em espanhol e em francês com a controvérsia marxista acerca da religião é própria do período das publicações; o que mais interessa em toda a conversa é fazer notar que Rubem Alves permite explicitamente pensar a religião como manutenção ou questionamento do *status quo*.

Antes de prosseguir, impõe-se o registro de um descompasso que não pode ser negado nem ocultado entre as ideias de Rubem Alves na passagem do tempo e a intenção atribuída a elas neste artigo. A resolução da questão, de um lado, fica também endereçada como convite aos biógrafos, especialistas na vida e obra do autor; por outro lado, arriscam-se algumas opiniões a respeito. *Protestantismo e repressão* foi escrito e publicado cerca de uma década depois de *A theology of human hope* (*Da esperança*, na edição brasileira): portanto, será possível afirmar categoricamente que o pensamento do autor quanto à religião migrou de uma perspectiva de libertação para outra de repressão? De forma imediata, se se levar em conta o exagero totalizante que ele mesmo propôs na passagem de *Protestantismo e repressão* para *Religião e repressão*, a resposta parece ser afirmativa. Acontece que o caso é muito mais *teológico* do que *cronológico*, ou seja, não interessa qual publicação vem antes ou depois da outra; importa, sim, como elas se entrelaçam na tessitura do conjunto da obra – variações sobre o mesmo tema, diria o próprio Alves.

Assim como Berger, sociólogo com formação teológica, escreveu *Um rumor de anjos* (acerca da redescoberta do sobrenatural na sociedade secularizada) para contrapor ou complementar *O dossel sagrado*, Alves, teólogo em pleno exercício da imaginação sociológica, com a temática da repressão, colocou limites críticos à religião como libertação, mas sem abandonar a esperança. Ao escrever o prefácio para a edição brasileira (*Da esperança*), intitulado "Sobre deuses e caquis", Alves mantém em aberto um convite: "É só isto que eu peço, quase vinte anos depois: que leiam este texto pensando no poema que poderia ter sido, mas não foi. Bem que quis ser poema, mas não sabia como, e nem pôde...".³⁹ Ainda assim, com todas as limitações impostas pelo autor a sua obra, cerca de 20 anos depois da publicação original e cerca de uma década depois de *Protestantismo e repressão*, nas palavras do próprio Alves (no mesmo prefácio), o livro *Da esperança* continuava a ser "um exorcismo para a ressurreição dos mortos"⁴⁰ e uma abertura para que as pessoas possam reencontrar seus caminhos primeiros, os dos sonhos de amor.

Da esperança refere-se à nova linguagem de fé, nascida do confronto dos cristãos com o humanismo político e de sua crítica à teologia tradicional, aquela que atua pela manutenção do *status quo*. Desse confronto e crítica, emerge um novo discurso religioso, uma linguagem de fé voltada para a história, que "[...] não fala de um reino meta-histórico e meta-mundano, no qual a esperança se realiza e os sofrimentos terminam", mas "[...] da realidade e da possibilidade de libertação humana, da realidade e da possibilidade da liberdade para a vida".⁴¹ É uma linguagem profética que expressa uma experiência histórica na qual nenhum presente é final, ela nasce e aponta para a política da liberdade em processo, na qual a liberdade para o futuro e para a vida devem ser encontradas.

³⁹ ALVES, 1987, p. 43.

⁴⁰ ALVES, 1987, p. 35.

⁴¹ ALVES, 1987, p. 216-217.

A linguagem da comunidade de fé cristã que brota dessa nova consciência é linguagem de um mundo secular, totalmente histórico, de horizontes temporais, em marcha rumo a um horizonte aberto que convida o humano a permanecer na insegurança da transcendência contra toda forma de absolutização. Na perspectiva dos oprimidos, a política de Deus para a comunidade de fé revela-se no exercício da liberdade que humaniza.

A transcendência em meio à vida toma forma exatamente na relativização permanente do presente, que o torna aberto àquelas possibilidades agora interrompidas. A transcendência triunfa quando todos os absolutos desaparecem e quando o homem tem de viver na "santa insegurança" de um mundo totalmente secular. Mas secularização não quer dizer profanação. Um mundo profano é um mundo vazio de transcendência, dela separado e a ela se opondo. Se isto ocorrer não é possível viver neste mundo como um lar. No contexto da política de Deus, todavia, o mundo se mostra secular devido ao ímpeto secularizador da liberdade que vive em seu meio. Desta forma, a secularização é a criação positiva da política de libertação. A dialética da política de libertação e o mundo secular, assim, caminham lado a lado.⁴²

Por ser iconoclasta, a linguagem da comunidade de fé nega aquilo que é de fato; e se utiliza da imaginação para abrir caminhos rumo ao futuro. É radicalmente crítica, busca derrubar os fatos que escravizam o humano e trazer à existência fatos novos que possibilitem a liberdade. O discurso religioso pertence ao contexto da ação e está ligado à imaginação utópica. No livro com o sugestivo título de *O suspiro dos oprimidos*,⁴³ Alves propõe que a religião é expressão simbólica que surge do desejo, é constituída por confissões de ausência, negações do real como está imediatamente dado. A experiência religiosa é a confissão dos segredos de amor que moram na profundidade do humano.

A experiência religiosa supõe o estar extremamente ligada ao sentido da vida. Como Feuerbach a situou, "a religião é a solene descoberta dos tesouros ocultos do *homem*, a revelação de seus pensamentos íntimos, a confissão aberta de *seus* segredos de amor".⁴⁴

O discurso religioso no contexto dessa experiência terá como referência a carência fundamental que compõe o humano e o mobiliza rumo à transcendência.

Deus é o ainda-não presente, um horizonte, uma esperança, uma estrela sutil que ainda não vimos, nosso segredo de amor, uma criança para nascer, uma possibilidade ainda-não realizada, uma sinfonia ainda-não

⁴² ALVES, 1987, p. 221.

⁴³ ALVES, Rubem. *O suspiro dos oprimidos*. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 1984.

⁴⁴ ALVES, 1984. p. 166 (itálicos do autor).

composta. Ele é o nosso mais elevado projeto de ação, o horizonte para o qual nos movemos.⁴⁵

Deus não é um conceito, um objeto de conhecimento, mas uma promessa de ressurreição do corpo.

Assim, o corpo e o cosmos se tornam, segundo a maneira como são vistos da perspectiva da história da liberdade, a ocasião para uma exuberância erótica, a possibilidade do triunfo do estilo dionisíaco de vida sobre o apolíneo, a permissão para um transbordamento de vitalidade, de deleite, de prazer e de alegria na e através da vida dos sentidos. Não se pode recebê-la sem sentir o seu delicioso gosto na boca, que estimula o apetite por mais: a dádiva consiste no "aperitivo" que faz o homem feliz, em deixá-lo bêbado de felicidade. Ele anseia por mais, pela realização, pela ressurreição do corpo, pela plenitude da vida de que nossa presente situação é apenas um deleite antecipado.⁴⁶

Sob a ótica dos oprimidos, Alves afirma, a religião é libertação. A experiência de Deus é momento misterioso em que o desejo mais profundo aposta na esperança. Do corpo oprimido, impotente, nasce a visão, paixão contagiante, força de transformação – até mesmo das realidades construídas socialmente, com sua força descomunal, feitas para durar.

Considerações finais

Já se passaram décadas desde a publicação das obras que fundamentaram neste artigo a sistematização e a discussão da construção social da realidade e de suas consequências para a religião, portanto, procurou-se aqui, com ineditismo, ressaltar sua atualidade empiricamente observável, principalmente tendo como base os escritos de Berger e Alves, para os estudos sociais e da religião. Em tempos paradoxais, em que toda a sociedade e, especialmente, a juventude encontram-se em meio ao secularismo, o relativismo e o apelo para adesão a propostas autoritárias, torna-se fundamental trazer mais uma vez à luz os elementos que foram discutidos por Berger e Alves, pois ajudam a pensar a vivência religiosa e sua tensa relação com a realidade social.

Assim, nos estudos contemporâneos de religião, não se pode excluir a contribuição de Berger no sentido de esclarecer que a religião é uma instituição que deve ser compreendida sociologicamente com todas as características próprias de uma instituição e que ela tem fundamentalmente a função de manutenção do *status quo*. Do mesmo modo, muito esclarecedora continua a ser a análise de Rubem Alves, que, a partir de um intenso diálogo com a sociologia do conhecimento e de uma vivência pessoal de *deslocamento* – nos termos de Mannheim –, ajuda a enxergar que a religião quando realiza sua função social

⁴⁵ ALVES, 1984, p. 166.

⁴⁶ ALVES, 1987, 206.

de mantenedora da ordem do mundo inclui a repressão. Nenhuma religião escapa à tentação de desenvolver mecanismos inquisitoriais para a perseguição de posições dissonantes. A vivência religiosa, não se pode negar, está relacionada ao poder.

Outro elemento importantíssimo para a análise do fenômeno religioso, também relacionado ao entendimento da religião como construção social e que se acrescenta aos estudos de Berger a partir da vivência latino-americana de Alves, é o que se refere à relação entre religião e libertação. Não se pode deixar cair no esquecimento a reflexão sobre a dimensão libertadora da religião, que ganhou vida na reflexão teológica latino-americana, da qual Rubem Alves é um dos representantes mais originais. A compreensão desse *enigma da religião* que se apresenta como *suspiro dos oprimidos*, proposta por Alves, que inclui a crítica marxista mas avança para além dela, afirma a religião como força de libertação social e política.

Enfim, o intuito deste artigo não foi outro senão o de contribuir para o aprofundamento da reflexão atual sobre o lugar social da religião diante dos desafiantes problemas contemporâneos, trazendo elementos que ganharam forma em autores que continuam a ser interlocutores importantes para os estudos da religião no mundo e, particularmente, no Brasil.

Referências

ALVES, Rubem. *Da esperança*. Campinas: Papirus, 1987.

ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. Campinas: Papirus, 1984.

ALVES, Rubem. *O suspiro dos oprimidos*. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 1984.

ALVES, Rubem. *Protestantismo e repressão*. São Paulo: Ática, 1979.

ALVES, Rubem. *Religião e repressão*. São Paulo: Teológica; Loyola, 2005.

ALVES, Rubem. Sobre peixinhos e tubarões. *Correio Popular*, Campinas, 30 jan. 2000. Caderno C, p. 6.

BERGER, Peter L. A dessecularização do mundo: uma visão global. *Religião e Sociedade*, v. 21, n. 1, p. 9-24, 2000.

BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. 2 ed. São Paulo: Paulus, 1995.

BERGER, Peter L. *Um rumor de anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural*. Petrópolis: Vozes, 1973.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Petrópolis: Vozes, 1974.

CAMPOS, Leonildo Silveira. O discurso acadêmico de Rubem Alves sobre "Protestantismo" e "Repressão": algumas observações 30 anos depois. *Religião e Sociedade*, v. 28, n. 2, p. 102-137, 2008.

CERVANTES-ORTIZ, Leopoldo. *A teologia de Rubem Alves: poesia, brincadeira e erotismo*. Campinas: Papirus, 2005.

MANNHEIM, Karl. *Ideologia e utopia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

MARIZ, Cecília Loreto. Peter Berger: uma visão plausível da religião. In: ROLIM, Francisco Cartaxo (Org.). *A religião numa sociedade em transformação*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 91-111.

MARIZ, Cecília Loreto. Secularização e dessecularização: comentários a um texto de Peter Berger. *Religião e Sociedade*, v. 21, n. 1, p. 25-39, 2000.

REBLIN, Iuri Andréas. *Outros cheiros, outros sabores...: o pensamento teológico de Rubem Alves*. São Leopoldo: Oikos; Faculdades EST, 2009.

TEIXEIRA, Faustino. Peter Berger e a religião. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 218-248.