

# A tradição calvinista é intolerante? Uma breve contribuição à análise crítica da autorreferencialidade reformada

## *Is the Calvinist tradition intolerant? A brief contribution to the critical analysis of reformed self-reference*

Robson da Costa de SOUZA<sup>1</sup>

 0000-0002-4938-1604

### Resumo

Este artigo indica, sob uma perspectiva pós-estruturalista, uma possibilidade de articulação entre tópicos teológicos do calvinismo e seus desenvolvimentos posteriores, levando em conta, à luz do conceito laclauniano de articulação hegemônica, as questões engendradas nas tensas relações entre tolerância, intolerância e as lógicas autorreferenciais presentes na matriz teológica conservadora e dogmática de setores específicos do protestantismo brasileiro. Ainda, considera a viabilidade de uma releitura, desde a ótica pós-estruturalista, dos dinamismos culturais presentes nos ideais dessa nova forma de espiritualidade, com a indicação de uma alternativa ecumênica e progressista. Como a mistificação do discurso religioso protestante se baseia na ocultação, entre os fiéis reformados brasileiros, das instituições mais criativas e dinâmicas da Reforma, o texto caminha no sentido de uma “crítica imanente”, sem ignorar o destaque dado, na atualidade, à importância da gramática dos direitos humanos na consolidação de uma cultura pública secular, na dialética da secularização (e dessecularização).

**Palavras-chave:** Cristianismo reformado. Pós-estruturalismo. Teologia política.

### Abstract

*Departing from a poststructuralist perspective, this article indicates a possibility of articulation between theological topics of Calvinism and its later developments. For that purpose, it takes into account, in the light of the Laclaunian concept of hegemonic articulation, the questions engendered in the tense relations between tolerance, intolerance, and the self-referential logics present in the conservative and dogmatic theological matrix of specific sectors of the Brazilian Protestantism. The text also considers the possibility of a post-structuralist re-reading of the cultural dynamism present in the ideals of this new form of spirituality, with the indication of an ecumenical and progressive alternative. As the mystification of the Protestant religious discourse is based on the concealment of the most creative and dynamic institutions of the Reformation among the Brazilian Reformed faithful, our bet goes towards an “immanent critique” without ignoring the current emphasis on the importance of the human rights grammar in the consolidation of a secular public culture, in the dialectic of secularization and desecularization.*

**Keywords:** Poststructuralism. Reformed Christianity. Political theology.

<sup>1</sup> Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Escola Agrícola de Jundiá, Ensino Básico, Técnico e Tecnológico. RN 160, Km 03, Distrito de Jundiá, 59280-000, Caixa Postal 07, Macaíba, RN, Brasil. E-mail: <robssouza@gmail.com>.

## Introdução

A coletividade medieval pode ser caracterizada como uma forte solidariedade social sustentada por uma unidade viva de “costumes” (JOHNSON, 2001). Nesse cenário, a Igreja Católica operava a mediação entre o Texto Sagrado e o corpus dos crentes. Sob o primado da Teologia, fé e razão (*fides et ratio*) completavam-se mutuamente nos termos de uma distinção harmoniosa e não conflitual no interior da tradição tomista.

Os ambientes acadêmicos nominalistas, por sua vez, ao resgatarem a noção clássica de “indivíduo”, deram aos reformadores os subsídios necessários para a elaboração de uma profunda revisão da teologia. Enquanto no período medieval a relação com o sagrado se baseava em um sistema objetivo, quantitativo e condicionado (TILLICH, 1999, 2000), a Reforma do século XVI, “a primeira das revoluções burguesas”, para usar uma expressão de Engels, relativizou o caráter universal da Igreja, valorizando a “liberdade de exame”<sup>2</sup>.

Aqui, trabalha-se com a hipótese de que a radicalidade do pensamento reformado reside em uma nova e renovada compreensão da liberdade humana (ALTMANN, 1994). Seguindo as trilhas abertas por Lutero, que insistiu na “liberdade de consciência”, Calvino, em contrapartida, procurou articular os conceitos de “liberdade cristã” e “disciplina” (BIÉLER, 1990). Por um lado, Calvino “escancarou as portas” ao totalitarismo de cunho religioso. Por outro, a liberdade em relação à lei assume um caráter verdadeiramente dialético: liberdade da exigência e, não obstante, comprometimento com a “existência coletiva”.

Embora a Reforma seja diversificada tanto nas suas origens quanto na evolução política de seu pensamento, os dinamismos culturais presentes nos ideais dessa nova forma de espiritualidade levaram o teólogo Tillich a problematizar a tensão dialética existente entre um discurso religioso materializado em instituições sociais que aspiravam à estabilidade e um princípio radical que era, em si mesmo, uma força permanente de transformação social (TILLICH, 1992). Enquanto proposta de liberdade e libertação, com evidente dimensão ecumênica, o movimento reformado foi um “acontecimento”, no sentido pós-estruturalista do termo, significando, inicialmente, o desenvolvimento de novas estruturas sociais – condições de ordem econômica, social, política e cultural que tornassem possível o pleno exercício da liberdade (BERGER, 1985; ALTMANN, 1994; BIÉLER, 1999; JOHNSON, 2001; DURANT, 2002; SILVESTRE, 2009; REBLIN; VON SINER, 2016).

Por meio da tentativa de revitalização integral da sociedade, “a força oculta dos protestantes” também resultava, em se tratando especialmente da Reforma Calvinista, “no estabelecimento de regras para a produção da riqueza, no atendimento dos pobres, na distribuição equitativa dos bens entre ricos e pobres”, segundo a conhecida pesquisa do teólogo reformado Biéler (CAMPOS, 2009). De outra parte, a referência que a sociedade brasileira tem do calvinismo aparece muitas vezes associada à “piedade perversa” e ao dogmatismo autorreferente e isolacionista de alguns segmentos reformados aqui instalados (GOUVÊA, 2006). Ao que parece, ressurgiu, recentemente, no contexto político, o interesse pelas relações entre o “conservadorismo protestante” e as configurações ideológicas do protestantismo brasileiro, de maneira geral, e da “matriz teológica” calvinista que aqui chegou com as Igrejas oriundas do “protestantismo de missão”, especialmente as presbiterianas, na segunda metade do século XIX, em particular<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Essa referência a Engels veio de um artigo publicado pelo sociólogo brasileiro Pierucci (2009) por ocasião das comemorações do quinto centenário do nascimento do reformador João Calvino.

<sup>3</sup> No início deste ano (2020), destacam-se dois episódios distintos (e sem relação aparente): a nomeação do professor e engenheiro Benedito Guimarães Aguiar Neto, ex-reitor da Universidade Presbiteriana Mackenzie (UPM), como novo presidente da Coordenação de Aperfeiçoamento de Nível Superior (Capes), principalmente após a “grande mídia” ter noticiado o fato de o novo presidente ser defensor do “*design* inteligente”, uma teoria de natureza religiosa que se contrapõe ao evolucionismo (CRITICADO..., 2020) e o uso de uma igreja, em Londrina, e suas dependências, para conseguir “apoio” à campanha para a criação de um partido político (WETERMAN, 2020). O clímax da polêmica sobre os “evangélicos calvinistas” veio com a publicação de uma matéria do teólogo Ronilso Pacheco no portal *The Intercept* (<https://theintercept.com/2020/02/04/evangelicos-calvinistas-bolsonaro/>).

Na obra “Em defesa das causas perdidas”, Žižek (2011) denuncia a inabilidade da sociedade em discernir as principais estratégias político-discursivas da direita protofascista e sua apropriação seletiva dos valores ilustrados de igualdade, liberdade e consciência fraterna. Como se é incapaz de identificar, nos bens e processos culturais da atualidade, aquelas características ideológicas que visam à “hegemonização” de todos os outros elementos, permite-se que o “campo de batalha” seja constantemente redefinido pelas lógicas antidemocráticas, de modo que, no antagonismo surgido em meio às disputas político-ideológicas, os termos do que efetivamente está em jogo se sustentam em uma “cópia negativa” do Real.

Acompanhando uma rica sugestão de Fraser (2015) – a de que as identidades sociais, enquanto práticas discursivas historicamente situadas, moldam de forma significativa a atuação dos sujeitos (individuais e coletivos) –, trabalha-se, nesta breve contribuição à análise da autorreferencialidade reformada, com a ideia de que uma parcela importante do protestantismo brasileiro se deixou cooptar no contexto de uma articulação ideológico-discursiva específica. Como exemplo, prevalece, entre muitos evangélicos brasileiros, a noção de que o termo “reformado” indicaria algo pronto, acabado (antiecumênico e não dialógico, diga-se de passagem)<sup>4</sup>. A contrapartida evidente desse argumento é a seguinte: o cristianismo, de modo geral, e a grande tradição reformada (calvinista), em particular, podem encontrar em seus repositórios teológicos os elementos necessários à constituição de uma cultura de paz e solidariedade mútua, em reencontros ecumênicos renovadores e enriquecedores.

Portanto, este artigo é um breve resgate de tópicos teológicos do cristianismo reformado, especialmente o de tradição calvinista, presentes tanto nas Igrejas Evangélicas Presbiterianas quanto em diferentes denominações, espalhadas em várias Igrejas Batistas e Pentecostais no Brasil. Considera-se não apenas a possibilidade de uma releitura, desde uma perspectiva pós-estruturalista, das contribuições dessa forma de espiritualidade à consolidação de uma cultura pública secular, com a indicação de uma alternativa ecumênica e progressista à matriz teológica conservadora e dogmática de setores específicos do protestantismo brasileiro, mas sobretudo se levam em conta, à luz do conceito laclauiano de articulação hegemônica (LACLAU; MOUFFE, 2015), as questões engendradas nas tensas relações entre tolerância e intolerância, sob as lógicas autorreferenciais existentes nos contextos sociais brasileiros, na dialética entre secularização e dessecularização.

Nos textos do teórico esloveno Žižek, a noção de “acontecimento” é marcada por uma contradição: ora se apresenta como aquele tipo de narrativa que oculta/reprime a impossibilidade da ordem (isto é, como “ideologia”, no sentido marxiano do termo), ora como aquele ponto em que a “eternidade intervém no tempo”, suspendendo momentaneamente a rede discursiva de “causas e efeitos”, ou seja, a dimensão da temporalidade/historicidade. Como “a relação entre a Estrutura e seu Acontecimento é indeterminável” (ŽIŽEK, 2015, p. 97), as narrativas desenvolvidas no âmbito do pós-estruturalismo são marcadas por rupturas e descontinuidades.

Contra o pano de fundo historicista do século XX (o positivismo histórico e o relativismo), as atuais teorias antiessencialistas do discurso postulam uma realidade estruturada pela linguagem (e, assim, não imediatamente acessível a nós, mas constituída por antagonismos de toda ordem, por uma “inconsistência intrínseca” que, na dialética entre “vazio” e “negatividade”, torna-se hegemônica por um significante-mestre no processo mesmo de sua inscrição simbólica).

<sup>4</sup> Na obra “A sedução da imaginação terminal: uma análise das práticas discursivas do fundamentalismo americano”, Alexandre de Carvalho Castro escreve acerca da ingenuidade da historiografia produzida em alguns círculos religiosos. Em meados do século XIX, por exemplo, surgiu uma teoria que procurava explicar a origem dos batistas. Popularizada pela obra “Rastro de Sangue”, a teoria encontrou no movimento de João Batista a origem dessa denominação “protestante”. Depois, traçou-se uma “linha reta” até os dias de hoje. Castro também argumenta que o uso indiscriminado do termo “reformado” potencializa, entre os evangélicos brasileiros, uma não reflexão sobre a realidade, que passa a ser objeto de naturalização: “Toda uma rede de estruturas sociais anônimas – assim como as regras de linguagem – determina o que pode ser (ou não) dito, pensado (ou não) pensado” (CASTRO, 2003, p. 84). Na verdade, “a teologia especifica-se não pela matéria-prima, mas pelos meios teóricos de produção” (LIBANIO; MURAD, 1996, p. 99).

Como a mistificação do discurso religioso protestante se baseia na ocultação, entre os fiéis brasileiros, das instituições mais criativas e dinâmicas da Reforma, este artigo caminha no sentido de que uma resignificação do discurso precisa, inicialmente, envolver a necessária problematização, a partir de uma análise crítica, do legado de João Calvino (1509-1564), o reformador francês que, no século XVI, procedeu a uma radical dessacralização das tradições religiosas então vigentes. Sob uma percepção diacrônica mais longa, este texto objetiva, primeiramente, questionar o argumento comum, presente tanto entre muitos evangélicos brasileiros como no âmbito da “militância de esquerda”, de que o calvinismo se vincula, necessariamente, a um ideário conservador/reacionário. A propósito, a ausência de problematizações acerca da matriz ideológica existente no protestantismo brasileiro por quase um século, seja por desconsiderar o alinhamento ideológico do presbiterianismo missionário, no século XIX, com a “filosofia política liberal”, em um front que incluía diversas agendas e atores (o republicanismo, o positivismo, a maçonaria, o socialismo, entre outras opções ideológicas e religiosas), seja por ignorar as lutas e contradições internas às instituições religiosas, entre o final da primeira metade do século XX e o início da segunda (SILVA, 1996), tende a gerar uma série de imprecisões históricas com relação à identidade política dos evangélicos calvinistas (CAMPOS, 2014).

Ao se perguntar sobre a relevância da teologia calvinista à compreensão do fenômeno religioso brasileiro, este texto apresenta, ainda que de maneira exploratória, as tensões internas ao calvinismo, trazendo à tona uma série de elementos sobre esse imaginário religioso. Os *insights* nos ajudarão a verificar em que medida a tradição calvinista colabora para reforçar (ou mesmo desconstruir) aquelas formas de representação vinculadas ao assim chamado “mundo evangélico”.

Nas problematizações foucaultianas dos mecanismos de poder, a relação entre poder e discurso se expressa por meio de um dispositivo que, enquanto “matriz de governabilidade”, simplesmente “transforma indivíduos em sujeitos” através de processos disciplinares que operam no nível do micropoder. Ao atuarem como técnicas que “fabricam indivíduos”, as disciplinas funcionam em uma relação direta com um poder (difuso), permitindo o acesso à realidade através de uma rede de mecanismos discursivos (FOUCAULT, 1987).

Mas, segundo uma tradição inaugurada pelo filósofo italiano Agamben, “a noção de ‘dispositif’ tem origem na teologia e está ligada à ‘oikonomia’ grega, que, no início da cristandade, dizia respeito não só a Deus em si, mas à relação de Deus com o mundo (dos seres humanos), ao modo como Deus administra seu reino” (ŽIŽEK, 2013, p. 621). Aqui entra o conceito de “profanação”: na dialética entre sagrado e secular, o termo necessariamente envolve descontextualização e desfuncionalização de uma prática ideológica, que simplesmente passa a “girar em falso”, perdendo sua “eficácia simbólica”.

Para o tratamento žižekiano do assunto, não se trata apenas de devolver ao “uso comum” conceitos de natureza teológica, como sugere Agamben. Distanciando-se da noção weberiana de secularização, “a profanação põe o texto ou a prática sagrada em um contexto diferente, retirando-a de seu contexto e funcionamento próprios” (ŽIŽEK, 2013, p. 621). Agindo assim, “destitui” o sentido sagrado de uma prática, sem obrigatoriamente a anular, bem como neutraliza seu conteúdo no gesto mesmo de sua repetição.

Em uma virada reflexiva fundamental, Žižek, como bom hegeliano que é, desenvolve essa noção de profanação a propósito do cristianismo. Se, de um lado, o nível zero da “esfera profana” não pode ser distinguido do excesso de sentido presente em um Real arrebatador, por outro lado, o sagrado, no contexto da cristandade, “profana a si mesmo”. A título de provocação, poder-se-ia fazer, também, a pergunta acerca da profanação do calvinismo. É o que se segue.

## João Calvino e o método da correlação

Uma leitura de “As Institutas” de Calvino é suficiente para mostrar que a grande ênfase teológica do cristianismo reformado não reside na ideia de predestinação, mas, sim, na correlação teológica entre miséria humana e majestade divina, no contexto de uma tensão dialética entre o conhecimento de Deus e o conhecimento de nós mesmos. Segundo a percepção teológica de Calvino, o Deus da tradição judaico-cristã, o antideus das Escrituras, que “odeia oferendas queimadas e atos de arrogante farisaísmo” (EAGLETON, 2011, p. 27), distingue-se radicalmente das formas idolátricas de representação divina. Em um importante tratado de Teologia Sistemática, Tillich alega que:

Quando Calvino, nas sentenças iniciais de suas Institutas, correlaciona nosso conhecimento de Deus com nosso conhecimento do ser humano, não fala da doutrina do ser humano como tal nem da doutrina de Deus como tal. Ele fala da miséria do ser humano, que dá a base existencial para sua compreensão da glória de Deus. E fala da glória de Deus, que dá a base essencial para a compreensão que o ser humano tem de sua miséria. O ser humano como existente, representando a existência em geral e formulando a pergunta implícita em sua existência, é um lado da correlação cognitiva de que fala Calvino, enquanto que o outro lado é a majestade divina. Nas frases iniciais de seu sistema teológico, Calvino expressa a essência do método de correlação (TILLICH, 2014, p. 77).

Ao tratar do conhecimento de Deus pelo prisma de sua majestade, o reformador de Genebra não apenas faz uma confissão tácita de que há um senso da divindade (*sensus divinitatis*) gravado no coração de todos os seres humanos, como também encontra, em uma suposta semente corrompida de religião (*semen religionis*), a raiz de toda forma idolátrica de culto (e de dominação religiosa por parte daqueles que forjaram elementos de natureza religiosa para impor medo aos demais). Calvino procura igualmente estabelecer uma fonte segura de conhecimento religioso ao afirmar os limites da assim chamada “revelação natural”, ainda que discernindo um conhecimento geral de Deus por toda a criação – na humanidade, na natureza e no processo histórico em si (McGRATH, 2005). Sua tese central era a seguinte: somente nas Escrituras Sagradas, no auxílio do Espírito, a Palavra de Deus se faz presente de forma plena.

Segundo João Calvino (As Institutas, I.8.5), a autoridade das Escrituras é comunicada aos cristãos pelo “testemunho interno do Espírito Santo” (*testimonium Spiritus Sancti internum*). Inclusive, “trata-se de uma certeza imediata de fé em resposta ao ouvir da palavra de Deus na Escritura, de uma certeza que só o Espírito pode operar, não podendo ser construída indutivamente por provas racionais” (BRAATEN; JENSON, 1990, p. 84).

Para citar uma formulação teológica do século XVI, “a pregação da Palavra de Deus é a Palavra de Deus” (Segunda Confissão Helvética). Ou, nos termos mais recentes de J. Derrida, “testemunho” e “promessa” constituem-se, eles mesmos, na própria “verdade” do discurso religioso. Nesse aspecto, não se exorta à iluminação religiosa ao descrevê-la, ou ainda prometê-la. Na verdade, ilumina-se “verbalmente” no próprio ato da enunciação:

[...] não há ‘religio’ sem ‘sacramentum’, sem aliança e promessa de testemunhar em verdade da verdade, isto é, de dizer a verdade prometendo dizê-la, – de já tê-la dito! – no próprio ato da promessa. De já ter dito a ‘veritas’, em latim, e, portanto, de considerá-la como dita. A promessa ‘se’ promete, ela ‘já’ se prometeu, eis a fé jurada e, portanto, a resposta. A ‘religio’ começaria aí (DERRIDA, 2000, p. 45).

Se, de um lado, é possível afirmar que não há revelação sem linguagem, de outro, a fé, no contexto da “aliança”, articula-se à “experiência de um puro evento de palavra que excede toda significação”

(AGAMBEN, 2016, p. 153), ou seja, cumpre exatamente o que promete no momento em que a Palavra está sendo proclamada (*performativum fidei*). Mas essa breve reflexão não tem a pretensão de transformar Calvino em um “biblicista”. Aqui, o argumento central é que a “lacuna” que separa a Palavra (*λόγον τοῦ θεοῦ*) da tradição (*παράδοσις*) é constitutiva tanto do “fazer teológico” como do discurso religioso propriamente dito (Mc 7, 1-8, 14-15, 21-23), na medida em que, “posta à prova pelo fogo devorador” (BARTH, 1996, p. 87), a reflexão teológica entra em “estado de exceção permanente” (para usar uma terminologia do filósofo Agamben).

Na ortodoxia protestante (McGRATH, 2005), a compreensão dessas ambiguidades já estava implícita na distinção feita por Lutero entre a chamada “letra morta” (*litera occidens*) e o “espírito que vivifica” (*spiritus vivificans*). Percebendo a diferença qualitativa entre a noção teológica de “Palavra de Deus” e a Bíblia, a visão calvinista das Escrituras também acompanhava essa compreensão paulina. Resgata-se o necessário sentido “existencial” do texto, entregando-o, simultaneamente, à razão crítica. Se, de um lado, o texto era a letra morta destinada à crítica mais radical, de outro, *κήρυγμα* aos que, pela proclamação das boas novas, deixam-se interpelar no auxílio do Espírito. Segundo o reformador Calvino, “a Lei de Deus é letra morta e mata os que a seguem, quando está desvinculada da graça de Cristo e somente soa nos ouvidos, mas não toca o coração” (CALVINO, 2002, p. 77)<sup>5</sup>.

## A “catolicidade protestante” como legitimação das ideologias seculares

Autores como Žižek (2008) e Mendonça (2001) destacam as inovações trazidas pela Reforma: o protestantismo é o tipo de espiritualidade que minimiza a importância das mediações, enfatizando a autoridade do Texto Sagrado. Paradoxalmente, formulações teológicas e doutrinárias surgidas no século XVII logo se apresentaram como as lentes pelas quais o texto era lido (e compreendido) pelas comunidades protestantes. Assim nasceu a “escolástica protestante”.

Aqui, os elementos religiosos cristalizados em “credos, catecismos e confissões” rapidamente se transformarão em uma poderosa mediação hermenêutica. Nos termos de Boff, os “espíritos sedentos de orientações claras e de contornos precisos” tentarão encontrar, nessas representações fixas de um mundo dominado por certezas, segurança ontológica: “Quem se sente portador de uma verdade absoluta não pode tolerar outra verdade, e seu destino é a intolerância” (BOFF, 2002, p. 25).

Em que pese a influência do Sínodo de Dort (1618-1619) na constituição de uma imagem rígida, fria, dogmática e autorreferencial do calvinismo, o desenvolvimento de tradições “mais moderadas”, inspiradas em teólogos liberais, em uma configuração bastante mitigada de fé reformada (calvinista), abriu um caminho teológico interessante para o resgate de um aspecto negligenciado do intenso trabalho intelectual de João Calvino: a crítica da tradição escolástica. Relativamente próximo do Iluminismo holandês, esse “protestantismo liberal” se apresentou, em muitos contextos, como uma forma de “via média”, procurando salvar o calvinismo das “amarras” da estéril ortodoxia protestante do século XVII. Ao se emancipar da teologia dogmática, a exegese protestante dos séculos XVIII e XIX finalmente encontrou novos modos de expressão e nos presenteou com a face “moderna” de uma versão liberal e tolerante

<sup>5</sup> A mesma dialética está presente em sua noção de liberdade. Por um lado, Calvino procurou relativizar o poder espiritual da Igreja, problematizando as observâncias religiosas nos termos da doutrina da liberdade cristã (e do tratamento das assim chamadas “questões adiáforas”, *i.e.*, de coisas por si só indiferentes) – as consciências devem ser regidas exclusivamente por Deus (CALVINO, 2009a, p. 614). Por outro, insiste “que na santa assembleia dos fiéis todas as coisas sejam feitas decentemente e com a dignidade que convém, e que a própria comunidade dos homens seja mantida em ordem, como que por certos laços de humanidade e moderação” (CALVINO, 1985, p. 202).

do calvinismo, alguma coisa entre os extremos do “socialismo” e os movimentos entusiásticos daquela época (VAN DER WALL, 2011).

Ao fazer a crítica radical da atitude monástica, marcada por um padrão duplo de moralidade, e atribuir um sentido religioso à atividade cotidiana por meio da ideia religiosa de “vocação”, a lógica calvinista inscreveu-se, rapidamente, naquele dispositivo ontológico-político agambiano de “vida cindida”: o desenvolvimento de uma ascese que, separada de seus fundamentos religiosos, permitiu o surgimento da atividade humana (trabalho) como *ergon* (McGRATH, 2004; AGAMBEN, 2017). Segundo uma sugestiva análise de  i ek:

A lição que deve ser tirada do paradoxo básico do protestantismo (como   possível que uma religião que ensina a predestinação tenha sustentado o capitalismo, a maior explosão de atividade e liberdade humanas da história)   que a liberdade não é nem necessidade apreendida (a vulgata de Espinosa a Hegel e os marxistas tradicionais) nem necessidade negligenciada/ignorada (a tese das ciências cognitivas e do cérebro: liberdade é a “ilusão do usuário” da nossa consciência, que não tem ciência dos processos bioneurais que a determinam), mas uma *Necessidade que é pressuposta como/e desconhecida/desconhec vel*. Sabemos que tudo   predeterminado, mas não sabemos o que é nosso destino predeterminado, e   essa incerteza que direciona nossa incessante atividade ( I EK, 2013, p. 57, grifos do autor).

A verdade é a seguinte: a crenç a calvinista em um Deus ontoteol gico que se manifestava, direta ou indiretamente, no “teatro da criação”, não conseguiu prever o longo e moderno processo de secularização estrutural pelo qual passou a cultura (nem sua contrapartida, a subjetivação dos códigos de crenç as). Considerando as transformações sociais no nível macro, a literatura sociológica demonstra que o surgimento da ideologia protestante favoreceu a emergência de sujeitos individuais e que, de certa forma, esse processo está vinculado ao desenvolvimento da modernidade ocidental.

No plano da cultura, a Reforma do século XVI deve ser compreendida à luz dos desdobramentos ocorridos naquela fase inicial de transição entre o universo pr -burguês, “a época em que o além era tudo” (Weber), e a modernidade ocidental. Nessa perspectiva, a teologia calvinista se constituiu em um componente importante daquele processo de longa duração instaurado pelo monote simo judaico na Era Axial e levado a cabo pelo protestantismo puritano a partir do final do século XVII da Era Cristã, o “desencantamento do mundo”, se ainda se tiver de insistir em uma terminologia sociológica de corte weberiano (PIERUCCI, 2003)<sup>6</sup>.

Nos termos weberianos bastante específicos de “desenvolvimento da religião”, o puritanismo é a expressão religiosa racionalizadora *par excellence* - “*une religion de la sortie de la religion*”, segundo Gauchet (2009, p. 55), o que não implica a superioridade dessa forma religiosa quando comparada com outras. Na verdade, Weber (2004) encontrou no puritanismo “uma fé religiosa que destina a uma determinada conduta de vida (neste caso: uma conduta de vida metódico-racional) o pr mio da salvação” (WEBER, 2004, p. 178). Por isso, Gauchet fala em “desprendimento do religioso” em face da “consciência histórica e produção histórica” (GAUCHET, 2009, p. 65).

Ao romper com a grande síntese medieval (escolástica), o pensamento reformado tornou-se, porém, vulnerável às ideologias em todas as suas manifestações históricas. Como a leitura do Texto Sagrado deixa

<sup>6</sup> Complexificando as teses da secularização, Dietrich Bonhoeffer, mártir protestante, escreveu na prisão nazista a seguinte confissão: “Deus deixa-se empurrar para fora do mundo até a cruz; Deus é impotente e fraco no mundo e exatamente assim, somente assim ele está conosco e nos ajuda” (BONHOEFFER, 2003, p. 488). Por fim, uma releitura teológica do dogma da encarnação pode perfeitamente deslocar o debate acerca da percepção da teologia cristã, apontando para o fato de que somente entre “mulheres e homens”, na história humana como tal, Deus realiza plenamente a Si mesmo, no plano da efetividade histórica – na figura do Cristo sofredor (MOLTMANN, 2011), Deus se oferece como indivíduo mortal/temporal ( I EK, 2015). Nesse sentido, a “nossa experiência radical da separação com Deus é precisamente o que nos une com ele” ( I EK, 2006, p. 111).

de ser mediada pela Igreja-instituição, a interpretação dada pelo fiel constitui-se, muitas vezes, em um mero “epifenômeno” da realidade social, isto é, justificáveis racionalmente a *posteriori* de crenças seculares (DUARTE *et al.*, 2006). “Fé e ideologia”, nos termos de Burity (2016). Se assim for, não haverá algo de feuerbachiano na noção calvinista de correlação?

No final das contas, ousamos perguntar, se de fato não seria a antropologia o verdadeiro segredo da teologia? Os nomes de Deus não são os nossos, sublimados? Não sacralizamos recorrentemente as nossas profanidades? Não hipostatizamos cotidianamente nossos caminhos mundanos e fazemos deles peregrinações? As pedras desses caminhos não são altares onde nos oferecemos em libação? As nossas mortalhas não são dosséis? Os nossos instrumentos seculares, não são relíquias e turíbulos? A nossa dor não nos enobrece e transcende? Não são os nossos benfeitores, beatificados e canonizados, projetando-nos coletivamente numa dignidade mais alta? Os nossos epifenômenos não são fenômenos? Enfim, a nossa morte não é vida? Fazemos isso constantemente; transcendemos, projetamos, espiritualizamos, imiscuímos Deus nas nossas transitoriedades e transubstanciamos o nosso mundo efêmero, sem isso a nossa existência seria um ‘quarto de miséria’, um desastre completo (CAVALCANTE, 2009, p. 50).

Vale ressaltar que, internamente ao protestantismo calvinista, há duas grandes reações modernas e “desencantadas” ao “desencantamento do mundo”: o “kuyperianismo” e o fundamentalismo. Contra o assim chamado “secularismo” do mundo moderno, o primeiro era avesso aos princípios básicos da Revolução Francesa (soberania popular, anticlericalismo e negação da autoridade divina), desenvolvendo-se em um contexto social completamente diferente do nosso. A partir da segunda metade do século XIX, os aspectos público e político dessa teologia neocalvinista materializaram-se, em países como a Holanda, tanto na tentativa de “recriar” a sociedade por meio da reinvenção de um ideal de nação fundado em valores calvinistas, opondo-se a um ideário liberal que procurava banir a religião do espaço público, quanto na moderna apropriação política de noções teológicas, como responsabilidade pessoal, sacerdócio universal e resistência ao Estado pela lógica da “soberania das esferas”. Era um “mito fundante” em todos os sentidos, articulando, a um só tempo, valores conservadores e antirrevolucionários, de um lado, e antiaristocráticos e republicanos, de outro (VAN DER KOOI, 2011).

Enquanto uma forma legítima de Teologia Pública, essa “reapropriação” política da teologia de Calvino apontava, entre outras coisas, para princípios contraditórios e antagônicos, como igualdade política para todas as convicções religiosas (pluralismo); distinção entre os vários domínios da vida; noção de um Estado que se “subtrai” à influência da Igreja (e vice-versa), sem que isso se traduza em “laicismo”; associativismo; e a visão de uma sociedade regida por uma “cosmovisão cristã”, paralelamente ao pleno envolvimento dos crentes na cultura moderna. Da interação entre igualdade e diferença, a Igreja se desenvolveria, aqui, como uma comunidade pluriforme onde todos são iguais perante Deus: homens e mulheres.

Ao apostar no calvinismo como fonte de mobilização e responsabilidade pessoal, em questões que a todos concernem (saúde, educação e cuidado dos pobres), ajudou a difundir uma forma de espiritualidade conectada a uma visão abrangente de mundo: uma “graça comum” que se estende a todos os reinos da cultura. Nessa perspectiva, o neocalvinismo percebeu, na segmentação da sociedade segundo linhas ideológicas bastante específicas, uma possibilidade de resistência religiosa aos avanços da secularização.

Com o advento das lógicas fundamentalistas (ARMSTRONG, 2001) no início do século XX no contexto da sociedade estadunidense, textos bíblicos foram divinizados pelas doutrinas de “inspiração divina” e “inerrância”, passando a funcionar, em termos hegelianos, como a “forma de aparição de seu oposto”. Aqui, não se pode ignorar o fato de que muitos cristãos usaram a Bíblia para legitimar instituições perversas, como o patriarcado, a escravidão e a “cultura do *apartheid*” (CAVALCANTE, 2010, p. 105).

Ressalta-se que no calvinismo, a autoridade da pregação do Evangelho, pela regra da “analogia fidei” (Calvino), não deriva do Ofício nem do par gênero/sexo (homens x mulheres), mas da própria Palavra, da qual a divindade fez os seres humanos ministros, vinculando-se ao necessário testemunho (iluminação) do Espírito. Parte-se da premissa de que, no interior da tradição judaico-cristã, o movimento de renovação iniciado por Jesus no meio judaico da Palestina e o movimento missionário cristão primitivo iniciado antes de Paulo no meio helenista, tendo como centro a cosmopolita Antioquia, convocavam para um “discipulado de iguais” e reuniam “comunidades de iguais”, “comunidades inclusivas”, nas quais não havia nenhuma distinção de gênero no que se refere ao exercício da liderança: as mulheres dirigiam as *ekklesiái* domésticas (GIBELLINI, 2002; PANI, 2017). Porém, ainda hoje, grupos inteiros insistem em excluir as mulheres das estruturas de poder e de produção simbólica de suas comunidades religiosas (SOUZA, 2013, 2019).

Na prática, muitos evangélicos calvinistas, no contexto brasileiro, tendem a combinar, em uma forma “às avessas” de concepção gramsciana, o “kuyperianismo” e o fundamentalismo de diversas maneiras, entendendo que o cristianismo deve reivindicar sua hegemonia sobre a cultura desde uma leitura inflexível da Bíblia. Não é sem motivo que um pietista como Kierkegaard (1813-1855), ao perceber a instrumentalização religiosa do Sagrado sob as lógicas burocratizadas da Igreja (GOUVÊA, 2000), sugere o seguinte em sua luta contra o cristianismo institucionalizado: “Uma reforma que colocasse a Bíblia de lado hoje teria tanto valor quanto a de Lutero, que colocou o papa de lado” (LE BLANC, 2003, p. 45).

Por outro lado, há que se reconhecer também, neste ponto, a valiosa contribuição do legado protestante aos processos socio-históricos que culminaram no Iluminismo (ŽIŽEK, 2008; CAVALCANTE, 2009, 2010). Historicamente, o sujeito moderno renunciou à totalidade orgânica pré-moderna, entregando-se à atividade mortificante da razão. Aqui, o filósofo J. Habermas viu na libertação da obediência cega à autoridade, conquistada por meio da autoafirmação racional e do autoconhecimento, o principal legado da tradição iluminista (BORRADORI, 2004).

Na tradição das luzes, apenas indivíduos autônomos habitam a dimensão da universalidade da razão. Assim, no exercício livre e não coagido da razão, o indivíduo singular opõe-se aos laços comunitários, ascendendo à dimensão universal da esfera “pública”. De modo aparentemente paradoxal, a força secularizadora da ética protestante implica a “autonomização da consciência e do comportamento dos indivíduos com relação às prescrições religiosas” (WILLAIME, 2012, p. 155), promovendo uma forma subjetivada de experiência religiosa.

Nessa perspectiva, a noção de que a “catolicidade protestante”, estabelecida segundo os princípios luteranos de liberdade e responsabilidade, teria fomentado a construção de uma comunidade fraterna através do respeito à diversidade, no diálogo “*avec les autres et pour les autres*”, constitui-se em um tópico negligenciado por muitos evangélicos calvinistas. No universo liberal, ideias como “tolerância” e “benevolência” concernem, em última análise, ao comportamento do Estado com respeito aos conflitos religiosos (AGAMBEN, 2016). Ao relacionar a catolicidade protestante com a noção de “sociedade civil mundial” kantiana, Žižek percebeu que, nesse espaço da universalidade singular, pode-se questionar

<sup>7</sup> No que diz respeito ao protagonismo das mulheres nas comunidades cristãs “primitivas” (GIBELLINI, 2002; PANI, 2017), há testemunhos significativos em documentos históricos (Carta de Plínio, o Jovem, ao imperador Trajano), na Patrística (São João Crisóstomo, Orígenes, Clemente de Alexandria, etc.) e, curiosamente, no próprio Novo Testamento: o movimento missionário cristão primitivo era fundamentalmente igualitário, como se deduz de *Rm* 16,1-16, onde Febe é chamada de *διάκονος* (diaconisa); Prisca, *συνεργός* (colaboradora); e Júnias, *ἀπόστολος* (apóstola). Portanto, o texto deuteropaulino (*1Tm*, 2,8-15) reflete uma institucionalização posterior, tomando a *οἶκος* grega como princípio de organização interna de uma Igreja ainda em formação. Ao comentar as Pastorais, Calvino (2009b) não apenas percebe a fraqueza do argumento deuteropaulino (uma condição feminina enraizada na “ordem da criação” e, simultaneamente, expressão do castigo divino), como também explicita o pleno reconhecimento de que as mulheres chegaram a exercer, ainda que excepcionalmente, o ofício de “profetisas e mestras” entre o povo de Deus (Débora e Hulda servem como exemplos). “— E que outra coisa fazem os profetas, senão pregar continuamente a vocação gratuita de Deus?”, perguntaria o reformador João Calvino (2002, p. 65) nas *Institutas* (3).

absolutamente tudo: “a crítica por parte do protestantismo e das Luzes das superstições religiosas são o verso e reverso da mesma moeda” (ŽIŽEK, 2008, p. 51).

No que diz respeito ao conteúdo da revelação, certo tipo de protestantismo ilustrado logo se deu conta de que a mensagem bíblica, na modernidade, adquiriu a qualidade de “significante flutuante” (disputado, contestado) ou de “significante sem significado, vazio”:

Não desvelam todas as religiões um mistério, através dos profetas que transmitem a mensagem divina aos homens? Mesmo os que sublinham o carácter impenetrável do deus obscuro, dão a entender que existe um segredo que resiste à revelação e, para os gnósticos, esse mistério é revelado a alguns eleitos durante uma cerimônia iniciática. Não deixa de ser significativo que as reinscrições gnósticas do cristianismo insistam precisamente na presença de uma mensagem escondida deste tipo, a ser decifrada no texto oficial cristão. Portanto, o que é revelado no cristianismo não é só todo o conteúdo, mas, mais precisamente, o facto de não *haver nada, nenhum segredo a revelar para lá do seu conteúdo* [...]. Ou, para dizer as coisas de uma maneira ainda mais precisa, em termos mais patéticos: o que Deus revela não é o seu poder escondido, mas simplesmente a sua impotência como tal (ŽIŽEK, 2006, p. 156, grifo do autor).

Do ponto de vista da tradição calvinista, a idolatria suprema não consistiria, nesse sentido, na crença velada de que, escondida atrás das máscaras, existe uma ordem positiva (espectral) mais elevada e sublime? Em termos derridianos, não seria possível afirmar, entre outras coisas, que só os ateus oram verdadeiramente – precisamente por que se recusam a se dirigir a Deus como entidade positiva? E, como sugere S. Žižek de maneira provocativa, não são os teólogos os únicos verdadeiros ateus? Aqui, as “afinidades eletivas” tornam-se evidentes na medida em que a dimensão simbólica propriamente dita é a da “aparência” – aparência precisamente como oposta à ideia de que há uma “coisa real” escondida atrás dela.

Nessa perspectiva, a teologia contemporânea pode insistir, de maneira profundamente ortodoxa, mas pouco convincente na atualidade, na incognoscibilidade dos desígnios de um monarca celestial que, desde a eternidade, resolveu “decretar” tudo a uma distância segura ou pode apenas, a partir dos *paradoxa* nos quais se manifesta o mistério da salvação, redescobrir o sentido absurdamente radical e protestante de *sola gratia*. Concordando com um argumento žižekiano, a noção teológica de “graça”, sob uma perspectiva fundamentalmente materialista, opõe-se à ideia puritana de providência, isto é, à ideia de um equilíbrio fundamental entre as virtudes e a felicidade, em princípio garantido por uma divindade. O conceito teológico de graça, na verdade, deixa essa relação virtualmente entregue ao acaso.

## Calvinismo sem Calvino e a “onda conservadora” no Brasil

No início do século XIX, a abertura dos portos brasileiros ao comércio inglês e o estímulo governamental à imigração europeia possibilitaram a inserção do protestantismo no Brasil. Nos limites estabelecidos pela Constituição de 1824, imigrantes anglicanos, episcopais (anglicanos estadunidenses) e, em maior número, luteranos passaram a cultivar em solo nacional. Mas o presbiterianismo chegou ao Brasil em decorrência da grande expansão missionária ocorrida na mesma época, trazendo com ele algo da herança calvinista (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 2002).

Destacaram-se, entre os missionários protestantes que aqui chegaram, os mais “improváveis” aliados (não católicos, judeus, maçons e livre pensadores), em uma polêmica que envolveu, inicialmente, um

conjunto de questões para além do debate religioso propriamente dito (a secularização de cemitérios, o reconhecimento dos casamentos não celebrados por sacerdotes católicos, a abolição da escravidão negra e a implantação de um governo republicano no país). Aos poucos, consolidou-se, entre os presbiterianos, uma agenda política que visava, principalmente, aos seguintes princípios: (a) separação entre a Igreja e o Estado; (b) liberdade de crença no país; (c) ensino leigo nas escolas públicas; e (d) abolicismo (CAMPOS, 2014).

Porém, o núcleo da mensagem protestante difundida no solo brasileiro esteve, desde o início, desconectado das estruturas dinâmicas (e dinamizadoras) do “protestantismo histórico” (tanto de sua versão “luterana” quanto dos moldes calvinistas tradicionais). No que diz respeito ao discurso religioso protestante que se tornou hegemônico no contexto da sociedade brasileira, o teólogo R. Alves sempre insistiu no argumento de que o Protestantismo da Reta Doutrina (PRD), um tipo ideal de corte weberiano, diga-se de passagem, teria permitido, ao deslocar a ênfase das estruturas para o indivíduo, o surgimento no Brasil, ao longo século XX, de uma Era Protestante “às avessas”, marcada pelo dogmatismo, conservadorismo, anticatolicismo, autorreferencialidade e gradativo bloqueio do diálogo ecumênico (ALVES, 1979, 1982).

O termo autorreferencialidade, aplicado ao universo das religiões, aparece na obra “O Sagrado *Off Limits*”, de Aldo Natale Terrin. Como ninguém pode observar a realidade de um ponto de vista “neutro”, o autor sustenta o argumento de que cada religião deve se tornar “hermenêutica de si mesma”, procurando indicar “e descobrir os eventuais endurecimentos diante de fatos culturais que poderiam levar à deriva a própria experiência religiosa” (TERRIN, 1998, p. 53). Um observador externo poderia, no máximo, fazer uma “observação de segunda ordem”.

Neste texto, autorreferencialidade funciona como uma metáfora acerca das ambiguidades presentes no protestantismo brasileiro. Por se tratar de um bloco bastante heterogêneo, autores como Mendonça e Velasques Filho (2002) preferem usar o termo no plural (“protestantismos”), sinalizando uma diversidade que, a passos largos, caminha na contramão das tendências mundiais de *aggiornamento* ao possibilitar a manutenção do repertório teológico de um mundo que não mais existe.

Evidentemente, não se quer com isso ignorar a existência, no Brasil, de um “protestantismo ilustrado”. Com a organização da Confederação Evangélica do Brasil (CEB), em 1934, houve, de fato, o engajamento de calvinistas brasileiros no movimento ecumênico, com o conseqüente desenvolvimento de ações de cooperação nas mais distintas áreas (CALVANI, 2015). A atuação desse organismo entre os evangélicos brasileiros resultou, entre outras coisas, em eventos como a Conferência do Nordeste, em 1962, cujo lema foi “Cristo e o processo revolucionário brasileiro” (BURITY, 2011, p. 13). Na década de 1950, o cenário teria favorecido o surgimento de uma juventude leiga comprometida com as questões sociais da nação (MENDONÇA, 2004, 2005). Não se pode esquecer, além disso, da militância de Erasmo Braga (1877-1932), presbiteriano que trabalhou com afinco pelo ecumenismo brasileiro.

Mas nas versões mais institucionalizadas do protestantismo brasileiro, a produção de engajamento religioso operou, de modo geral, em dois níveis distintos – a manutenção das configurações ideológicas do protestantismo missionário do século XIX, com seus padrões individualistas de “moral e costumes”, e um sentido religioso racional que se materializava em elementos de natureza ritual (MENDONÇA, 2001). Com o advento das lógicas secularizantes na década de 1960, o primeiro nível tornou-se disfuncional. O pós-1960 caracterizou-se, entre outras coisas, pela emergência das chamadas “políticas de identidade”, multiculturalismo, múltiplos processos de democratização política e diversas “injunções ao estar junto” (BURITY, 2018, p. 22).

Enquanto parcela significativa do protestantismo missionário apostou no reforço do discurso moralista (e vitoriano) de matriz (neo)fundamentalista, extraindo, não somente durante a época do Regime Militar (1964-1985) como também após os processos de redemocratização, seus recursos simbólicos do fundamentalismo estadunidense, avesso ao ecumenismo e ao diálogo inter-religioso (SILVA, 1996; PAIXAO JUNIOR, 2000, 2014; SOUZA, 2009, 2019), algumas Igrejas Carismáticas e Pentecostais, bem como o movimento neopentecostal, instrumentalizaram o aspecto ritual ao nível da “teatralidade”, abandonando as lógicas “desenraizadoras” da ideologia protestante original (MONTERO, 2006). Ou seja, a dimensão ideológica foi totalmente subsumida nas/pelas performances mágicas e “judaicizantes”.

Tensionada pelos extremos do “entusiasmo carismático” e do “neofundamentalismo radical” (CAVALCANTE, 2009, 2010), a tentativa de consolidação de uma “via média”, nos anos 1990, pelo chamado movimento “evangelical” fracassou completamente nas denominações associadas ao protestantismo brasileiro de origem missionária (presbiterianos, batistas, metodistas etc.). Aqui, Souza (2009) defende o argumento de que o ressurgimento de protestantes conservadores politicamente ativos (e ativistas) na arena pública brasileira após os processos de redemocratização se configurou, na virada do milênio, de maneira ambígua, dando origem a uma clivagem entre uma antiga forma de representação político-teológica de matriz pietista, em que importava somente a conversão religiosa dos indivíduos, e a instalação, entre parcela das lideranças evangélicas, do *modus operandi* do fundamentalismo estadunidense.

Nesse cenário, um número significativo de igrejas deixou-se facilmente capturar pela perversa agenda econômica neoliberal, possibilitando o domínio livre da divisão neoconservadora de trabalho entre o conservadorismo de extrema-direita e o discurso mágico-religioso da Teologia da Prosperidade. Como os “evangelicais” operavam nessa lacuna, a dimensão agonística das instituições religiosas apresentava-se, sempre de modo velado, na disputa pelos sentidos políticos dos símbolos teológicos (ou até dos sentidos teológicos do engajamento político).

Nessa perspectiva, a fragmentação do *ethos* conversionista da mensagem protestante difundida em solo brasileiro desde o século XIX e que, mesmo entre os evangélicos de missão, se sustentou com eficácia discursiva até em torno do início deste século, é um caso interessante a ser estudado. Isso porque Igrejas Protestantes que, até recentemente, pensavam “exclusivamente na vida no além e na salvação das almas”, se tornaram reféns, nas eleições de 2018, de um jogo de articulação política sem precedentes na história religiosa deste país, considerando-se o apoio expressivo do segmento evangélico a uma candidatura de extrema-direita (BURITY, 2018).

De um ponto de vista teórico, a imbricação entre religião e política em países como o Brasil e os Estados Unidos sempre tensionou os limites da narrativa da secularização e da noção weberiana de desencantamento do mundo (MACHADO, 2009). Aqui, a secularização e as vias místicas de acesso ao sagrado passaram a se reforçar de maneira mútua, permitindo a produção de um fiel emocionalmente engajado, mas sem vínculos ideológicos com o discurso religioso que lhe serviu de base. Entre os pentecostais, algumas denominações, na tentativa de “envernizar” a baixa circulação de “capital teológico” em suas comunidades, resolveram “flertar” com o hipercalvinismo (calvinistas somente na soteriologia), considerando-se as “afinidades eletivas”, em um sugestivo processo de “despentecostalização” (FERNANDES SILVA, 2017). Porém, no fundo, pentecostais arminianos e neocalvinistas, ao defenderem uma imagem fechada de mundo, distanciam-se completamente dos meios teóricos de produção teológica de suas respectivas Igrejas-mães. Tornaram-se verso e anverso da mesma moeda.

Nas religiões fortemente institucionalizadas, questões relativas à ortodoxia mesclam-se de forma constante ao “reconto do mito fundante”, sem o qual é impossível assumir posições diante de situações

novas. Se, de um lado, há a constatação de que a religiosidade protestante tem perseguido o próprio projeto civilizatório da modernidade ocidental, de outro, existe, também, o pleno reconhecimento de que algumas instituições religiosas brasileiras, ao se sentirem ameaçadas pela influência contemporânea das concepções seculares e supostamente ateias da vida (como o feminismo, a luta em defesa dos direitos reprodutivos, a união civil entre pessoas do mesmo sexo, o chamado “movimento de lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transgêneros” etc.), se especializaram em organizar a resistência mais ou menos sistemática aos processos emancipatórios modernos (SOUZA, 2013, 2015, 2019).

Valeria um testemunho pessoal neste ponto? Curiosamente, o calvinismo que conheci nos anos 1990 alimentava a expectativa de que as denominações presbiterianas se abrissem cada vez mais à inserção das mulheres nas funções de liderança e de reflexão teológica das comunidades locais, em nada se assemelhando a essa matriz conservadora e dogmática de setores específicos do protestantismo brasileiro. Nos púlpitos das igrejas presbiterianas do Rio de Janeiro (RJ), a presença de seminaristas, missionárias, presidentes de Sociedades Internas, entre outras, não apenas se conectava, de certa forma, ao modo como aquela geração percebia a mensagem da Reforma (*ecclesia reformata et semper reformanda est*), principalmente no que concerne à temática de gênero, como também suscitava, em meio aos anseios por renovação teológica (e conscientização ecológica), no contexto da redemocratização, uma leitura crítica da obra do reformador João Calvino.

No entanto, é possível que o bloqueio de circulação de “capital teológico” não tenha facilitado, no meio brasileiro, o desenvolvimento de uma teologia pós-metafísica (SOUZA, 2017). E isso, no que diz respeito ao calvinismo brasileiro, só pode ser compreendido contra o pano de fundo de uma rede de articulações contingentes (e não necessárias), segundo as atuais teorias antiessencialistas do discurso (Judith Butler e Ernesto Laclau, para citar dois autores significativos em Žižek *et al.* (2000). Isto é, os protestantes liberais e ecumênicos perderam a luta pela hegemonia, no sentido gramsciano do termo.

Finalizando, a guinada teológica “à direita” nos últimos 20 anos, concomitantemente à “standardização” do campo religioso brasileiro, não pode ser classificada como um fenômeno meramente reativo (BURITY, 2016, 2018; SOUZA, 2017). Deve-se analisá-la, sincrônica ou diacronicamente, por meio da compreensão de uma rede de articulações contingentes (e não necessárias) (SOUZA, 2019), em um contexto religioso marcado pela “demonização”, entre parcela significativa dos evangélicos, de um inimigo a ser combatido (não apenas o “protestantismo liberal e ecumênico”, mas também e, fundamentalmente, as fantasmáticas noções de “marxismo cultural” e “ideologia de gênero”).

Esse conceito contemporâneo (e pseudoteológico) de “cosmovisão cristã” não somente se constitui em um erro de compreensão do processo histórico como implica uma fetichização contemporânea da “crença”, que passa a funcionar como esse grande “Outro virtual” que crê, que compartilha os mesmos pressupostos religiosos, ainda que nenhum indivíduo empírico, de fato, creia, em termos absolutos, nesse conjunto de princípios religiosos. Nenhum cristão compartilha o mesmo e único conjunto de percepções acerca do mundo e da sociedade como um todo, para ir ao extremo.

## Considerações Finais

Em termos pós-estruturalistas, a diversificação presente no núcleo da identidade reformada consiste em um problema teológico na medida em que, entre os calvinistas brasileiros, o atual recrudescimento das práticas discursivas neoconservadoras (e fundamentalistas), além de se basear em uma leitura seletiva da tradição, se vincula, de um lado, aos desenvolvimentos posteriores das múltiplas visões reformadas

(e autorreferenciais) de mundo e, de outro, a uma incompreensão, no contexto da sociedade brasileira, com relação aos processos dialéticos de secularização (e dessecularização). Ao que parece, uma análise crítica desse campo religioso de articulação pode ser realizada, de maneira profundamente interdisciplinar, tanto pela decomposição dos elementos teológicos mobilizados pelos atores no cenário de uma esfera discursiva marcada por não poucas lutas e contradições quanto por meio da crítica radical de sua “coerência interna”, com a indicação de uma plausível alternativa teológica à autorreferencialidade reformada.

Ao longo deste breve ensaio, trabalhou-se essa relação de maneira interdisciplinar, tendo como referência, à luz do resgate de noções teológicas de correlação e liberdade de exame, aspectos relevantes da realidade brasileira. No que diz respeito à configuração ideológica que se tornou hegemônica, destacam-se: (a) uma apropriação seletiva do pensamento reformado por parte de comunidades sem referências teológicas claras; (b) o reforço da dimensão não dialógica e dogmática do calvinismo, no quadro de uma articulação político-ideológica bastante específica: neoconservadora e antiecumênica.

## Referências

- AGAMBEN, G. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. p. 153.
- AGAMBEN, G. *O uso dos corpos*. São Paulo: Boitempo, 2017.
- ALTMANN, W. *Lutero e libertação*. São Paulo: Ática, 1994.
- ALVES, R. *Protestantismo e repressão*. São Paulo: Ática, 1979.
- ALVES, R. *Dogmatismo e tolerância*. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.
- ARMSTRONG, K. *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no Islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BARTH, K. *Introdução à Teologia Evangélica*. São Leopoldo: Sinodal, 1996. p. 87.
- BERGER, P. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.
- BIÉLER, A. *O pensamento econômico e social de Calvino*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1990.
- BIÉLER, A. *A força oculta dos protestantes*. São Paulo: Cultura Cristã, 1999.
- BOFF, L. *Fundamentalismo: a globalização e o futuro da humanidade*. Rio de Janeiro: Sextante, 2002. p. 25.
- BONHOEFFER, D. *Resistência e submissão: cartas e anotações escritas na prisão*. São Leopoldo: Sinodal, 2003. p. 488.
- BORRADORI, G. *Filosofia em tempo de terror: diálogos com Jürgen Habermas e Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- BRAATEN, C. E.; JENSON, R. W. (ed.). *Dogmática cristã*. São Leopoldo: Sinodal, 1990. v.1, p. 84.
- BURITY, J. *Fé na revolução: protestantismo e o discurso revolucionário brasileiro (1961-1964)*. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2011.
- BURITY, J. Ainda uma chance para o “princípio protestante”? Sobre fé, ideologia e muitas histórias pelo meio... e nas margens. In: REBLIN, I.; VON SINNER, R. (org.). *Reforma: tradição e transformação*. São Leopoldo: Sinodal, 2016. p. 69-92.
- BURITY, J. A onda conservadora na política brasileira traz o fundamentalismo ao poder? In: ALMEIDA, R.; TONIOL, R. (org.). *Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos: análises conjunturais*. Campinas: Editora da Unicamp, 2018. p. 15-64.
- CALVANI, C. E. B. Protestantismo liberal, ecumênico, revolucionário e pluralista no Brasil: um projeto que ainda não se extinguiu. *Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, v. 13, n. 40, p. 1896-1929, 2015. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P2175-5841.2015v13n40p1896/9041>. Acesso em: 31 jan. 2020.
- CALVINO, J. *As Institutas ou Tratado da Religião Cristã*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1985. 4v.

- CALVINO, J. *As institutas*: edição especial com notas para estudo e pesquisa. São Paulo: Cultura Cristã, 2002. p. 77.
- CALVINO, J. *A instituição da religião cristã*. São Paulo: EdUnesp, 2009a. Tomo 2, livros 3 e 4, p. 614.
- CALVINO, J. *Pastorais*. São Paulo: Editora Fiel, 2009b.
- CAMPOS, L. S. A Reforma 500 anos depois de Calvino. [Entrevista concedida a] Márcia Junges. *IHU On-Line*, ano IX, n. 316, p. 12-18, 2009. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao316.pdf>. Acesso em 18 out. 2019.
- CAMPOS, L. S. Protestantismo de missão no Brasil, cidadania e liberdade religiosa. *Educação e Linguagem*, v. 17, n. 1, p. 76-116, 2014. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/EL/article/view/5493/4510>. Acesso em: 30 jan. 2020.
- CASTRO, A. *A sedução da imaginação terminal*: uma análise das práticas discursivas do fundamentalismo americano. Rio de Janeiro: IERSAL, 2003. p. 84.
- CAVALCANTE, R. Teologia Protestante brasileira: as “luzes” e as “sombras” de um discurso paradoxal do sagrado. In: LEONEL FERREIRA, J. C. *Novas perspectivas sobre o protestantismo brasileiro*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009. cap. 2, p. 47-92.
- CAVALCANTE, R. *A cidade e o gueto*: introdução a uma teologia pública protestante e o desafio do neofundamentalismo evangélico no Brasil. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.
- CRITICADO por apoiar criacionismo, novo presidente da Capes diz em nota que defende ‘liberdade de cátedra’. *G1*, 30 jan. 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/educacao/noticia/2020/01/30/novo-presidente-da-capes-diz-que-vai-priorizar-solucoes-de-problemas-nacionais-em-sua-gestao.ghtml>. Acesso em: 31 jan. 2020.
- DERRIDA, J. Fé e saber: as duas fontes da “religião” nos limites da simples razão. In: VATTIMO, G.; DERRIDA, J. (org.). *A Religião*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000. p. 11-90.
- DUARTE, et al. Família, reprodução e ethos religioso: subjetivismo e naturalismo como valores estruturantes. In: DUARTE, L. F. D. et al. (org.). *Família e religião*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2006. p. 15-49.
- DURANT, W. *A reforma*: história da civilização européia de Wyclif a Calvino: 1300-1564. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- EAGLETON, T. *O debate sobre Deus*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.
- FERNANDES SILVA, C. *Despentecostalização*: um estudo sobre mudanças sócio-religiosas na Igreja Cristã Nova Vida. 2017. 278 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.
- FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 1987.
- FRASER, N. Los usos y abusos de las teorías francesas del discurso para la política feminista. *Diferencia(s): Revista de Teoría Social Contemporánea*, v.1, n. 1, p. 179-199, 2015. Disponible en: <http://www.revista.diferencias.com.ar/index.php/diferencias/article/view/30/10>. Acceso en: 5 mayo 2016.
- GAUCHET, M. *A democracia contra ela mesma*. Radical Livros, 2009. p. 55-65.
- GIBELLINI, R. *A Teologia do século XX*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- GOUVÊA, R. *Paixão pelo Paradoxo*: uma introdução a Kierkegaard. São Paulo: Novo Século, 2000.
- GOUVÊA, R. *A Piedade Pervertida*. São Paulo: Grapho Editores, 2006.
- JOHNSON, P. *História do Cristianismo*. Rio de Janeiro: Imago, 2001.
- LACLAU, E.; MOUFFE, C. *Hegemonia e estratégia socialista*. São Paulo: Intermeios, 2015.
- LE BLANC, C. *Kierkegaard*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003. p. 45.
- LIBANIO, J. B.; MURAD, A. *Introdução à teologia*: perfil, enfoques, tarefas. São Paulo: Loyola, 1996.
- MACHADO, M. D. Identidade, globalização e secularização. In: LISZT, V. (org.). *Identidade e globalização*. Rio de Janeiro: Record, 2009. p. 173-204.
- McGRATH, A. *A vida de João Calvino*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004. p. 215
- McGRATH, A. *Teologia sistemática, histórica e filosófica*: uma introdução à teologia cristã. São Paulo: Shedd Publicações, 2005.

- MENDONÇA, A. G. Ciência(s) da Religião: teoria e pós-graduação no Brasil. In: TEIXEIRA, F. (org.). *A(s) Ciências da Religião no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 2001. p. 103-150.
- MENDONÇA, A. G. Protestantismo brasileiro, uma breve interpretação histórica. In: SOUZA, B. M.; MARTINHO, L. M. (org.). *Sociologia da Religião e mudança social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 49-79.
- MENDONÇA, A. G. O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. *Revista USP*, n. 67, p. 48-67, 2005. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13455/15273> Acesso em: 30 jan. 2020.
- MENDONÇA, A. G.; VELASQUES FILHO, P. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 2002.
- MOLTMANN, J. *Trindade e Reino de Deus: uma contribuição para a teologia*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- MONTERO, P. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos: Cebrap*, n. 74, p. 47-65, 2006. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-33002006000100004&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002006000100004&lng=en&nrm=iso). Acesso em 12 jun. 2011.
- PAIXAO JUNIOR, V. *A era do trovão: poder e repressão na Igreja Presbiteriana do Brasil no período da ditadura militar (1966-1978)*. 2000. 262 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2000.
- PAIXAO JUNIOR, V. Poder, memória e repressão: a Igreja Presbiteriana do Brasil no período da ditadura militar (1966-1978). *RIDH: Revista Interdisciplinar de Direitos Humanos*, v. 2, n. 2, p. 20-40, 2014. Disponível em: <https://www3.faac.unesp.br/ridh/index.php/ridh/article/view/174/90>. Acesso em: 30 jan. 2020.
- PANI, G. As ‘mulheres diácono’ na era apostólica e subapostólica. *IHU ON-LINE*, São Leopoldo, 25 de Agosto de 2017, Disponível em: [http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/571017-as-mulheres-diacono-na-era-apostolica-e-subapostolica-artigo-de-giancarlo-pani?fbclid=IwAR1uhrgrn5oPry\\_46Xq90tluU9N2iS8vOd4CdbMRXHT2e2zDTm-ti-w-hKo](http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/571017-as-mulheres-diacono-na-era-apostolica-e-subapostolica-artigo-de-giancarlo-pani?fbclid=IwAR1uhrgrn5oPry_46Xq90tluU9N2iS8vOd4CdbMRXHT2e2zDTm-ti-w-hKo). Acesso em: 10 nov. 2019.
- PIERUCCI, A. F. *O Desencantamento do mundo*. São Paulo: Editora 34, 2003.
- PIERUCCI, A. F. Calvino, 500. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 12 jul. 2009. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1207200904.htm>. Acesso em: 10 nov. 2019.
- REBLIN, I.; VON SINNER, R. (org.). *Reforma: tradição e transformação*. São Leopoldo: Sinodal, 2016.
- SILVA, H. *A era do furacão: história contemporânea da Igreja Presbiteriana do Brasil: 1959-1966*. 1996. 183 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 1996.
- SILVESTRE, A. *Calvino: o potencial revolucionário de um pensamento*. São Paulo: Editora Vida, 2009.
- SOUZA, R. *Discursos e práticas fundamentalistas na Igreja Presbiteriana do Brasil (2002-2008): uma análise da pretensa posição de equidistância dos extremos fundamentalistas e liberais*. 2009. 142 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2009. Disponível em: [http://tede.metodista.br/jspui/bitstream/tede/493/1/Robson\\_Costa\\_Souza.pdf](http://tede.metodista.br/jspui/bitstream/tede/493/1/Robson_Costa_Souza.pdf). Acesso em: 10 nov. 2019.
- SOUZA, R. *Mulheres evangélicas e práticas religiosas: uma análise comparativa na perspectiva de gênero*. 2013. 189 f. Tese (Doutorado em Serviço Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013. Disponível em: <https://minerva.ufrj.br/>. Acesso em: 19 nov. 2013.
- SOUZA, R. Pós-estruturalismo e religião: as novas possibilidades analíticas nos estudos sobre as relações sociais de gênero. *Mandrágora*, v. 21, n. 1, p. 207-236, 2015. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/MA/article/view/6007/5062>. Acesso em: 13 jun. 2016.
- SOUZA, R. Religião, gênero e pluralismo: uma análise acerca da condição feminina no protestantismo brasileiro. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 41., 2017, Caxambu. *Anais [...]*. Caxambu: Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, 2017. Disponível em: <http://www.anpocs.com/index.php/papers-40-encontro-2/gt-30/gt24-18/10828-religiao-genero-e-pluralismo-uma-analise-acerca-da-condicao-feminina-no-protestantismo-brasileiro/file>. Acesso em: 30 nov. 2017.
- SOUZA, R. *Gênero e ideologia entre evangélicos brasileiros*. São Paulo: Intermeios, 2019.
- TERRIN, A. N. *O Sagrado off limits*. São Paulo: Loyola, 1998. p. 53.

- TILLICH, P. *A Era Protestante*. São Bernardo do Campo: Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1992.
- TILLICH, P. *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*. São Paulo: ASTE, 1999.
- TILLICH, P. *História do pensamento cristão*. São Paulo: ASTE, 2000.
- TILLICH, P. *Teologia sistemática*. São Leopoldo: Sinodal, 2014. p. 77.
- VAN DER KOOI, C. Calvin, modern calvinism, and civil society: the appropriation of a heritage, with particular reference to the low countries. In: BACKUS, I.; BENEDICT, P. *Calvin and his influence: 1509-2009*. New York: Oxford University Press, 2011. cap. 13, p. 267-281.
- VAN DER WALL, E. The dutch enlightenment and distant Calvin. In: BACKUS, I.; BENEDICT, P. *Calvin and his influence: 1509-2009*. New York: Oxford University Press, 2011. cap. 10, p. 202-223.
- WEBER, M. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 178.
- WETERMAN, D. Pastor "desafia" fiel a assinarem apoio a partido de Bolsonaro, em meio ao culto. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 28 jan. 2020. Disponível em: <https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,pastor-desafia-fieis-a-assinarem-apoio-a-partido-de-bolsonaro-em-meio-a-culto,70003176096>. Acesso em: 31 jan. 2020.
- WILLAIME, J. *Sociologia das religiões*. São Paulo: Editora Unesp, 2012. p. 155.
- ŽIŽEK, S. *A marioneta e o anão: o cristianismo: entre perversão e subversão*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2006. p. 156.
- ŽIŽEK, S. *A monstruosidade de Cristo: paradoxo ou dialética*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2008.
- ŽIŽEK, S. *Em defesa das causas perdidas*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- ŽIŽEK, S. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 57- 621
- ŽIŽEK, S. *O absoluto frágil: ou Por que vale a pena lutar pelo legado cristão?* São Paulo: Boitempo, 2015. p. 97.
- ŽIŽEK, S. *et al. Contingency, hegemony, universality*. London: Verso Books, 2000.

Como citar este artigo/How to cite this article

SOUZA, R. C. A tradição calvinista é intolerante? Uma breve contribuição à análise crítica da autorreferencialidade reformada. *Reflexão*, v. 45, e204792, 2020. <https://doi.org/10.24220/2447-6803v45e2020a4792>