

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO NORTE FLUMINENSE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA POLÍTICA

Daniely Montenegro Rainha

Individualismo, secularização e "reencantamento": uma perspectiva sociológica sobre algumas dimensões do cristianismo protestante

Campos dos Goytacazes
2026
Daniely Montenegro Rainha

Individualismo, secularização e "reencantamento": uma perspectiva sociológica sobre algumas dimensões do cristianismo protestante

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política da Universidade Estadual do Norte Fluminense como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Sociologia Política.

Orientadora: Dra.ª Wania Amélia Belchior Mesquita

Campos dos Goytacazes

2026

FICHA CATALOGRÁFICA
UENF - Bibliotecas
Elaborada com os dados fornecidos pela autora.

R156 Rainha, Daniely Montenegro.

"Individualismo, secularização e "reencantamento" : uma perspectiva sociológica sobre algumas dimensões do cristianismo protestante". / Daniely Montenegro Rainha. - Campos dos Goytacazes, RJ, 2026.

89 f. : il.
Inclui bibliografia.

Dissertação (Mestrado em Sociologia Política) - Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Centro de Ciências do Homem, 2026.
Orientadora: Wania Amelia Belchior Mesquita.

1. Teoria sociológica. 2. Religião. 3. Modernidade. 4. Individualismo. 5. Pentecostalismo. I. Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro. II. Título.

CDD - 320

Daniely Montenegro Rainha

Individualismo, secularização e "reencantamento": uma perspectiva sociológica sobre algumas dimensões do cristianismo protestante

O presente trabalho em nível de mestrado foi avaliado e aprovado, em 10 de janeiro de 2026, pela banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Documento assinado digitalmente
gov.br
WANIA AMELIA BELCHIOR MESQUITA
Data: 29/04/2026 21:26:30-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

_____

Profa. Wania Amélia Belchior Mesquita (orientadora)
Universidade Estadual do Norte Fluminense

Documento assinado digitalmente
gov.br
ROBERTO DUTRA TORRES JUNIOR
Data: 30/04/2026 09:49:45-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

_____

Prof. Roberto Dutra Torres Junior
Universidade Estadual do Norte Fluminense

Documento assinado digitalmente
gov.br
DAVID MACIEL DE MELLO NETO
Data: 03/05/2026 13:02:51-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

_____

Prof. David Maciel de Mello Neto
Universidade Estadual do Norte Fluminense

Documento assinado digitalmente
gov.br
MARCELO DA COSTA MACIEL
Data: 03/05/2026 19:14:44-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

_____

Prof.Marcelo da Costa Maciel
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Certificamos que esta é a versão original e final do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de mestre em sociologia política.

Documento assinado digitalmente
gov.br
DAVID MACIEL DE MELLO NETO
Data: 03/05/2026 13:01:39-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Coordenação do Programa de Pós-Graduação

Documento assinado digitalmente
gov.br
WANIA AMELIA BELCHIOR MESQUITA
Data: 29/04/2026 21:28:46-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Profa, Wania Amelia Belchior Mesquita
Orientador(a)

Campos dos Goytacazes, 2026

Em memória de Andressa Montenegro, minha mãe.

“*You're my unsung hero, and I sing this song for you*”

AGRADECIMENTOS

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo financiamento deste trabalho.

À professora Wania Mesquita, minha profunda gratidão por orientar este trabalho e por conceder todo apoio do mundo a mim e aos meus irmãos no momento mais trágico da nossa vida. Ao professor David Maciel, muito obrigada pela co-orientação generosa e não oficial durante o primeiro ano da pesquisa, a qual foi essencial para que este trabalho conseguisse tomar rumo. Incluo aqui também minha gratidão à profª Drª Simone Silva, minha orientadora da graduação em Ciências Sociais, que gentilmente estendeu seu apoio, torcida e parceria durante o mestrado.

Aos professores Carlos Eduardo Sell, Marcelo Maciel e Roberto Dutra, os quais compuseram a banca de avaliação do meu projeto, pelas críticas e sugestões tão preciosas, as quais foram de fundamental importância para a realização da segunda etapa desta pesquisa.

Ju, minha amiga, sobrevivemos!!! Muito obrigada por me oferecer sua preciosa amizade, bem como por todo seu carinho, preocupação e incentivo. Quero viver pra ver você voar muito alto, porque você merece. Rafa, meu irmão baiano favorito, conhecer você foi um dos melhores presentes que ganhei nesses dois anos. Eu já era grata demais da conta a você por sua amizade, parceria e por sempre ouvir pacientemente as minhas loucuras. Mas agora não tenho palavras para agradecer por ter permanecido ao meu lado, parágrafo por parágrafo, até que este trabalho fosse finalizado. Minha gratidão eterna :)

Bruna Tavares, querida, dedico um parágrafo de gratidão exclusivamente a você por, além de tantas outras coisas (e palavras!), se oferecer para revisar voluntariamente a versão final deste trabalho, com o mesmo primor de tudo o que faz. Você é um anjo! Obrigada de todo coração!

O trabalho da futura socióloga que vos escreve só se tornou possível graças à contribuição de umas senhorinhas assembleianas arretadas da cidadezinha de Cachoeiro de Itapemirim (ES): minha avó Laura e minhas tias Dáurea, Ruth, Luzia, Rayra, Ivanete e Marina. Muito obrigada pelas palavras de incentivo, pelo apoio financeiro, pelas adoráveis conversas de fim de tarde – regadas a café, bolo e

risadas – e por sempre se lembrarem de mim nas reuniões de oração às seis da manhã e às três da tarde.

Mãezinha, minha luz e amor da minha vida, quem sabe nosso Deus te conte que deu tudo certo!!! Conseguimos concluir a dissertação e passamos para o doutorado!!! Obrigada por lutar até o fim, com todas as tuas forças, para que isso se tornasse possível. Tudo o que eu mais admiro e tento ser na vida é o que cresci vendo na senhora e no papai. Vocês dois são meus maiores exemplos de generosidade, valentia e persistência, e eu tenho um orgulho danado na nossa história (Ah, pai, obrigada também pelos livros). Débora, Isabela e Isac, meus amados irmãos, que sorte a minha crescer ao lado de pessoas tão criativas, engraçadas, amorosas e geniais. Obrigada por suportarem os meus surtos e por nunca me deixarem faltar o amor.

Por fim, profanando o caráter de cientificidade deste meu trabalho, dirijo agora minhas palavras a Ti, Eterno. Aos trancos e barrancos, cá estamos nós novamente. Eu espero que, no fim da história, nós possamos nos encontrar e conversar sobre o que pensas a respeito disso tudo e de tantas outras coisas da vida.

A miséria é realmente grande e, no entanto, ando muitas vezes à noite, quando o dia que deixo para trás já se perdeu nas profundidades, com passos leves, ao longo da cerca de arame farpado, e então [...] sempre jorra de meu coração o seguinte sentimento: a vida é algo de esplêndido e grandioso, temos que construir mais tarde um mundo inteiramente novo – e a cada novo crime e a cada nova atrocidade temos que opor um novo tantinho de amor que temos que conquistar em nós mesmos. Podemos em verdade sofrer, mas não podemos aniquilar-nos com isso. E se sobrevivermos incólumes a este tempo, incólumes de corpo e de alma, mas sobretudo de alma, sem amargura, sem ódio, então, teremos, depois da guerra, também o direito de falar. (Etty Hillesum)

RESUMO

Este trabalho se propõe a investigar a teologia arminiana, fundamento doutrinário ao qual se filiam, majoritariamente, as igrejas evangélicas pentecostais e neopentecostais brasileiras. O objetivo da análise consiste em averiguar se é possível traçar uma relação – em termos de afinidades eletivas – entre os fundamentos da teologia arminiana e alguns dos elementos característicos do pensamento e da sociedade modernos. Especialmente, buscamos compreender e explicar o que a tendência de crescimento dos segmentos pentecostais arminianos, em contraste com o enfraquecimento em termos estatísticos das igrejas protestantes históricas de linha calvinista, nos diz a respeito da capacidade de adaptação de ambas as vertentes religiosas aos anseios e às angústias dos sujeitos da sociedade contemporânea. A metodologia de investigação se baseou na pesquisa qualitativa e na análise de conteúdo. Os resultados obtidos nos permitem afirmar que a doutrina teológica arminiana pode ser considerada mais "ajustável", em alguns sentidos específicos, à sociedade moderna, em especial, ao primado do individualismo moral e aos fenômenos da secularização e da individualização da experiência religiosa.

Palavras-chave: religião; pentecostalismo; modernidade; secularização; individualismo; crescimento evangélico

ABSTRACT

This study aims to investigate Arminian theology, the doctrinal foundation to which the majority of Brazilian Pentecostal and Neo-Pentecostal evangelical churches adhere. Its central objective is to assess whether a relationship — conceptualized in terms of elective affinities — can be identified between the theological foundations of Arminianism and key features of modern thought and modern society. More specifically, this study seeks to understand and explain what the growth trend of Arminian Pentecostal segments, in contrast to the statistical weakening of historical Calvinist Protestant churches, reveals about the adaptive capacity of both religious religious traditions in responding to the aspirations and anxieties of individuals in contemporary society. This study employs qualitative research and content analysis as its methodological approach. The results indicate that Arminian theological doctrine may be considered more “adaptable,” in specific respects, to modern society—particularly regarding the primacy of moral individualism and the phenomena of secularization and the individualization of religious experience.

Keywords: religion; pentecostalism; modernity; secularization; individualism; evangelical growth.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – As obras de Armínio 28
Figura 2 – Esquema da relação entre moral puritana e racionalismo de dominação do mundo 42
Figura 3 – Ranking dos 10 termos mais recorrentes no texto destacado 69
Figura 4 – Os 10 termos mais recorrentes no texto destacado 69
Figura 5 – Número de ocorrências dos termos de interesse 70

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO **16**
Metodologia 26
CAPÍTULO I – A SOCIEDADE MODERNA E OS TRAÇOS QUE NOS INTERESSAM **32**
1.1 Individualismo, individualização reflexiva e espírito crítico 32
1.2 Desencantamento e racionalismo de dominação do mundo 40
1.3 Secularização 45
1.4 Modernidades múltiplas e modernidade brasileira 48
1.5 Uma pós-modernidade? 49
CAPÍTULO II – A REFORMA PROTESTANTE E OS CRISTIANISMOS DELA DECORRENTES **54**
2.1 A tal da Reforma 54
2.2 Arminianismo *versus* calvinismo 56
2.3 John Wesley e a vitória do arminianismo 56
2.4 As origens norte-americanas do nosso pentecostalismo 59
2.5 Do pentecostalismo clássico ao neopentecostalismo 61
CAPÍTULO III – DOIS DIAGNÓSTICOS PROMOVIDOS PELA SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO ACERCA DO FENÔMENO RELIGIOSO NA CONTEMPORANEIDADE **64**
CAPÍTULO IV: AS OBRAS DE ARMÍNIO E A SOTERIOLOGIA ARMINIANA **69**
CONCLUSÃO – TEOLOGIA ARMINIANA, AUTONOMIA DO SUJEITO PENSANTE E ALGUMAS ESPECULAÇÕES A RESPEITO DE SUA RELAÇÃO COM O CRESCIMENTO EVANGÉLICO NO BRASIL ATUAL **78**
REFERÊNCIAS **82**
APÊNDICE A – DAS ALEGRIAS E TORMENTOS DE UMA (RELIGIOSA) SOCIÓLOGA DA RELIGIÃO **86**

INTRODUÇÃO

É possível identificar entre os pais fundadores da sociologia o entendimento comum de que o cristianismo protestante é marcado por um caráter individualista. O individualismo, por sua vez, consiste num atributo amplamente citado nos trabalhos sociológicos a respeito das características da sociedade moderna. As divergências, entretanto, residem na relação que cada um desses autores estabelecem entre tal sistema religioso e a estrutura social de maneira abrangente. Antes de apresentarmos suas respectivas abordagens a respeito da temática em questão, vejamos sumariamente no que consiste o conceito de individualismo moral e como ele se insere no pensamento moderno.

Em síntese, o individualismo diz respeito ao ideal moderno que estabelece como primazia a igualdade e a inviolabilidade da dignidade e dos direitos da pessoa humana. Enquanto corrente filosófica, ele surgiu no século XVIII, sobretudo com as obras de Rousseau e Kant. Há autores, no entanto, que encontram já nos fundamentos doutrinários do cristianismo primitivo as sementes que o permitiram germinar[1] (DURKHEIM, 2017; FERRY, 2012).

É importante destacar que o individualismo moral não se confunde com egoísmo ou utilitarismo[2]. Pelo contrário,

> Longe de fazer do interesse pessoal o objetivo da conduta, ele [o individualismo moral] enxerga em qualquer motivação pessoal a fonte do mal. Segundo Kant, estou certo de bem agir apenas quando os motivos que me movem se ligam não às circunstâncias particulares em que me encontro, mas à minha qualidade de homem *in abstracto*." (DURKHEIM, 2017, p. 43)

---

[1] No capítulo 1 desta dissertação, nos dedicamos a apresentar de maneira detalhada o processo de desenvolvimento do ideal do individualismo, desde suas origens cristãs. Por ora, basta lembrarmos que, tal como afirmou Luc Ferry (2012), o mundo grego era aristocrático, e, segundo o pensamento então vigente, os indivíduos dotados das características consideradas superiores deviam *por natureza* governar sobre os "inferiores". Nesse contexto, o cristianismo vai inovar ao trazer a noção de que a humanidade é fundamentalmente uma e que os homens são iguais em dignidade.

[2] No que se refere ao termo "utilitarismo", este se refere ao movimento da filosofia inglesa dos séculos XVIII e XIX, o qual remonta ao filósofo Jeremy Bentham, e que exerceu profunda influência sobre a economia até o século XX. De acordo com o Bentham, "a ação humana é governada pelos ditames da dor e do prazer" (HANS; KNÖBL, 2017, p. 42). A partir de tal afirmação, ele concluiu o princípio ético o qual defende que a qualidade moral da ação humana se fundamenta na medida exata de sua contribuição para a felicidade e para a utilidade dos indivíduos em coletividade. Antes mesmo de Bentham, John Locke e Adam Smith enxergavam na ação utilitarista um valor positivo. Segundo eles, a ação humana voltada para a maximização da utilidade é pertinente na medida em que seja "direcionada para o reino da troca de *commodities* do comércio" (*ibid*, p.45), uma vez que, em tais relações, as ações dos indivíduos possibilitam a vantagem mútua de todos os sujeitos envolvidos.

Além disso, tal conceito se insere no projeto moderno mais abrangente de confrontação às cosmologias holistas antigas. Segundo estas, o todo – seja o *cosmos* harmonioso e ordenado dos gregos, seja a visão da divindade judaico-cristã – se sobrepunha sobre os indivíduos, servindo de base para a ética e para a moral. Com a revolução científica e o consequente desmoronamento da visão grega de um universo acabado, fechado e hierarquizado, por um lado, e a revisão das visões e da autoridade religiosas, por outro, o homem e sua vontade – desde que se voltasse para o bem comum, e não para interesses particulares – foram eleitos como a única fonte possível para se recorrer na empreitada de elaborar os princípios necessários para a construção de uma nova ordem.

Feita essa breve apresentação a respeito do conceito de individualismo, vejamos agora como cada um dos pais fundadores da sociologia o relacionam ao protestantismo. A começar por Karl Marx, segundo o qual o cistianismo protestante e seu "culto do homem abstrato" consiste na forma mais adequada de religião para a sociedade produtora de mercadorias (MARX, 1999, p. 101). A partir da concepção materialista da história desenvolvida por Marx, no entanto, subentende-se que tal caráter seria um reflexo da sociedade e um resultado das condições materiais. Isso porque, para ele, a estrutura básica da sociedade repousa sobre as forças produtivas e sobre as relações de produção.

> Ao contrário da filosofia alemã, que desce do céu para a terra, aqui é a terra que sobe ao céu. (...) Assim, a moral, a religião, a metafísica e todo restante da ideologia, bem como as formas de consciência a elas correspondentes, perdem logo toda a aparência de autonomia. Não tem história (...), são os homens que, desenvolvendo sua produção material e suas relações materiais, transformam seu pensamento e também os produtos de seu pensamento (MARX, 2001, p. 19-20).

Émile Durkheim, por sua vez, apresenta o tópico do individualismo protestante como uma questão de consciência coletiva e integração social. Em *O Suicídio* (2000), Durkheim traça uma relação entre taxas de suicídio e denominações religiosas. O autor constata que países majoritariamente protestantes, quando comparados a países de maioria católica, apresentam taxas de suicício superiores. Para ele, isso se explica por um nível menor de integração das igrejas protestantes em relação às católicas. Vejamos por partes.

Segundo Durkheim, a principal diferença entre o catolicismo e o protestantismo consiste em que este último "admite o livre exame em proporção bem

mais ampla que o primeiro" (DURKHEIM, 2000, p. 186), e isso devido a causas que remontam às origens da Reforma. Durkheim afirma que, a partir do momento em que a Bíblia é colocada nas mãos dos protestantes para a análise autônoma de cada indivíduo, estes se tornam "autores de sua crença".

Seguindo essa lógica, a maior propensão ao suicídio deve estar ligada ao espírito de livre exame dos protestantes. O livre exame, por sua vez, só se desenvolve "quando um certo número de ideias (...), até então suficientes para dirigir a conduta, perde sua eficácia (DURKHEIM, 2000, p. 186). Durkheim conclui afirmando que a reflexão individual mais acentuada entre os protestantes faz com que estes compartilhem menos crenças e práticas comuns, produzindo uma integração social mais fragilizada.

Como pudemos perceber, segundo Marx, a relação entre individualismo moral e cristianismo protestante consiste em um reflexo do individualismo geral da sociedade sobre tal forma religiosa, fruto do estabelecimento da sociedade de produção capitalista[3]. De acordo com Durkheim, por outro lado, tal relação se explica por características próprias do protestantismo que fragilizam a consciência coletiva dos indivíduos e, consequentemente, sua integração social. A partir de agora, trilharemos o caminho teórico de Weber, que enxerga em elementos teológicos de um segmento específico do cristianismo reformado uma fonte privilegiada para compreensão da racionalidade ocidental moderna: o conceito de vocação e a doutrina da predestinação. De modo a atingir nossos propósitos argumentativos, no entanto, nos restringiremos à exposição do segundo elemento.

De acordo com Weber, a doutrina da predestinação consiste no "fundamento dogmático da moralidade puritana no sentido de uma conduta de vida ética e metodicamente racionalizada" (WEBER, 2004, p. 114). Mas, no que consiste tal doutrina? Vejamos alguns trechos da Confissão de Westminster, citada pelo próprio Weber (2004, p. 91-92).

> Capítulo IX (da livre vontade), n° 3: O homem, por sua queda no estado de pecado, perdeu por inteiro toda a capacidade de sua vontade para qualquer bem espiritual que o leve à salvação.
>
> Capítulo III (do decreto eterno de Deus), n°3: Por decreto de Deus, para a manifestação de Sua glória, alguns homens são

[3] Sobre essa questão, Max Weber também era a favor de uma explicação econômica da história. Seu ponto de discordância em relação a Karl Marx, no entanto, residia no momento em que a interpretação econômica da história é encarada como o denominador comum para a explicação da realidade histórica e que os elementos econômicos são eleitos como os fatores causais decisivos (WEBER, 1999, p. 84-86).

> predestinados (*predestinated*) à vida eterna, e outros preordenados (*foreordinated*) à morte eterna.
>
> Capítulo X (da vocação eficaz), n° 1: Todos aqueles que Deus predestinou à vida, e somente esses, aprouve-Lhe chamá-los eficazmente (...), renovando-lhes a vontade e, por Sua onipotência, determinando-os para o que é bom (...).

Em resumo, tendo por fundamento a teoria de que os "eleitos" já seriam previamente selecionados por Deus, de maneira independente dos esforços individuais, tal doutrina condenou radicalmente todas as formas eclesiástico-sacramentais de se buscar a salvação, resultando no estopim do processo histórico o qual Weber denominou "desencantamento do mundo": a atitude de rejeição em relação aos meios mágicos de salvação (WEBER, 2004*,* p. 96).

Segundo o autor, tal atitude rompia radicalmente não somente com a religiosidade católica tradicional, mas também com o próprio luteranismo, que, apesar de consistir na origem teológica reformada da valorização moral do trabalho intramundano enquanto vocação religiosa, "não quis extirpar esse último resquício de magia sacramental" (WEBER, 2004, p. 220). A respeito disso, Pierucci (2001, p. 95) afirma que a reforma protestante operou uma verdadeira revolução ao romper com o padrão "religião *com* magia" que até então imperava no catolicismo medieval, substituindo-o pela fórmula "religião *contra* magia".

Sobre o conceito de magia, Weber (1982) o emprega para designar, num primeiro momento, as formas "primitivas" de religiosidade, as quais buscavam influenciar os espíritos e as divindades de modo a assegurar a segurança e a prosperidade dos indivíduos e da coletividade. Segundo Weber, a religiosidade mágica se relaciona de maneira íntima com a esfera estética, com a criação artística e com a estilização pela tradicionalização, o que se evidenciaria por meio de objetos e processos diversos, tais como

> (...) ídolos, ícones e outros artefatos religiosos; na padronização das formas comprovadas magicamente, o que constitui um primeiro passo na superação do naturalismo por uma fixação de "estilo"; na música, como meio de êxtase, exorcismo ou mágica apotropaica (...). (WEBER, 1982, p. 390)

Posteriormente, a magia é relacionada aos resquícios – ou "sobrevivências", para usar um termo antropológico – materiais, estilizados e padronizados a serem eliminados do culto das religiões de salvação[4], e é encarada como uma forma

[4] Weber as define como as "religiões que prometem aos seus fiéis a libertação do sofrimento" (1982, p. 376). Segundo o autor, as religiões da salvação, ao assumirem o pioneirismo na tentativa de fornecer uma explicação

inferior de religiosidade, uma vez que valoriza a *forma* em detrimento do *significado* dos conteúdos religiosos.

Em *A Magia*, Antônio Flávio Pierucci faz uma interessante distinção entre os conceitos de religião e magia. Nas palavras do autor, “Não se acredita em magia do mesmo modo que se crê numa religião, não se pratica magia do mesmo modo que se segue uma religião” (PIERUCCI, 2001, p. 82). As diferenças, segundo ele, residem sobretudo nas seis características as quais abordarei nos parágrafos que se seguirão.

Em primeiro lugar, a magia visa fins específicos. Os resultados que almeja são limitados, avulsos, e de ordem material e/ou temporal – a boa vida *aqui* e *agora*. Enquanto isso, a religião se preocupa com “a salvação eterna, a paz espiritual, o bem-estar geral” (PIERUCCI, 2001, p. 83). Em segundo lugar, a magia é usada apenas instrumentalmente. Seu ritual consiste em uma ação racional-utilitária, a qual almeja um fim delimitado; não pode, portanto, ser caracterizada como um fim em si mesma, tal como é o caso da prática religiosa.

A terceira diferença reside na relação que se estabelece entre os leigos e os especialistas de ambas as práticas: “a relação do mago com as pessoas que o procuram é uma relação profissional/cliente” (PIERUCCI, 2001, p. 84). Já no caso da religião, as relações são mais duradouras, como por exemplo nas fórmulas pastor/rebanho, sacerdote/fiéis, profeta/seguidores. Em seguida, a magia é associal (ou antissocial). Sua prática ocupa um tópico da vida privada e íntima do indivíduo, e, muitas vezes, pode ser performada sob sigilo. A prática religiosa, por outro lado, tende para a publicização de seus atos.

A quinta diferença se refere ao tipo de relação estabelecida entre os indivíduos e o divino: enquanto o ritual religioso é *serviço* divino, a prática mágica é *coação do* divino. Nos termos implacáveis de Pierucci, “a atitude da magia em relação aos poderes divinos é manipulativa e instrumentalizadora, ao passo que a relação religiosa (...) é de respeito, obediência e veneração” (PIERUCCI, 2001, p. 85).

A sexta e última característica é a seguinte: a magia se diferencia da religião no que se refere à garantia do efeito almejado. Na religião, o pedido do crédulo depende da vontade soberana divina de aceitar ou não sua solicitação, ao passo

---

coerente para o problema da distribuição desigual das fortunas (isto é, dos destinos, da felicidade, e do sofrimento), constituem a origem da concepção racional do mundo.

que, na magia, tudo se resolve tão somente com a execução correta da técnica e da fórmula ritual.

É importante ressaltar que, tal como Pierucci afirma na conclusão do referido texto, magia e religião só podem ser completamente separadas na ordem conceitual; na ordem dos fatos, elas convivem de maneira dinâmica, e da relação dialética que se estabelece entre ambas em cada contexto, podem surgir religiões com variados graus (do extremo mínimo ao máximo) de presença mágica.

Voltando aos efeitos imprevistos da doutrina calvinista sobre a formação da racionalidade moderna, Weber afirmou que aquela não poderia ter outro efeito sobre o estado de espírito senão “um sentimento de solidão interior do indivíduo”, uma vez que este agora se sentia relegado a traçar sozinho sua estrada rumo ao destino fixado” (WEBER, 2004, p. 95), no decorrer do qual ninguém poderia ajudá-lo: nenhum pregador, nenhum sacramento, nenhuma igreja, nenhum deus.

Tal visão culminou na formação de uma religiosidade focalizada unicamente em Deus, e não nos seres humanos, fundamentada em uma visão radicalmente transcendente do divino, o qual escaparia a toda compreensão e acesso humanos. A doutrina da predestinação ainda teve dois outros efeitos práticos sobre a religiosidade calvinista: a eleição das boas obras como os únicos sinais confiáveis para se comprovar o estado de “bem aventurança” dos homens e a rejeição a toda cultura dos sentidos.

> O reformado também queria salvar-se *sola fide*. Entretanto, dado que já na visão de Calvino os simples sentimentos e estados de espírito (...) são enganosos, a fé precisa se comprovar por seus efeitos objetivos a fim de poder servir de base segura para a *certitudo salutis*. (...) [As boas obras] são o meio técnico, não de comprar a bem-aventurança, mas sim: de perder o medo de não tê-la. (WEBER, 2004, p. 103-104).

Nesse ponto, a doutrina calvinista diferia, mais uma vez, do luteranismo, o qual se caracterizava por uma piedade baseada na *unio mystica* com a divindade (WEBER, 2004, p. 102-103), a qual não deixava escapar nem sequer as vivências provenientes da experiência sensível.

> Quando és crente, então agradam a Deus até as atividades físicas, carnais, animais, quer bebas ou comas, quer estejas acordado, ou dormindo, coisas que são meramente corporais e animais (LUTERO *apud* WEBER, 2004, p. 199).

Sobre essa questão, Weber afirma que as religiões de salvação, seja por meio do misticismo, seja por meio do ascetismo, tendem a rejeitar o mundo no

sentido de desprezar e considerar como tabus os valores da beleza, da arte e da estética, do amor erótico, do poder exclusivamente secular e do orgulho exclusivamente mundano (1982, p. 335), considerando-as como idolatria, embelezamento enganoso ou “coisa da criatura”.

Para se salvar de tal estado de coisas, no entanto, enquanto o místico foge do mundo em busca da contemplação do e da integração com o divino (tal como o monge), o asceta nega o mundo permanecendo nele e transformando-o de acordo com os mandamentos divinos, por meio de uma ação metódica e racional nos raios de uma profissão encarada como vocação.

Além do luteranismo, Weber ainda aponta outro segmento protestante reformado o qual divergia do calvinismo puritano: o arminianismo, cuja peculiaridade dogmática consistia na rejeição do dogma da predestinação e da ascese intramundana (WEBER, 2004, p. 200-201). Neste momento, quero que o leitor perceba que minha menção a respeito da diferença entre essas correntes internas do protestantismo não é aleatória. Ela parte do entendimento da significância histórica do luteranismo e do arminianismo para a formação do protestantismo e do evangelicalismo tal como são praticados no Brasil. Peço licença para interromper por um instante a apresentação da teoria de Weber e explicar meu ponto.

Conforme demonstrado por Pierucci (2004), o luteranismo consistiu no segmento protestante pioneiro no Brasil, o qual se instalou entre nós a partir da vinda de imigrantes alemães no século XIX. O autor destaca inclusive que, até meados do século XX, tal segmento “era o maior dos ramos protestantes brasileiros denominados históricos” (PIERUCCI, 2004, p. 23). No que se refere às origens do arminianismo no Brasil, essas remontam ao início da década de 1910, com a vinda de missionários norte-americanos provenientes das igrejas Congregação Cristã (1910) e Assembléia de Deus (1911), iniciando assim o efervescente movimento pentecostal brasileiro (MATOS, 2006).

Sobre este último (o pentecostalismo), Matos afirma que ele representou o fenômeno “mais revolucionário da história do cristianismo no século 20” (MATOS, 2006, p. 24), o qual rompeu com os padrões que até então caracterizavam as igrejas protestantes, e operou reinterpretações na teologia e, consequentemente, no culto e na experiência religiosa. Em linhas gerais, o pentecostalismo é um movimento evangélico que se iniciou nos Estados Unidos no começo do século XX e rapidamente se espalhou pelas Américas. Se caracteriza, além da filiação à teologia

arminiana no que se refere à questão da salvação (rejeição da doutrina da predestinação), por uma ênfase na experiência subjetiva do indivíduo com o divino bem como nas emoções, e por uma interpretação alegórica do corpo bíblico conforme as necessidades contextuais, sem muita consideração pelas regras hermenêuticas ortodoxas (MATOS, 2006, p. 48).

Mais a frente, o leitor compreenderá a razão de minha insistência na diferenciação desses segmentos internos do cristinianismo reformado e como estes se relacionam com a formação particular da identidade evangélica brasileira. Por ora, basta que fixemos em mente a existência da própria diferença em termos de especificidade. Voltemos ao Weber.

De maneira resumida, o protestantismo calvinista, ao valorizar moralmente o sucesso no trabalho profissional enquanto sinal da graça divina e ao legitimar uma conduta de vida intramundana metódica e racionalmente orientada como dever religioso, acabou por lançar as bases não somente do "espírito" do capitalismo – enquanto disposição que, de maneira sistemática, ambiciona o lucro [legítimo e racional] nos raios de uma profissão – mas também de todo racionalismo[5] prático da sociedade moderna – enquanto "todo tipo de conduta de vida que reporta conscientemente o mundo aos interesses intramundanos do eu individual e a partir deles o julga" (WEBER, 2004, p. 68).

Além disso, não podemos esquecer dos efeitos desse processo sobre a própria vida religiosa (protestante ascética), que se tornou "desencantada" e muito mais pautada na relação solitária e insegura do indivíduo com um Deus transcendente, acessível somente ao grupo seleto dos eleitos – e, ainda assim, de maneira muito limitada –, do que na união mística com Deus ou na comunhão de sujeitos que se reúnem em torno de uma crença e de uma prática que lhes são comuns.

Ao analisar o fenômeno religioso no Brasil e no mundo desde meados do século passado, no entanto, diferentes trabalhos sociológicos, produzidos sobretudo

[5] Sobre o termo "racionalismo", Weber nos lembra que este pode assumir diferentes formas. Pode ser definido como "racionalismo teórico" quando faz referência ao tipo de racionalização que o intelectual realiza sobre a imagem do mundo, na forma de um domínio cada vez mais teórico da realidade, por meio de conceitos abstratos. Quando é empregado para significar a realização metódica de um fim dado e prático, por meio de um cálculo preciso dos meios adequados, no entanto, temos em cena o que Weber chama de "racionalismo prático" (WEBER, 1982, p. 337).

década de 1990[6], apresentaram um diagnóstico que colocou em cheque a atualidade da teoria weberiana. Vejamos um exemplo.

> Desde o (...) diagnóstico de Max Weber acerca da modernidade e do 'processo de secularização', a ideia de um "desencantamento do mundo" foi considerada no pensamento contemporâneo, para o qual o sagrado estaria sendo banido rumo a esferas privadas da sociedade e substituída, na estruturação deste mundo, pela racionalidade técnica. (...) Contudo, no alvorecer deste Novo milênio, no mundo e no Brasil a eclosão dos novos movimentos religiosos, além da revivescência de tradições e fundamentalismos, no seio das religiões institucionalizadas, parece levantar desafios interpretativos e classificatórios aos estudiosos da religião e da realidade sociocultural contemporânea (CAMURÇA, 2003, p. 55).

Segundo Marcelo Camurça, a análise dos novos movimentos religiosos que emergem na contemporaneidade revelam a coexistência, ainda que de maneira tensa e dinâmica, da efervescência religiosa com elementos da racionalidade moderna, especialmente, o individualismo e seu corolário: o primado do *self*, a escolha pessoal, o autoconhecimento, etc.

Como exemplo empírico de tal estado de coisas, diferentes autores têm citado o fenômeno da expansão evangélica (neo) pentecostal das últimas décadas. Tais estudos, embora discordem a respeito da causa do notório crescimento de tal segmento do cristianismo no Brasil, convergem, em sua maioria, ao relacioná-lo de alguma forma à articulação de elementos da racionalidade capitalista moderna àquilo que eles chamam de "reencantamento" do mundo pós-moderno.

> Os grupos religiosos que inauguraram o uso dos avançados meios de comunicação na difusão religiosa e criaram o conceito de música e show gospel, com produção similar à do *show business*, são os mesmos que trazem para a cena pública uma cosmologia mágica e tendencialmente totalizante (SMIDERLE, 2011, p. 97).

Em primeiro lugar, é importante lembrarmos que, como bem demonstrou Antônio Flávio Pierucci (2013), o termo "desencantamento" expressa em toda a obra de Weber apenas duas direções: a) processo intra religioso de eliminação da magia enquanto meio possível para se alcançar a salvação; b) desmantelamento de toda e qualquer visão capaz de conferir sentido para o mundo e para seus processos, operação esta realizada pela ciência moderna. Sendo assim, a utilização desse termo para significar o afastamento da religião para as esferas privadas da sociedade – tal como no trecho de Camurça anteriormente citado – não é a mais

[6] Agradeço ao professor Carlos Sell por fazer a observação, na defesa deste projeto, de que a referida discussão se circunscreveu sobretudo à última década do século passado, não possuindo a mesma relevância para a bibliografia contemporânea.

apropriada, estando muito mais próximo, a nosso ver, daquilo que entendemos por secularização do que do desencantamento propriamente dito.

Ainda sobre essa questão, Pierucci também afirma que

> (...) desencantamento em sentido técnico não significa perda para a religião nem perda de religião, (...) do mesmo modo que o eventual incremento da religiosidade não implica automaticamente o conceito de reencantamento, já que desencantamento em Weber significa um triunfo da racionalização religiosa: em termos puramente tipológicos, a vitória do profeta e do sacerdote sobre o feiticeiro: um ganho em religião moral, moralizada, isto é, expandia em suas estruturas cognitivas e fortalecida em sua capacidade de vincular por dentro dos indivíduos." (PIERUCCI, 2013, p. 120)

De nossa parte, no entanto, o que procuro enfatizar não é apenas o emprego inapropriado do conceito de desencantamento pelos trabalhos que professam a tese do "reencantamento" do mundo, mas, sobretudo, que, mesmo em seu sentido mais estrito – a eliminação da magia como meio possível para a salvação – , ele não é o melhor termo para caracterizar o cristianismo protestante que entre nós é praticado, e isso desde sua origens históricas e teológicas. Conforme apresentamos algumas páginas atrás, o movimento pentecostal brasileiro, desde seu surgimento nos Estados Unidos no início do século XX, se fundamenta na linha teológica arminiana, e não calvinista. E se, como vimos, o arminianismo se caracteriza pela rejeição da doutrina da predestinação e da ascese intramundana, tendemos a afirmar que a religiosidade calvinista e todo o desencantamento por ela operada nunca imperou por completo entre nós.

Sendo assim, a religiosidade (neo) pentecostal, com todo o seu apelo para o campo das emoções, toda a sua ênfase na experiência religiosa subjetiva dos indivíduos, e todo emprego de elementos mágicos que faz em seu culto, não é o sinal de um *retorno* de elementos pré-modernos para o fenômeno religioso na sociedade brasileira contemporânea, mas sim expressão daquilo que lhe é característico desde seu surgimento.

Desse modo, me parece um equívoco olhar para o diagnóstico realizado por Weber a respeito da ética específica de um segmento determinado do cristianismo protestante da Europa de seu tempo (o calvinismo) e deduzir, a partir de tal diagnóstico, que o que constatamos ao analisar os movimentos evangélicos no Brasil atual consiste em uma ruptura revolucionária com a tese weberiana. Que vivemos em uma sociedade *secularizada*, ou seja, que religião, Estado, ciência, etc., consistem no Brasil em sistemas sociais distintos – ainda que relacionados e

relacionáveis em determinados momentos – , isto é um fato inquestionável. No entanto, até que ponto fomos *desencantados,* nos termos de Weber, para que agora, na (pós/hiper/segunda/radicalizada) modernidade, como que num passe de mágica, pudéssemos nos “reencantar”?

Sendo assim, considero necessário analisarmos o fundamento doutrinário específico do protestantismo que se tem praticado historicamente em solo brasileiro de modo a averiguar em que medida ele nos ajuda a compreender o fenômeno religioso tal como ele se apresenta diante de nós no Brasil atual. No que se refere ao luteranismo, considerando os limites possíveis de um trabalho de mestrado e a consequente necessidade de se delimitar um escopo, julgo que a descrição feita por Weber na Ética Protestante e apenas pincelada aqui já nos é suficiente. No que se trata do arminianismo, por outro lado, considero que tal ramo do protestantismo ainda não recebeu da investigação sociológica uma análise devida.

É exatamente a isso que nos propomos. Não como se tal análise consistisse em um fim em si mesmo, mas tão somente na medida em que ela nos ajudar a alcançar o objeto deste projeto: compreender quais são as afinidades eletivas, pra usar uma terminologia weberiana, entre a sociedade moderna e o fenômeno do crescimento expressivo dos evangélicos no Brasil – especificamente, dos pentecostais e neopentecostais – , bem como em que medida tal crescimento pode ser entendido como resultado de características internas do movimento que o habilitaram a fornecer, a seu modo, uma tentativa de resposta a determinados anseios da sociedade contemporânea.

METODOLOGIA

Cabe agora expormos a abordagem metodológica a ser adotada de modo a analisar nosso objeto de pesquisa e as questões a ele associadas. Optaremos pela utilização da pesquisa qualitativa, que pode ser definida como a perspectiva metodológica que se dedica a compreender os fenômenos a partir de seus fatores internos. Nesse sentido, ela busca entender o ponto de vista dos sujeitos, o curso das situações sociais ou as regras sociais e culturais relevantes para uma determinada situação (FLICK, 2009).

Ainda a este respeito, Ignacio Cano (2012) afirma que o que diferencia a pesquisa qualitativa da quantitativa é o fato daquela privilegiar um entendimento mais profundo do contexto e da visão dos próprios sujeitos na interpretação da

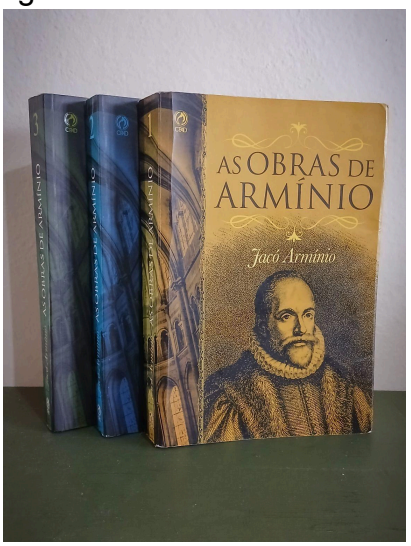
realidade social. No entanto, ainda que a compreensão da singularidade dos fenômenos seja imprescindível, alguma medida de generalização permanece necessária desde que o que se pretenda fazer seja ciência social, e não história ou literatura.

De acordo com Bauer e colaboradores (2008), o mundo tal como o experienciamos é construído por meio de processos de comunicação, e os dados produzidos por tais processos podem ser classificados como informais – originados das manifestações espontâneas e impulsivas dos sujeitos – ou formais – elaborados de maneira intencional e organizada, exigindo para tanto um conhecimento especializado. Tendo em vista a referida abordagem, nos propomos a tratar o corpo teológico arminiano – o objeto de análise deste trabalho – enquanto uma fonte de dados formais. Sendo assim, encararemos tal fonte de dados como um indicador em potencial das visões de mundo do grupo social o qual este representa.

De modo a operar a análise a respeito do arminianismo, elegeremos como corpus da investigação a coleção *As Obras de Armínio*, que traduziu para o português toda a extensão da produção de Jacó Armínio, teólogo reformado o qual viveu entre os séculos XVI e XVII, e que lançou os alicerces daquilo que hoje conhecemos como teologia arminiana.

A coleção em questão foi elaborada pela Casa Publicadora das Assembleias de Deus, a editora oficial da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil, atuando como seu braço educacional e literário. Ela é composta por três volumes, os quais comportam um total de 1440 páginas. De modo a atingir os objetivos deste trabalho, no entanto, nos restringirmos aos conteúdos que indicam como se dá a mecânica de salvação arminiana, bem como seu tratamento a respeito das temáticas do livre-arbítrio e da soberania divina, os quais se encontram no volume I da obra, especificamente, em 34 de seus 72 capítulos.

Figura 1 – As obras de Armínio



Fonte: elaborado pela autora

Nossa análise se fundamentou nos seguintes capítulos do volume I da coleção em questão:

- DECLARAÇÃO DOS SENTIMENTOS
    - Observações introdutórias e explicativas
    - VI. Sobre a predestinação
    - VII. Sobre a providência divina
    - VIII. Sobre o livre-arbítrio do homem
    - IX. Sobre a graça de Deus
    - X. Sobre a perseverança dos santos
    - XI. Sobre a certeza da salvação
    - XII. Sobre a perfeição dos crentes nesta vida
    - XIV. Sobre a justificação do homem diante de Deus
    - XV. Sobre a revisão da confissão holandesa e o catecismo de Heidelberg
- APOLOGIA CONTRA TRINTA E UM ARTIGOS DIFAMATÓRIOS
    - I. Fé, ou seja, a fé que justifica, não é peculiar ao eleito
    - II. É possível que os crentes finalmente neguem e venham a se afastar da fé e da salvação
    - IV. Fé não é um efeito da eleição, mas um requisito previsto por Deus para a vida daqueles que são eleitos. E o decreto concernente ao derramamento da fé precede o decreto da eleição

- V. Nada entre as coisas contingentes pode ser considerado necessariamente feito em relação ao decreto divino
- VI. Todas as coisas são feitas casualmente
- VII. Deus, em sua eterna sabedoria e decretos, não determina o futuro e suas casualidades, por um lado ou por outro
- VIII. A graça suficiente do Espírito Santo é concedida àqueles a quem o Evangelho é pregado, quem quer que sejam; de modo que, se quiserem, poderão acreditar: de outra forma, Deus estaria apenas zombando da humanidade
- XII. Cristo morreu por todos os homens, e por cada indivíduo
- XV. Se os pagãos, e os que são estranhos ao verdadeiro conhecimento de Deus, fazem essas coisas para as quais são capacitados pelos poderes da natureza, Deus não os condenará, mas recompensará essas suas obras com um conhecimento mais amplo, pelo qual eles poderão ser levados à salvação
- XVI. As obras dos pecadores não regenerados podem ser agradáveis a Deus e são (segundo Borrius) a oportunidade e (segundo Armínio) a causa impulsiva pela qual Deus será levado a conceder-lhes a sua graça salvadora
- XVII. Deus não negará a sua graça a ninguém que faça o que estiver nEle
- XXIV (IV). A Justiça de Cristo não nos é imputada como justiça; mas acreditar [ou o ato de crer] nos justifica
- XXV (V). O conjunto total da forma como comparecemos diante de Deus nos justifica. Mas nós não nos apresentamos diante de Deus apenas pela fé, mas também pelas obras. Portanto, somos justificados diante de Deus, não somente pela fé, mas também pelas obras
- XXVI (VI). A fé não é o instrumento de justificação
- XXVII (VII). A fé não é o dom puro de Deus, mas depende, parcialmente, da graça de Deus, e parcialmente dos poderes do livre-arbítrio; de modo que, se uma pessoa quiser, poderá crer ou não
- XXVIII (VIII). A graça suficiente para a salvação é concedida aos eleitos e aos não eleitos; de modo que, se o desejarem, poderão crer ou não, poderão ser salvos ou não

- VINTE E CINCO DEBATES PÚBLICOS
    - IX. Sobre a Justiça e a Eficácia da Providência de Deus a Respeito do Mal
    - X. Sobre a Justiça e a Eficácia da Providência Divina a Respeito do Mal
    - XI. Sobre o Livre-Arbítrio do Homem e seus Poderes
    - XV. Sobre a Predestinação Divina
    - XVI. Sobre a Vocação dos Homens para a Salvação
    - XIX. Sobre a Justificação do Homem diante de Deus
    - XX. Sobre a Liberdade Cristã

De modo a operar a análise, adotamos como método de investigação a análise de conteúdo, a qual se baseia na produção de inferências de um texto focal para seu contexto social de maneira objetivada (BAUER, 2008, p. 191). Em termos gerais, podemos definir a análise de conteúdo como o conjunto de técnicas que, por meio da enumeração sistemática e organizada das características de um texto, busca interpretá-lo de modo a evidenciar: a) O que o conteúdo de determinada comunicação é capaz de revelar a respeito de seu emissor e/ ou do público ao qual ele se dirige?; b) O que levou a determinado enunciado? Quais são suas causas ou antecedentes?; c) Quais são as implicações da disseminação de tal conteúdo para um contexto (histórico/social) determinado? (BARDIN, 2016).

A análise de conteúdo é composta por três fases: 1) a pré-análise, durante a qual os documentos são selecionados e organizados, as hipóteses são elaboradas, e as diretrizes que determinarão a exploração do conteúdo e a interpretação dos dados são formuladas; 2) a exploração do material: operações de codificação, decomposição, ou enumeração, as quais deverão seguir as diretrizes previamente estabelecidas; 3) tratamento dos resultados e interpretação dos dados: se, na fase anterior, o conteúdo é descrito por meio da enumeração de suas características, nesta etapa, o analista deve atribuir significado a tais características (interpretação) por meio de inferências (deduções lógicas).

CAPÍTULO I – A SOCIEDADE MODERNA E OS TRAÇOS QUE NOS INTERESSAM

O termo “modernidade” pode ser empregado para significar um punhado variado de coisas. Conforme destacado pelo filósofo brasileiro Danilo Marcondes, a utilização desse conceito geralmente faz referência a algo novo, que rompe com a tradição no sentido positivo de mudança ou progresso (MARCONDES, 2010, p. 141).

No decorrer deste trabalho, no entanto, o termo em questão será empregado de modo a significar o estilo de vida e a organização social que emergiram na Europa no século XVII e que, posteriormente, se difundiram – ainda que em modos, níveis ou mesmo sentidos variados – por todo o globo. Seguimos, portanto, a definição sociológica proposta por Anthony Giddens (1991, p. 11).

Ainda segundo Giddens, quando falamos de modernidade, o que importa mesmo não é sua definição, mas sim suas características principais. Nesse sentido, para fins deste trabalho, nos dedicaremos à abordagem das seguintes características: o individualismo moral, a racionalização da vida, o desencantamento do mundo e a secularização.

1.1 Individualismo, individualização reflexiva[7] e espírito crítico

Conforme já sinalizamos na introdução deste trabalho, o individualismo, enquanto conceito filosófico, diz respeito ao ideal moderno que estabelece como primazia a igualdade e a inviolabilidade da dignidade humana. Segundo alguns autores, no entanto, os germes desse ideal devem ser buscados na doutrina cristã primitiva.

> (...) existem no conteúdo do cristianismo (...) ideias que, uma vez separadas de suas fontes puramente religiosas, vão adquirir tal autonomia que serão retomadas pela filosofia moderna (...). Por exemplo, a ideia de que o valor moral de um ser humano não depende de seus dons ou de seus talentos naturais, mas do uso que ele faz deles, de sua liberdade e não de sua natureza, foi oferecida à humanidade pelo cristianismo (...). (...) sem essa valorização tipicamente cristã da pessoa humana, do indivíduo como tal, jamais a filosofia dos direitos do homem, à qual damos tanta importância ainda hoje, teria vindo à luz. (FERRY, 2012, p. 42-44)

[7] Emprego esta expressão de modo *a posteriori* para fazer referência ao trabalho de Ulrich Beck (2016), o qual será abordado no capítulo 3.

Vejamos por partes. Segundo o filósofo francês Luc Ferry, a doutrina cristã contida nos evangelhos inovou no plano moral ao trazer ideias desconhecidas para o pensamento greco-romano então vigente. Ferry destaca que o mundo grego era aristocrático, e que a desigualdade e a hierarquia entre os homens era considerada natural e, em certa medida, até mesmo funcional. Nesse sentido, o pensamento cristão primitivo pode ser considerado revolucionário por inaugurar a noção de que "a humanidade é fundamentalmente uma e que os homens são iguais em dignidade" (FERRY, 2012, p. 51). Para exemplificar tal estado de coisas, Ferry cita o verso escrito pelo apóstolo Paulo, contido no capítulo terceiro da epístola aos gálatas: "Dessarte, não pode haver judeu nem grego; nem escravo nem liberto; nem homem nem mulher; porque todos vós sois um em Cristo Jesus[8]".

> Ora, a natureza é profundamente hierarquizada, quer dizer, desigual: para cada categoria de seres ela desenvolve gradações que vão desde a excelência mais sublime até a maior mediocridade. (...) Todos os dons naturais são suscetíveis de uma distribuição desigual. No vocabulário moral dos gregos, a noção de virtude está diretamente ligada às de talento ou dom naturais. A virtude é, antes de tudo, a excelência de uma natureza bem dotada. Para os cristãos, e nisso eles anunciam as morais modernas (...), essa convicção é ilegítima (...). (...) Porque importa apenas o uso que fazemos das qualidades recebidas no início, não as qualidades em si. O que é moral ou imoral é a liberdade de escolha, o que os filósofos vão chamar de 'livre-arbítrio', e, de modo algum, os talentos da natureza enquanto tais. (FERRY, 2012, p. 51-52)

Prossigamos no processo de desenvolvimento da noção de individualismo no decorrer da história das ideias. Estacionamos agora na Idade Média. O personagem filosófico da vez trata-se de Agostinho de Hipona. De modo a compreender a relação entre a obra do bispo medieval em questão e o pensamento moderno, faz-se necessário tecer alguns comentários a respeito de sua teoria da iluminação divina.

Em resumo, partindo de uma inspiração na teoria platônica da reminiscência, Agostinho defendia que o verdadeiro conhecimento encontra-se em Cristo; Cristo, por sua vez, habita do interior dos homens. Portanto, o processo de conhecimento não deve se basear em uma busca exterior – pela via da apreensão sensível ou da experiência concreta –, mas sim num olhar *para dentro de si*. Segundo Danilo Marcondes (2010), a noção agostiniana da interioridade enquanto o lugar da

[8] Gálatas 3:28, conforme a versão Almeida Revista e Atualizada (ARA).

verdade (*In interiori homine habitat veritas*) ressoará sobre o conceito moderno de subjetividade. Nós chegaremos lá.

Dando um salto na história, chegamos agora à Renascença: um movimento artístico e filosófico marcado pela retomada da tradição clássica grega. O Renascimento abrange os séculos XV e XVI, e é considerado um período histórico e cultural intermediário entre o medieval e o moderno. A arte e a filosofia produzidas nesse período são marcadas por um acentuado interesse pelo e valorização do homem (humanismo), contrastando, assim, com a arte sacra e a filosofia a serviço da teologia dominantes durante o período medieval.

Com o Renascimento, o tema da dignidade do homem (*dignitas hominis*) torna-se central. Autores como Giannozzo Manetti, Nicolau de Cusa e Giovanni Pico della Mirandola publicam obras as quais valorizam a liberdade humana e elegem o homem como o centro da Criação, atribuindo-lhe uma dignidade natural "inerente à sua própria natureza enquanto ser humano" (MARCONDES, 2010, p. 144). Para citar apenas um exemplo, vejamos um trecho escrito por Nicolau de Cusa em seu *De Conjecturis* (1443): "O homem é um Deus não em um sentido absoluto, porque é homem, mas é um Deus humano".

No campo das artes, esta busca retratar, sobretudo, o homem comum e as cenas cotidianas, e não mais apenas o senhor feudal medieval ou os personagens e episódios considerados sacros pela tradição da Igreja. Talvez o melhor exemplo a ser citado seja a icônica obra Mona Lisa, um retrato de Lisa di Noldo Gherardini – uma mulher sem qualquer título nobre, esposa de um comerciante florentino – a qual se tornou o grande símbolo do renascimento e a mais célebre obra de arte até os dias atuais.

Nas primeiras décadas do século XVI, o reformador Martinho Lutero dará mais um passo nessa nossa reconstrução histórica do individualismo e da subjetividade modernos. A Reforma Protestante pode ser considerada o estopim de um processo de contestação acerca da atuação da Igreja Católica, o qual já estava em curso desde o fim da Idade Média.

A história e a teologia da Reforma é extensa e complexa. Para fins deste trabalho, gostaria de destacar um ponto específico: a centralidade das Escrituras enquanto a única fonte legítima de autoridade. Vejamos o que Lutero escreveu em *O Cativeiro Babilônico da Igreja*[9]:

[9] *apud* MARCONDES, 2010, p. 153.

> [...] vi que as opiniões tomistas, mesmo que aprovadas pelo papa e pelos concílios, continuam sendo apenas opiniões e não se tornam artigos de fé, mesmo que um anjo dos céus decidisse ao contrário. Porque aquilo que é afirmado sem a autoridade das Escrituras ou da revelação comprovada pode ser mantido como uma opinião, mas não há obrigação de se acreditar nisso.

Convido-vos a tentar acompanhar o raciocínio do reformador. Segundo Lutero, a única fonte de autoridade considerada legítima são as Escrituras. E estas, a partir da Reforma e da tradução do texto bíblico para o alemão popular, poderiam ser acessadas e examinadas diretamente pelos indivíduos, sem a intermediação de instituições, sacerdotes ou teólogos. O critério da verdade, portanto, se firmaria sobre a capacidade cognoscitiva autônoma dos indivíduos. Isso apresenta, a nosso ver, uma evidente afinidade eletiva com o espírito crítico moderno, bem como com a abordagem cartesiana da certeza, enquanto um estado da consciência subjetiva, como critério legitimador da verdade.

Vale destacar que, enquanto monge, Lutero pertenceu à ordem dos agostinianos. Nesse sentido, a crença luterana de que o indivíduo possui dentro de si o que é necessário para a compreensão das escrituras pode ser considerada uma provável influência da teoria da iluminação divina, elaborada por Agostinho, sobre a doutrina do reformador. Outra aproximação que podemos traçar entre o pensamento de Agostinho e de Lutero é a centralidade concedida por ambos ao relacionamento íntimo e não intermediado entre o indivíduo e o divino.

Passemos a René Descartes, considerado por alguns o verdadeiro fundador da filosofia moderna. Desse consagrado pensador do século XVII, o que mais nos interessa é a dúvida metódica por ele formulada: a postura de questionar toda e qualquer coisa que possa ser considerada pelo raciocínio, e tratar como falsas aquelas que não se sustentarem após tal exercício. O objetivo disso tudo seria encontrar uma verdade em relação a qual não restasse qualquer dúvida.

Ao realizar esse exercício por si mesmo, Descartes chega à conclusão – e eu não vou me ocupar aqui de explicar como – de que a verdade irrefutável basilar consiste na existência do sujeito pensante: “Se até mesmo para duvidar é necessário pensar, a existência do pensamento, do ser pensante, não está sujeita à dúvida: é mais básica, mais originária do que esta, é um pressuposto dela” (MARCONDES, 2010, p. 172).

É nesse sentido que o *cogito ergo sum*, “penso, logo existo”, é considerado por muitos o marco fundante da subjetividade moderna, uma vez que, a partir de sua

influência, a certeza – enquanto um estado de nossa consciência subjetiva – é eleita como o novo critério da verdade. Vale destacar que, segundo Descartes, a racionalidade consiste em um atributo natural aos seres humanos, sem exceção. Ele formula, portanto, uma concepção de natureza humana universal baseada na racionalidade compartilhada.

Luc Ferry também relaciona o pensamento de Descartes à atitude moderna de rejeição aos argumentos de autoridade, uma vez que, a partir do método da dúvida, não é confiável dar crédito a nada que eu não possa estar certo *por mim mesmo*.

> A ideia de que deveriam aceitar uma opinião porque seria a mesma das autoridades, quaisquer que elas fossem, repugna tão fundamentalmente aos Modernos que ela praticamente acaba por defini-los como tais. De fato, acontece que às vezes confiamos numa pessoa ou instituição, mas esse gesto em si perdeu o sentido tradicional: se aceito seguir a opinião de alguém, é, em princípio, porque elaborei "boas razões" para fazê-lo, não porque essa autoridade se impôs a mim de fora, sem o reconhecimento prévio, oriundo de minha certeza pessoal, subjetiva (...)." (FERRY, 2012, p. 94)

Gostaria agora de abordar a maneira pela qual a filosofia produzida por um dos representantes da tradição empirista[10] colaborou para a formação do pensamento e do espírito crítico modernos. Trata-se de Francis Bacon, filósofo inglês que viveu entre os séculos XVI e XVII. Assim como outros representantes da filosofia moderna então nascente, a obra de Bacon é marcada pela centralidade do problema epistemológico, ou seja, a busca por um método seguro que fosse capaz de levar ao conhecimento válido. Em relação isso, Bacon foi um grande defensor do método indutivo, ou seja, a atividade científica baseada em observações, as quais objetivavam captar a regularidade dos fenômenos, estabelecer a relação entre eles e, assim, servir de base para a formulação de leis científicas a partir de generalizações.

Para além da questão epistemológica, no entanto, o que gostaríamos de ressaltar é a influência da obra de Bacon sobre a gênese do espírito crítico moderno. Aqui, entra em cena sua *teoria dos ídolo*s. Na abordagem de Bacon, os ídolos fazem referência a qualquer ilusão ou distorção que bloqueia a mente humana e impede o

[10] A tradição empirista, como o leitor provavelmente sabe, consiste na postura filosófica que toma a experiência sensível como o ponto de partida e como o critério de validade de suas afirmações. Ele se constituiu no século XVI, juntamente com a tradição racionalista representada por Descartes. O empirismo é marcado por uma crítica contundente às formulações metafísicas que se limitam ao exercício especulativo.

verdadeiro conhecimento. Eles podem ser derivados da própria natureza humana – tomada em sentido geral e universal –, das características individuais de cada pessoa, das relações e comunicações estabelecidas entre os homens, ou mesmo das doutrinas filosóficas e científicas consolidadas.

De modo a combater tal estado de coisas, Bacon defendia que a função da filosofia seria libertar os seres humanos dos preconceitos, ilusões e superstições. Para tanto, era necessário que esta se fundamentasse em afirmações provenientes de uma ciência indutiva, e não mais na metafísica especulativa.

Avançando um pouco mais na história das ideias, chegamos agora à filosofia política do liberalismo e à tradição iluminista. É preciso lembrar ao leitor que, neste ponto, nos encontramos em meio ao século XVIII, em plena modernidade. A preocupação com a elaboração de um novo modelo para a ordem social ocupava grande parte da filosofia produzida nesse período. A tradição herdada – religiosa e autoritária – já não era mais aceita como fundamento para a nova sociedade que então era construída.

Concomitantemente, uma nova concepção de indivíduo é gestada: um indivíduo universal, dotado *por natureza* de dignidade e de direitos. Essa concepção de dignidade era vista, inclusive, como decorrente da “luz natural” ou racionalidade humana, a qual, como vimos, desde Descartes era considerada como aquilo que há de mais essencial e geral à humanidade. Segundo Danilo Marcondes, é justamente sobre essa nova concepção de ser humano que a nova sociedade deveria ser erigida. O próprio homem assumirá, a partir de então, a posição a qual a tradição grega ou medieval atribuíra ao cosmos ou à divindade.

Há de se fazer um adendo, entretanto. O que foi dito precedentemente a respeito do racionalismo iluminista não deve ser confundido necessariamente com o pensamento utilitarista e, em hipótese alguma, com uma versão egoísta do individualismo. Tal como escreveu Marcondes:

> O racionalismo iluminista estabelece que o homem, o indivíduo dotado de consciência autônoma, deve ser livre em relação à autoridade externa, política e religiosa que o domina e oprime, mas também em relação às suas próprias paixões, emoções e desejos. O homem livre é senhor de si também no sentido de que deve exercer controle sobre si e agir sempre de acordo com sua vontade e decisão racional. (MARCONDES, 2010, p. 209)

Em síntese, a ação racional deveria ser orientada ao bem estar geral. Buscava-se, portanto, conciliar a defesa acerca da liberdade individual com a

necessidade de se garantir o bem estar geral. Tal preocupação se encontra, por exemplo, na obra de Jean Jacques Rousseau, um dos principais representantes da filosofia iluminista.

Uma atitude comum encontrada entre alguns dos filósofos modernos consiste na explanação acerca das diferenças entre o homem e o animal, de modo a eleger o que há de mais específico e característico ao primeiro. De acordo com Rousseau, o atributo que diferencia a espécie humana das demais reside na perfectibilidade (ou liberdade), i. e., a capacidade de não se limitar aos ditames impostos pela natureza e pelos instintos. Também podemos entender a perfectibilidade como a habilidade humana de construir-se a si mesmo. Segundo Rousseau, o monopólio de tal atributo faz dos filhos de Adão a única espécie dotada de história, dignidade e de inquietação moral (FERRY, 2012, p. 78).

De acordo com a abordagem rousseauniana, tal capacidade permitiria aos homens formular um ideal de sociedade na qual todos fossem livres e iguais. Nesse sentido, sua teoria acerca do contrato social parte do pressuposto de que a soberania política deveria pertencer ao conjunto dos membros da sociedade, e de que o fundamento de tal soberania deveria se direcionar à vontade geral. Ao indivíduo, portanto, não caberia se pautar tendo em vista apenas suas questões particulares. Sua ação deveria visar também – e sobretudo – a defesa do interesse coletivo e do bem comum (MARCONDES, 2010, p. 205-206).

A esse respeito, a obra de Immanuel Kant – ainda na tradição do racionalismo iluminista – também trará contribuições significativas. Diferentemente do pensamento grego antigo, para o qual a virtude se media pelo grau de excelência no interior de um mesmo gênero, de acordo com a razão prática kantiana – e com a concepção filosófica moderna, de modo geral – a virtude consiste na luta da liberdade contra a natureza em nós. Nas palavras de Ferry, a partir da concepção moral elaborada por Kant,

> A ação verdadeiramente moral, a ação verdadeiramente “humana” (e é significativo que os dois termos comecem a se confundir) será, primeiramente e antes de tudo, a ação desinteressada, quer dizer, aquela que dá testemunho desse próprio do homem que é a liberdade entendida como faculdade de se libertar da lógica das tendências naturais.” (FERRY, 2012, p. 84)

Ferry ainda chama a atenção para a relação que pode ser traçada entre a ética moderna e o ideal de meritocracia. Como vimos anteriormente, a abordagem

kantiana concebe a virtude (ou mérito) como a luta da razão humana contra a natureza. Acontece que, se por um lado a desigualdade reina soberanamente no que diz respeito aos talentos naturais, no que se refere ao mérito – a capacidade humana de agir de modo a vencer os instintos naturais e particulares tendo em vista o bem comum –, todos nós estaríamos, segundo o filósofo em pé de igualdade.

Acredito que agora estamos em condições de conceituar propriamente o ideal moderno do individualismo moral. Faremos uso da definição concedida por Émile Durkheim em *O individualismo e os intelectuais* (2017).

> Para criticar mais facilmente o individualismo, confundem-no com o utilitarismo estreito e com o egoísmo utilitário de Spencer e dos economistas. (...) Mas existe outro individualismo que é mais difícil de ser vencido. (...) Longe de fazer do interesse pessoal o objeto da conduta, ele enxerga em qualquer motivação pessoal a própria fonte do mal. Segundo Kant, estou certo de bem agir apenas quando os motivos que me movem se ligam não às circunstâncias particulares em que me encontro, mas à minha qualidade de homem *in abstracto*. Inversamente, minha ação é má quando encontra justificativa apenas em minha sorte ou em minha condição social, em meus interesses de classe ou de casta, em minhas paixões, etc. (...) Da mesma forma, se, segundo Rousseau, a vontade geral, base do contrato social, é infalível, se ela é a expressão autêntica da justiça perfeita, é porque ela é a resultante de todas as vontades particulares. Por conseguinte, ela constitui uma espécie de média impessoal da qual todas as considerações individuais são eliminadas, uma vez que as divergências e mesmo os antagonismos se neutralizam e se anulam mutuamente. (DURKHEIM, 2017, p. 41-43)

Em síntese, o programa cultural da modernidade direcionou sua ênfase para a capacidade autônoma humana de construir, por si mesmo e em colaboração com a coletividade do corpo-cidadão, as regras e valores a orientar a nova sociedade que então se erigia, libertando-a dos grilhões das autoridades políticas e culturais impostas.

Segundo o filósofo Luc Ferry (2019), entretanto, a fase heróica e sacrificial das sociedades democráticas – no decorrer da qual a moral individualista funcionou como uma espécie de religião do dever leigo – foi superada, e o que opera agora é uma ética da autenticidade, caracterizada pela substituição do imperativo categórico pelo encanto da felicidade pessoal. Nos termos do autor, “o ‘é preciso’ cedeu a vez ao encanto da felicidade, a obrigação categórica à estimulação dos sentidos” (FERRY, 2019, p. 99).

> Pela primeira vez, temos uma sociedade que, em vez de exaltar os mandamentos superiores, os eufemiza e desacredita, que desvaloriza o ideal de abnegação ao

> estimular sistematicamente os desejos imediatos, a paixão do ego, a felicidade intimista e materialista (...).” (LIPOVETSKY, p. 13 *apud* FERRY, 2019, p. 99)

Como essa mutação ocorreu e quais foram suas causas, nós não sabemos a resposta. A constatação de tal mudança, no entanto, é incontestável, surtindo efeitos inclusive sobre o fenômeno religioso contemporâneo. De acordo com a socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger, essa mutação hodierna do individualismo se expressa de modo exemplar pela religiosidade místico-esotérica, e consiste numa “visão definitivamente otimista das capacidades do homem” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 144)

> A salvação visada por esse trabalho de autoaperfeiçoamento diz respeito exclusivamente à vida aqui de baixo. Trata-se de atingir por si mesmo, da maneira mais completa possível, os objetivos que a sociedade moderna oferece como horizonte a todos: a saúde, o bem-estar, a vitalidade, a beleza.” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 144)

Espero que, a partir do que abordamos no decorrer desta seção, o leitor tenha entendido a razão pela qual fiz questão de iniciar este trabalho expondo a maneira pela qual cada um dos três fundadores da sociologia relacionou o ideal moderno do individualismo ao cristianismo protestante. Até a conclusão, buscarei evidenciar as afinidades eletivas existentes, ao meu ver, entre tal ideal e a teologia arminiana, bem como explicitar como tudo isso ressoa sobre a religiosidade praticada pelos segmentos evangélicos (neo) pentecostais brasileiros filiados a tal vertente teológica.

1.2 Desencantamento e racionalismo de dominação do mundo

O texto que se seguirá foi escrito a partir do meu entendimento a respeito das leituras de Weber (1982; 2004), em diálogo com os brasileiros Carlos Sell (2013) e Antônio Flávio Pierucci (2013). O ponto de partida para essa discussão consiste no entendimento de que, para Weber, o termo “racionalismo” pode assumir diferentes significados.

> Temos de lembrar-nos, antes de mais nada, que “racionalismo” pode significar coisas bem diferentes. Significa uma coisa se pensarmos no tipo de racionalização que o pensador sistemático realiza sobre a imagem do mundo: um domínio cada vez mais teórico da realidade por meio de conceitos cada vez mais precisos e abstratos. O racionalismo significa outra coisa se pensarmos na realização metódica de um fim, precisamente dado e prático, por meio de um

> cálculo cada vez mais preciso dos meios adequados." (WEBER, 1982, p. 337)

Temos, assim, uma diferenciação entre racionalidade teórica e prática. Mas não para por aí[11]. Por meio do seu estudo comparado das religiões mundiais, Weber buscou demonstrar as diversas formas de racionalização que os diferentes sistemas de crença poderiam produzir em seus respectivos sistemas culturais, de modo a evidenciar a especificidade do racionalismo ocidental e do papel que aqui lhe foi atribuído, bem como sua relação com o desenvolvimento da ética religiosa ocidental. Segundo Sell, Weber define como a essência do mundo moderno "uma conduta de vida orientada por um racionalismo ético-prático e sistemático de dominação do mundo" (SELL, 2013, p. 14).

> (...) Weber não enxergava o racionalismo como exclusividade ocidental. O que ocorria – segundo sua ótica – eram diferentes processos de racionalização que poderiam ser verificados, nos mais diversos graus e direções, em distintas configurações sociais e culturais. Ora, é justamente a partir da comparação com outros processos histórico-civilizacionais que Weber extrai as particularidades do racionalismo ocidental. (SELL, 2013, p. 13)

Diferentemente das narrativas positivistas e iluministas, que concebiam a religião como um campo de práticas e ideias as quais se manifestam de modo contrário à razão, Weber, no decorrer de sua extensa obra, se esforçou por demonstrar, com primor sociológico, que a religião desempenhou um papel histórico de fundamental importância no progresso da racionalização.

> Os postulados religiosos podem entrar em conflito com o "mundo" de diferentes pontos de vista, e o ponto de vista em questão é sempre de grande importância para a direção e a forma pelas quais a salvação será buscada. Em todos os tempos e todos os lugares, a necessidade de salvação — cultivada conscientemente como a substância da religiosidade — resultou da tentativa de uma racionalização sistemática e prática das realidades da vida. Na verdade, essa conexão tem sido mantida com graus variados de evidência: nesse nível, todas as religiões exigiram, como pressuposto específico, que o curso do mundo seja, de alguma forma, significativo, pelo menos na medida em que se relacione com os interesses dos homens. Como já vimos, essa pretensão surgiu naturalmente como o problema habitual do sofrimento injusto, e, daí, como o postulado de uma compensação justa para a distribuição

[11] A partir de sua vasta leitura da obra weberiana, Sell (2013) menciona como a racionalização pode variar conforme as diferentes áreas sociais, tais como a técnica, a ciência, a educação, entre outras. Além disso, a racionalidade também pode se diferenciar em material ou formal, teórica ou prática. Para fins deste trabalho – e com a dimensão limitada que ainda possuo da obra de Weber –, me restringirei a destacar a especificidade da racionalidade ocidental moderna.

> desigual da felicidade individual no mundo. (WEBER, 1982, p. 404).

Simplificando as coisas, Weber afirma que as religiões da salvação[12], ao lidarem com o problema da teodicéia e ao tentarem encontrar uma explicação satisfatória para a distribuição desigual das fortunas, acabaram por desempenhar um significante papel no processo de desenvolvimento da racionalidade teórica[13]. Mas o tipo de racionalidade decorrente de um determinado sistema de crenças varia de acordo com as imagens de Deus e do mundo as quais esta promove. E aqui está a chave da argumentação weberiana.

O protestantismo ascético, ao combinar a visão de um Deus transcendente – que está fora e para além do mundo – com uma visão corrompida do mundo, acabou por direcionar o seu ascetismo religioso para a via *intramundana*. Ou seja, diferentemente do monge católico, o qual buscava se proteger do estado de pecaminosidade se isolando do mundo, o caminho o protestantismo ascético optou pela permanência no mundo. No entanto, como este era visto com maus olhos pelos protestantes ascéticos, a permanência no mundo foi articulada com uma transformação da realidade terrena de acordo com as ordenanças divinas. Daí o nome desse tipo específico de racionalidade: um racionalismo ético-prático de dominação do mundo.

Dando continuidade ao raciocínio weberiano, a crença calvinista na doutrina da predestinação resultou num profundo estado de ansiedade acerca da certeza da salvação. Diante deste problema, a solução calvinista foi confirmar seu estado de "eleito" por meio de uma conduta de vida racional e metodicamente orientada.

> O reformado também queria salvar-se *sola fide*. Entretanto, dado que já na visão de Calvino os simples sentimentos e estados de espírito (...) são enganosos, a fé precisa se comprovar por seus efeitos objetivos (...). (...) [As boas obras] são o meio técnico, não de comprar a bem-aventurança, mas sim: de perder o medo de não tê-la. (WEBER, 2004, p. 104).

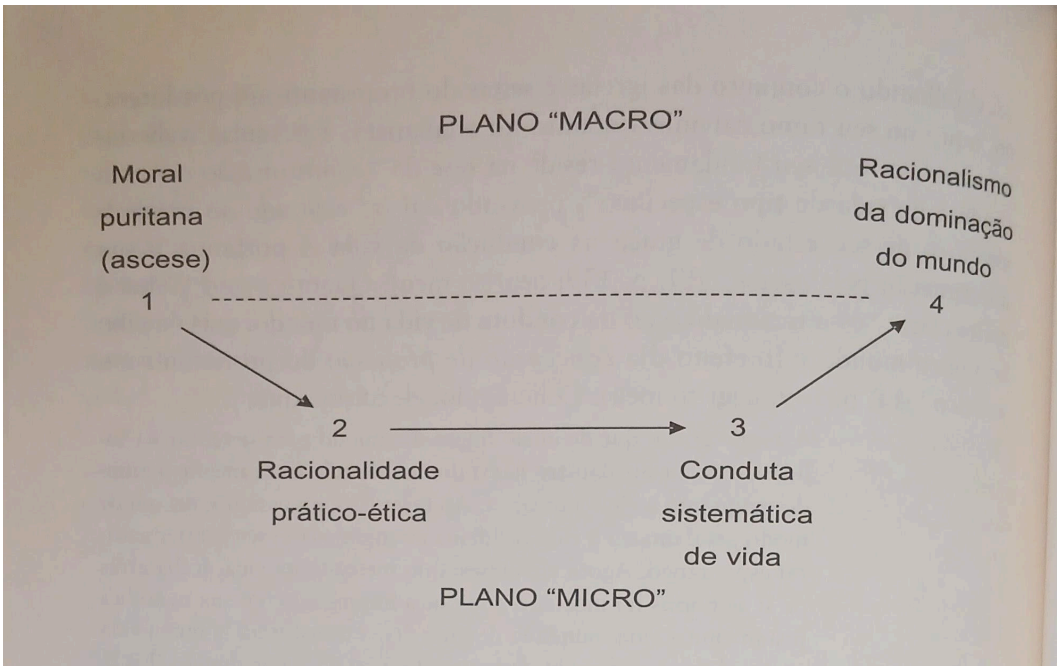
---

[12] Termo o qual Weber utiliza para se referir às religiões mundiais que promovem uma imagem negativa do mundo, evidenciando a necessidade de uma salvação messiânica.

[13] A racionalidade teórica, por sua vez, pode ser definida como "(...) o domínio conceitual e teórico sobre a realidade, através de conceitos cada vez mais precisos e abstratos" (SELL, 2013, p. 107).

Sendo assim, a abordagem weberiana concebe que a moral do protestantismo ascético possui afinidades eletivas com a racionalidade prática[14] ocidental moderna.

Figura 2 – Esquema da relação entre moral puritana e racionalismo de dominação do mundo



Fonte: Sell, 2013, p. 276

Somado a isso, um outro conceito weberiano, inserido no contexto mais abrangente de sua abordagem a respeito da racionalização, evidenciará aspectos importantes da temática em questão: o desencantamento do mundo. Em *A ética protestante* (2004), Weber apresenta o desencantamento do mundo como um processo histórico de eliminação da magia como meio possível para se obter a salvação. No entanto, segundo os especialistas brasileiros Antônio Flávio Pierucci (2013 [2003]) e Carlos Eduardo Sell (2013), no contexto mais abrangente das publicações de Weber, esse conceito pode apresentar duas vias diferentes, embora possua uma mesma raiz.

> Proponho (...) deixar demonstrado que o sintagma em tela tem apenas dois conteúdos semânticos (...). (...) os dois significados encontrados são concomitantes na biografia de Weber. Eles se acompanham um ao outro sabendo-se entretanto distintos, na medida em que dizem ora o

[14] "(...) a realização metódica de um fim determinado, dado na prática, mediante um cálculo cada vez mais preciso dos meios adequados" (WEBER, MWG I/19, p. 117 *apud* SELL, 2013, p. 117).

> desencantamento do mundo pela religião (sentido ‘a’), ora o desencantamento do mundo pela ciência (sentido ‘b’). (PIERUCCI, 2004, p. 42)

Após percorrer de ponta a ponta (como o próprio Pierucci escreve) a vasta obra de Weber, o autor contabiliza os usos do termo ‘desencantamento’ [*Entzauberung*], bem como de seus derivados e flexões. O resultado obtido é o seguinte: são 17 aparições ao todo, 9 significando “desmagificação”, 4 significando “perda de sentido”, e 4 as duas coisas ao mesmo tempo (PIERUCCI, 2004, p. 58)

Carlos Sell (2013), por sua vez, embora concorde em alguma medida com a constatação de Pierucci, considera que uma saída mais adequada seria abordar o tema em termos de duas *saídas* conceituais distintas, e não de dois *significados* diferentes

> Também dialogando com o trabalho de Pierucci, argumento que o processo de desencantamento do mundo, em Weber, possui duas vias, mas não dois significados. Assumir tal hipótese implicaria em uma inevitável contradição, pois o mesmo conceito não poderia possuir dois significados distintos. Desta premissa procuro reconduzir a dupla via histórica do desencantamento do mundo a sua base conceitual fundante: a desmagificação. (SELL, 2013, p. 234)

> Pensamento teórico de um lado e ética religiosa, de outro, ambos são vias de desencantamento do mundo. É desta forma que podemos encontrar o conceito sistematizado por Schluchter, em 2009 e, vale lembrar, já com bastante antecedência, por Pierucci, em 2003: o processo histórico-cultural ou histórico-social de desencantamento do mundo possui uma dupla face e é tanto religioso quanto científico.” (SELL, 2013, p. 239)

Sell, no entanto, adverte: esses dois processos – o desencantamento pela via religiosa e pela via do pensamento científico – não podem ser vistos como eventos subsequentes. Pelo contrário, ele afirma que ambos operam de forma concomitante e inter-relacionada, tendo por mesmo fundamento a desmagificação. No que se refere especificamente ao desencantamento operado pela ciência, Sell assim o define:

> Desencantamento [pela ciência] significa que 1) por trás das coisas não existe nenhum poder misterioso e imprevisível e que, 2) por consequência, nós podemos dominar todas as coisas, em princípio, pela ciência [calculabilidade] e pela técnica. (SELL, 2013, p. 242)

E aqui voltamos à questão da especificidade do racionalismo ocidental moderno. Quando somamos o desencantamento religioso do mundo – a eliminação da magia como meio de salvação – com o desencantamento operado pela ciência, obtemos por resultado que, afastada toda magia e mistério do mundo – seja pela religião ou pelo pensamento científico –, este (o mundo) é colocado à disposição do domínio humano. “A realidade passa a ser orientada pela ideia da causalidade como um mecanismo cego, guiado por uma lógica inerente que pode ser decodificada e controlada” (SELL, 2013, p. 243).

Talvez seja necessário lembrarmos mais uma vez que, segundo a abordagem weberiana, o protestantismo ascético representou o estágio mais acabado do processo histórico de desencantamento do mundo, eliminando completamente os elementos considerados “mágicos” da prática religiosa – tais como os sacramentos e os elementos estéticos e simbólicos do culto. Somado a isso, considero que também seja seguro afirmar, em alguma medida, que o protesto iniciado por Lutero pelo direito de inspeção individual das escrituras, bem como contra os abusos da autoridade institucional eclesiástica de seu tempo, resultou num cenário favorável para o florescimento do pensamento autônomo e crítico.

Tendo todos esses fatores em vista, resta-nos a constatação weberiana a respeito da especificidade da modernidade ocidental: um racionalismo ético-prático e sistemático de dominação do mundo.

1.3 Secularização

Segundo o historiador escossês Peter Marshall (2017), o entendimento da fé como um assunto privado, completamente dissociado das demais esferas sociais – da política, especialmente – consiste em uma das “inovações” mais características da modernidade ocidental. O autor nos lembra que, nos tempos pré-modernos, mesmo no Ocidente, a autoridade e a hierarquia eram vistas como ordenadas pelo próprio Deus, e as solenidades públicas eram equiparadas a momentos sagrados.

> As autoridades políticas dos séculos XVI e XVII certamente “tratavam de Deus”. Reis reinavam em nome dele; reis e também súditos (na maior parte do tempo) aceitavam que a distribuição do poder político dentro da sociedade não era uma questão de mero acaso histórico nem uma convenção secular com acordo geral. A autoridade e a hierarquia eram ordenadas por Deus (...). (...) As coroações reais eram ocasiões explicitamente sacras: tal como os sacerdotes, os soberanos eram “ungidos” com óleo sagrado. (MARSHALL, 2017, p. 63)

No que se refere à discussão sociológica a respeito do tema em questão, a tendência, por parte de alguns autores, de empregar como sinônimos os termos “secularização” e “desencantamento” nos induzem a diagnósticos confusos e equivocados a respeito da vida religiosa moderna. A esse respeito, Pierucci (1998; 2008) demarca a diferenciação entre ambos os conceitos: enquanto o desencantamento do mundo consiste em um processo essencialmente religioso, visto que foram as religiões éticas que operaram a eliminação da magia como meio de salvação, a secularização independe de fatores internos às religiões, e implica as seguintes dimensões : a) o rompimento do monopólio das crenças religiosas na explicação da realidade, operado pela ciência; b) a diferenciação dos sistemas sociais, transformando religião, Estado, ciência, educação, etc., em esferas sociais distintas e independentes; c) a redução da importância macrossocial concedida às crenças, às instituições, e aos valores religiosos.

Pierucci afirma, inclusive, que a profusão religiosa constatada desde meados do século passado pode ser considerado como resultado do aprofundamento justamente desse aspecto da modernidade: a secularização. O autor explica que esta, ao se manifestar na derribada da posição estrutural hegemônica que a religião oficial até então ocupava, relativizou o compromisso religioso, “abrindo a possibilidade de que sejam passageiros”, tornando a conversão e o trânsito entre outras opções de fé como algo aceitável e sem culpa, e reduzindo a religião a um bem de consumo (PIERUCCI, 1997, p. 112). Em resumo, o fenômeno da pluralização religiosa na contemporaneidade é explicado por Pierucci como decorrente daquilo que ele chama de destradicionalização ou dessacralização da cultura, ambos resultados da secularização.

Segundo a perspectiva weberiana, a secularização, ao promover a erosão da imagem unificada do mundo do cristianismo ocidental, resultou em um cenário “politeísta” no que se refere aos múltiplos valores e visões de mundo que agora são possíveis. A esse respeito, Sell (2013, p. 251) afirma que o diagnóstico weberiano aponta para a secularização e pluralização dos valores, os quais, a partir de então, entram em conflito uns com os outros.

Weberiano que era, em *O dossel sagrado* (1985), Peter Berger afirma que, nas sociedades pré-modernas, a religião formava uma redoma protetora à qual proporcionava ordem, sentido e legitimação para a realidade social. Entretanto, com o desenrolar do processo de diferenciação, a religião se separou das demais

instituições sociais, perdendo sua estrutura de plausibilidade (termo o qual Berger empregava para designar a estrutura social capaz de legitimar como plausível uma forma de conhecimento para os indivíduos). Nesse cenário, o conhecimento tradicional se dissolveu, gerando como consequências a secularização, a limitação da religião à esfera privada, e a pluralização do mundo.

Num trabalho posterior, no entanto, Berger dá um passo atrás e relativiza a aplicabilidade total da tese da secularização. Embora o primeiro olhar sobre a frase "Argumento ser falsa a suposição de que vivemos em um mundo secularizado" (BERGER, 2001, p. 10), contida logo nos primeiros parágrafos do texto, possa fazer parecer, Berger aqui não pretende defender a ideia de uma dessecularização generalizada da sociedade.

Tal como foi salientado por Cecília Mariz (2001), o desenvolvimento argumentativo do autor caminha no sentido de afirmar que tanto a secularização quanto a dessecularização consistem em processos ativos na atual sociedade, uma vez que ambas são resultados da relação dialética entre religião e modernidade em diferentes contextos e momentos históricos. Além disso, Mariz destaca que a presença do prefixo "des" indica que a aplicabilidade do conceito deveria se restringir aos contextos que, em algum momento anterior, de fato tenham conseguido se organizar de modo secularizado – considere-se isso positiva ou negativamente –, o que, no entanto, não é o caso de um punhado de configurações sócio-culturais ao redor do globo.

Em resumo, a conclusão de Berger é que o conjunto de relações travadas entre religião e modernidade é diverso e complexo. Desse modo, é errôneo o entendimento de que a modernização leve "necessariamente (...) a um declínio da religião tanto na sociedade como na mentalidade das pessoas" (BERGER, 2001, p. 10).

De modo a embasar sua afirmação, o autor cita uma variada gama de exemplos que demonstram tanto a aplicabilidade da ideia de secularização – tal como a Europa Ocidental e aquilo que ele classifica como uma "subcultura internacional composta por pessoas de educação superior no modelo ocidental" (BERGER, 2001, p. 16) – como seu completo fracasso – a exemplo dos países da América Latina. Berger também faz uma interessante menção a respeito de opções religiosas que se adaptaram à modernidade e se enfraqueceram – tal como as vertentes cristãs protestantes históricas –, bem como de alguns segmentos que,

embora repletos de elementos religiosos considerados pré-modernos, prosperaram de maneira abundante na contemporaneidade – tal como é o caso do pentecostalismo e de seu desdobramento neopentecostal.

1.4 Modernidades múltiplas e modernidade brasileira

Após essa exposição, há de se fazer uma ressalva teórico-conceitual de suma importância. Segundo o sociólogo israelense Shmuel Noah Eisenstadt (2001), diferentemente do que apregoava as teorias clássicas da modernidade, esta não pode ser concebida como uma entidade homogênea e acabada, cristalizada no modelo social europeu e norte-americano, e cujas características deveriam ser adotadas, inevitavelmente e a seu tempo, por todas as nações do globo.

Eisenstadt argumenta que, embora o modelo civilizacional surgido na Europa Ocidental e na América do Norte tenha servido como um referencial central à medida em que a modernidade se expandia pelo mundo, a recepção do projeto moderno pelas mais diversas nações se deu de maneiras igualmente díspares, e até mesmo ambivalentes, produzindo um estado de coisas que o autor define como “modernidades múltiplas”.

Shmuel afirma, inclusive, que a primeira transformação das premissas de ordem cultural e política do projeto moderno ocorreu por ocasião de sua expansão para as Américas. Nas palavras de Eisenstadt,

> Emergiram então modernidades distintas, refletindo novos padrões de vida institucional, com novas auto-concepções e novas formas de consciência colectiva. Dizê-lo é sublinhar que praticamente desde o começo da expansão da modernidade se desenvolveram modernidades múltiplas, todas elas no interior do que pode ser definido como o enquadramento civilizacional ocidental. (EISENSTADT, 2001, p. 149)

Para fins deste trabalho, a abordagem proposta por Eisenstadt se mostra essencial, principalmente se considerarmos que a modernidade brasileira também foi marcada pelo diálogo com o tradicionalismo católico ibérico. Sobre esse assunto, Alessandro Bartz (2013) apresenta, a partir de um exercício comparativo entre as obras *A ética protestante e o Espírito do capitalismo*, de Max Weber, e *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda, o diagnóstico de que a imagem do homem cordial brasileiro pode ser considerada como o par oposto do protestante ascético europeu.

> Característico do legado ibérico é a cultura do personalismo: uma espécie de autonomia anárquica individual, generosa e indulgente. A partir desse elemento, e outros mais, Holanda constrói a tipologia da ética da Contrarreforma na sociedade histórica do Brasil, um tipo ético em que predominava o afetivo sobre a razão e que, por isso mesmo, não se adequava a um sistema de ação racional, confrontando-o com a 'ética protestante'. (BARTZ, 2013, p. 281)

Segundo Bartz, as características que nos foram transmitidas pelo legado católico ibérico se opõem àqueles que formam a racionalidade do protestantismo ascético, tais como a ética metódica do trabalho, a capacidade organizacional por associação e a impessoalidade nas relações sociais. Sendo assim, o Brasil se constituiu enquanto uma sociedade marcada por um tipo ético no interior do qual predominava o elemento afetivo sobre o racional.

> (...) o tradicionalismo brasileiro pode ser observado nas raízes ibéricas a partir do personalismo, do domínio agrário, do patriarcalismo, os quais fornecem subsídios para se explicar a difícil adaptação da sociedade brasileira ao princípio do Estado democrático, e os obstáculos na formação de um aparelhamento burocrático no país, resultando no domínio pessoal – doméstico – sobre o impessoal – público – criador do tão conhecido "homem cordial (BARTZ, 2013, p. 283)

É nesse contexto social que o pentecostalismo arminiano, no início do século XX, veio a se inserir. Quais foram as consequências da conjunção da ética pentecostal à herança do tradicionalismo católico que então predominava? No terceiro capítulo, teremos espaço oportuno para retornar a essa questão.

1.5 Uma pós-modernidade?

Conforme afirmado por Gadea (2022), o termo "pós-modernidade" tem sido frequentemente utilizado na literatura sociológica para definir certas transformações ocorridas no campo teórico e no sociocultural, desde as décadas de 60 e 70 do século XX, na Europa e nos Estados Unidos. Tomando como ponto comparativo a era moderna, os teóricos da pós-modernidade têm aplicado seu esforço investigativo no sentido de evidenciar determinadas descontinuidades.

Originado nos séculos XV e XVI a partir da efervescência filosófica e cultural do humanismo e do renascimento, o projeto moderno caracterizou-se pela ambição à universalização das normas culturais, à generalização dos valores sociais e à racionalização da vida. No entanto, desde o século passado, os postulados da

modernidade têm sido alvos de duras críticas, na medida em que a razão não parece oferecer explicações suficientes para os desafios que a vida social contemporânea exige (GADEA, 2022, p. 331).

> O rechaço à doutrina da unidade da razão, de conceber a humanidade como um sujeito unitário, portador de uma moral universal que se esforçaria por estabelecer um conjunto partilhado de crenças, valores e conhecimentos, situou-se como pressuposto de uma pós-modernidade, que negaria a existência de um denominador comum (natureza, verdade, Deus, futuro) que possa garantir que o mundo seja *Uno*, ou a possibilidade de um pensamento natural objetivo (...). Para a pós-modernidade, o que se manifestava, na prática, era uma pluralidade de racionalidades (...) que adquiririam legitimidade fora do padrão de racionalidade da experiência da modernidade. (GADEA, 2022, p. 332)

De modo a delinear os contornos desse fenômeno histórico-social que chamamos “pós-modernidade”, nos fundamentaremos em três bibliografias específicas. A começar por *A condição pós-moderna,* de Jean-François Lyotard, uma das obras pioneiras e mais referenciadas a respeito da temática em questão. Nesta, Lyotard se ocupa da atual posição do saber nas sociedades ocidentais mais desenvolvidas.

Segundo Lyotard, o termo “pós-moderno” faz referência ao “estado da cultura após as transformações que afetaram as regras dos jogos da ciência, da literatura e das artes a partir do final do século XIX” (2009, p. xv). O autor afirma que ciência, para os filósofos modernos, consistia em uma atividade nobre e desinteressada, um fim em si mesmo, a qual contribuiria para formação moral e espiritual da nação.

Desde o século XX, no entanto, o que se observa é a substituição gradual da visão iluminista de uma ciência desinteressada e enobrecedora do espírito para uma abordagem operacional do campo científico. Nesse novo cenário, a ênfase recai muito mais sobre a potencialidade do saber científico para a produção de riqueza e para a formação das competências necessárias para um bom desempenho institucional. O saber torna-se mercadoria informacional indispensável ao poderio produtivo.

Enquanto condição da cultura, o pós-modernismo caracteriza-se, segundo Lyotard, pela incredulidade em relação aos metadiscursos atemporais e universalizantes – ainda que estes provenham da filosofia metafísica. Ademais, o autor destaca que a preocupação pós-moderna se volta muito mais para o presente

do que para as utopias futuristas, sejam elas de ordem religiosa ou político-emancipatória.

Antes de passar para a exposição do próximo autor, gostaria de fazer uma ressalva. Minha intenção inicial era incluir à apresentação da discussão sociológica acerca da pós-modernidade o trabalho de Fredric Jameson, dada sua relevância para o campo de estudos em questão. No entanto, resisti apenas à primeira metade das quatrocentas e treze densas páginas de *A lógica cultural do capitalismo tardio*. Com a proximidade do prazo estabelecido para a entrega da dissertação e a lista de leituras que ainda tinha por fazer, insistir no trabalho de Jameson – o qual, confesso, não estava conseguindo alcançar um nível satisfatório de entendimento – me pareceu infrutífero. Desse modo, nossa apresentação teórica sobre a temática da pós-modernidade se resumirá às perspectivas de Lyotard, Bauman e Byung-Chul Han.

Confissão feita, sigamos com nossa exposição teórica. Desta vez, abordaremos os escritos de Zygmunt Bauman em *Modernidade Líquida* (2001). Na obra em questão, Bauman se refere ao atual estágio da modernidade de três modos distintos, os quais estão estreitamente interligados no conjunto de seu trabalho: sociedade pós-moderna, sociedade de consumo e sociedade líquida – a mais conhecida.

Segundo Bauman, os termos “fluidez” ou “liquidez” consistem nas metáforas mais profícuas quando se trata de caracterizar o atual estágio da era moderna. O autor afirma que, assim como os líquidos resistem a manter sua forma, e assim como os fluidos não se fixam no espaço nem se prendem no tempo, a sociedade pós-moderna se caracteriza pela dissolução de todo resquício de elementos sólidos da tradição herdada. Mas não para por aí, pois a modernidade já se empenhava nesse mesmo esforço. Acontece que a aurora moderna buscava construir, por meio do pensamento racional e do conhecimento científico, novos sólidos, os quais, por serem validados pela razão humana, serviriam de base para uma nova realidade previsível e administrável.

A pós-modernidade, por sua vez, se caracteriza por sua tendência de dissolver toda e qualquer esperança de totalidade e toda pretensão de um discurso unitário. Esse potencial de corrosão acaba por afetar os elos que entrelaçam as escolhas individuais em projetos e ações coletivas. O resultado disso tudo consiste em uma versão individualizada e privatizada da modernidade, no interior da qual “o

peso da trama dos padrões e a responsabilidade pelo fracasso caem principalmente sobre os ombros dos indivíduos" (BAUMAN, 2001, p. 16). Esse estado de coisas afeta diretamente a maneira como lidamos com as noções de emancipação, individualidade, tempo/espaço, trabalho e comunidade. Para fins deste trabalho, nos concentraremos nos efeitos desse processo sobre a individualidade.

O autor menciona que a modernidade substituiu a determinação heterônoma da posição social pela autodeterminação compulsiva e obrigatória, que se consolidava por meio dos tipos sociais de classe então emergentes – os quais funcionavam como um lugar de "reacomodação" para os indivíduos em meio a esse processo de mudança. Acontece que, nos tempos pós-modernos, não bastassem as condições serem fluidas e passíveis de alteração a qualquer momento, já não há mais qualquer espaço para reacomodação.

> Isso é precisamente o que distingue a "individualização" de outrora da forma que veio a tomar na Risikogesellschaft, em tempos de "modernidade reflexiva" ou "segunda modernidade" (nas diferentes formas como Ulrich Beck se refere à era contemporânea). Não são fornecidos "lugares" para a "reacomodação", e os lugares que podem ser postulados e perseguidos mostram-se frágeis e freqüentemente desaparecem antes que o trabalho de "reacomodação" seja completado. O que há são "cadeiras musicais" de vários tamanhos e estilos, assim como em números e posições cambiantes, que fazem com que as pessoas estejam constantemente em movimento, e não prometem nem a "realização", nem o descanso, nem a satisfação de "chegar", de alcançar o destino final, quando se pode desarmar-se, relaxar e deixar de se preocupar. Não há perspectiva de "reacomodação" no final do caminho tomado pelos indivíduos (agora cronicamente) desacomodados." (BAUMAN, 2001, p. 53)

No decorrer de sua obra, Bauman afirma que os ideais de liberdade e autoafirmação, apregoados com tanto entusiasmo pelo pensamento moderno, se apresentam, em meio ao cenário de incertezas e inseguridades promovidos pelo capitalismo neoliberal, de modo profundamente ambíguo.

> O abismo que se abre entre o direito à auto-afirmação e a capacidade de controlar as situações sociais que podem tornar essa auto-afirmação algo factível ou irrealista parece ser a principal contradição da modernidade fluida — contradição que, por tentativa e erro, reflexão crítica e experimentação corajosa, precisamos aprender a manejar coletivamente. (BAUMAN, 2001, p. 59)

> Na ponta da corda que sofre as pressões individualizantes, os indivíduos estão sendo, gradual mas consistentemente, despidos da armadura protetora da cidadania e expropriados de suas capacidades e interesses de cidadãos. Nessas circunstâncias, a perspectiva de que o indivíduo *de jure* venha a se tornar algum dia indivíduo *de facto* (aquele que controla os recursos indispensáveis à genuína autodeterminação) parece cada vez mais remota. O

> indivíduo *de jure* não pode se tornar indivíduo *de facto* sem antes tornar-se cidadão. Não há indivíduos autônomos sem uma sociedade autônoma, e a autonomia da sociedade requer uma autoconstituição deliberada e perpétua, algo que só pode ser uma realização compartilhada de seus membros. (BAUMAN, 2001*,* p. 63)

Por fim, gostaria de abordar uma obra específica a qual considero que será de grande pertinência ao analisarmos a relação entre a sociedade contemporânea e a expressiva receptividade à mensagem neopentecostal. Trata-se de *A sociedade do cansaço,* do filósofo sul-coreano Byung-Chul Han. Nesta, Han designa o atual estágio de desenvolvimento do mundo ocidental por meio dos termos “sociedade do desempenho” e “sociedade do cansaço”.

O autor apresenta as características da sociedade do desempenho a partir de seu contraste com um outro modelo: a sociedade da disciplina. Enquanto nesta última imperavam a proibição, o mandamento e a lei, a ênfase da sociedade contemporânea se volta para o projeto pessoal, para a iniciativa e para a motivação. Nesse novo cenário, o enfraquecimento da instância dominadora externa, conjugada à ênfase insistente no sucesso e no desenvolvimento pessoal, faz com que os indivíduos se tornem exploradores de si mesmos, produzindo uma liberdade paradoxal. Vejamos com calma.

Segundo Han, a sociedade pós-moderna é uma sociedade do desempenho, e o sujeito pós-moderno se vê constantemente confrontado com o imperativo de ter de ser “ele mesmo”. A luta constante para não fracassar no *projeto de ser eu* leva o sujeito a um estado de profundo esgotamento do corpo e da alma, fazendo com que realização e auto-destruição coincidam. O autor afirma, inclusive, que este consiste no tipo ideal de exploração para o atual estágio da produção capitalista, uma vez que “caminha de mãos dadas com o sentimento de liberdade” (HAN, 2024, p. 105). Desse modo, as relações de dominação neoliberal transformam o sujeito “empreendedor de si mesmo” num escravo de si mesmo.

É importante destacar que, de acordo com a abordagem de Han, o cansaço da sociedade do desempenho é um cansaço solitário. Na busca por sucesso no projeto de ser “eu mesmo”, o indivíduo se isola, focando em sua própria performance. Tal atomização e erosão do social, somados ao embotamento das narrativas de transcendência, faz da vida humana a nova instância do sagrado, a ser prolongada a qualquer custo.

CAPÍTULO II – A REFORMA PROTESTANTE E OS CRISTIANISMOS DELA DECORRENTES

2.1 A tal da Reforma

Segundo o sociólogo brasileiro Carlos Eduardo Sell, “dificilmente, em qualquer narrativa da gênese da Modernidade, a reforma luterana não ocupa um lugar central: trata-se de verdadeiro *topos* das ciências sociais” (SELL, 2013, p. 216). Ainda a esse respeito, Alderi Souza Matos (2011) afirma que a Reforma religiosa do século XVI foi o estopim de um processo já em curso nos âmbitos social e político de modo mais abrangente.

Em termos de religião, Matos destaca a existência, antes mesmo da Reforma, de movimentos internos de contestação a determinados aspectos do sistema católico, os quais tinham por característica: 1) crítica à pretensão do alto clero católico de serem os detentores exclusivos e infalíveis do acesso ao divino; 2) ênfase na autoridade das escrituras e na necessidade de leitura e inspeção individual de todos os crentes.

Ainda segundo Matos, a sociedade européia anterior à Reforma era marcada por “violência, baixa expectativa de vida, profundos contrastes socioeconômicos e um crescente sentimento nacionalista” (MATOS, 2011, p. 6), além de uma insatisfação latente, tanto por parte dos governantes quanto do povo, em relação à atuação da igreja e, principalmente do alto clero. É importante termos em mente que a Europa no fim da Idade Média se encontrava assolada por guerras, revoltas camponesas, fomes periódicas, bem como por epidemias, como a peste negra.

É em meio a esse contexto abrangente de precariedade e insatisfação – somado ao descaso e aos abusos cometidos pela Igreja diante de tal cenário – que Martinho Lutero, professor da Universidade de Wittenberg, afixou à porta da igreja de Wittenberg suas Noventa e Cinco Teses. Diferentemente do que nos pode parecer, o ato de Lutero nada mais era que um modo rotineiro de convidar uma comunidade acadêmica para debater a respeito de um determinado assunto. A inovação, portanto, não estava no ato em si, mas em seu conteúdo.

Em resumo, a defesa de Lutero se baseava nos seguintes princípios: 1) todos os cristãos são sacerdotes; 2) todos têm acesso a Deus mediante a fé em Cristo; 3) qualquer cristão sincero pode interpretar a bíblia (MENDONÇA, 2008, p. 155). Como

todos já sabem, as teses de Martinho Lutero soaram como a abominação da desolação – quem lê entenda – aos ouvidos das autoridades católicas. Em 1518, Lutero recebeu oficialmente a acusação de herege e, em 1521, foi publicada sua bula de excomunhão.

O movimento iniciado por Lutero perpetuou-se por meio de figuras como Ulrico Zuínglio (1484-1531) – cuja atuação e influência desembocou no surgimento das igrejas reformadas na Suíça alemã e no sul da Alemanha – e João Calvino – por meio de quem Genebra veio a se tornar a grande potência do protestantismo, e cujo sistema teológico (o calvinismo) se consolidou como o mais primoroso de todo o protestantismo.

O sistema teológico elaborado por João Calvino caracteriza-se pela ênfase que concede à soberania divina – em detrimento da liberdade de escolha e ação humanas –, e pode ser resumido por meio das seguintes afirmações:

> Total Depravity – Depravação Total (o pecado atingiu o homem tão profundamente que o inabilitou de qualquer capacidade de dar resposta positiva aos apelos do Evangelho); Unconditional Election – Eleição Incondicional (Deus, na sua graça infinita, elegeu a Igreja para a salvação independente de qualquer ato previsto); Limited Atonement – Expiação Limitada (Cristo morreu na cruz do Calvário somente pelos eleitos, ou seja, somente aqueles que são predestinados para a salvação é que serão eficazmente salvos); Irresistible Grace – Graça Irresistível (Todos os eleitos serão, no devido tempo, atraídos pelo Espirito Santo a Cristo para alcançar a salvação. Nenhum dos escolhidos de Deus deixará de receber a salvação através de Cristo); Perseverance of the Saints – Perseverança dos Santos (todos os eleitos perseverarão na fé até o final de sua jornada aqui neste mundo, jamais cairão da graça de Deus que os sustenta). (NASCIMENTO, 2019, p. 352)

O movimento reformado difundiu-se especialmente na Suíça, França, Alemanha, Holanda, Hungria e Escócia. Nas palavras do historiador Peter Marshall, o protesto iniciado por Lutero exerceu fundamental influência na formação do pensamento moderno, pois consistiu no

> (...) primeiro golpe contra o autoritarismo em muitas áreas da vida social e intelectual, uma martelada contra o tipo de religião que “diz o que se deve pensar”. O individualismo moderno nasce da leitura desimpedida da Bíblia, incentivada pela Reforma; o capitalismo moderno, da iniciativa e industriosidade dos comerciantes protestantes; a ciência moderna, da recusa de se curvar às autoridades antigas.” (MARSHALL, 2017, p. 4)

2.2 Arminianismo *versus* calvinismo

O arminianismo diz respeito à vertente teológica do cristianismo protestante a qual se baseia nos escritos de Jacó Armínio (1560-1609), teólogo holandês da segunda metade do século XVI. Sistematizada por Simon Episcopius (1583-1643), um de seus alunos, a teologia arminiana pode ser resumida pelos seguintes pontos: a) Livre pela graça: sustenta que os homens possuem liberdade de escolha no que se refere à crença em Jesus Cristo e em sua obra redentora; b) Expiação para todos: o sacrifício de Cristo foi o suficiente para conquistar a salvação de toda a humanidade. No entanto, cabe aos indivíduos aceitarem ou não essa graça; c) Eleição condicional: a eleição divina é baseada em seu pré-conhecimento a respeito daqueles que se decidirão por Jesus Cristo. Desse modo, a eleição está condicionada à escolha dos homens.

A teologia de Jacó Armínio foi elaborada de maneira confrontadora às doutrinas apregoadas por João Calvino – pai fundador do calvinismo protestante. Enquanto o sistema teológico elaborado por Calvino concedia ênfase para a soberania divina e para a tese da predestinação dos eleitos, Jacó Armínio sustentava que o corpo bíblico dá base para o entendimento de que a obra redentora de Jesus Cristo se destinou a toda a humanidade, colocando a escolha individual como o fator decisivo para a questão da salvação.

2.3 John Wesley e a vitória do arminianismo

A doutrina calvinista prevaleceu como dominante nas igrejas protestantes até o século XVIII. A figura que alterou radicalmente esse cenário foi John Wesley, teólogo e bispo da igreja anglicana, conhecido pela fundação do movimento metodista. Em termos gerais, o metodismo wesleyano surgiu a partir de uma insatisfação com aquilo que Wesley considerava ser uma apatia da igreja anglicana, não somente no que se referia a questões espirituais, mas também em relação às desigualdades sociais desencadeadas pela Revolução Industrial (OLIVEIRA, 2011).

Desde o princípio voltada para a missão entre as camadas populares, a teologia de John Wesley se caracterizava por um forte apelo emocional, de inspiração pietista, bem como pela rejeição da doutrina da predestinação calvinista e pela afirmação da responsabilidade e decisão humanas como os fatores decisivos

no que se referia à salvação – seguindo, portanto, a soteriologia arminiana (SOUZA, 2013). Vejamos como Weber caracteriza o metodismo na *Ética Protestante*.

> (...) em contraste com o calvinismo, que reputava como suspeito de ilusão tudo quanto pertencesse ao sentimento, afirmava-se em termos de princípio como único fundamento incontestável da *certitudo salutis*, uma certeza absoluta puramente sentida pelo agraciado como se emanasse diretamente de um testemunho do Espírito – e cuja irrupção, normalmente ao menos, devia ocorrer num dia determinado e com hora marcada." (WEBER, 2004, p. 127)

É importante ressaltar que esse aspecto sentimental da religiosidade metodista é resultado da influência do pietismo sobre a teologia de John Wesley. Sobre o pietismo, este diz respeito ao segmento protestante que surgiu como um movimento de renovação espiritual no interior do luteranismo, no final do século XVII. Em *A ética protestante e o Espírito do capitalismo,* Weber caracteriza o pietismo pelo anseio de

> (...) saborear já neste mundo, em ascese intensificada, a comunhão com Deus em sua bem-aventurança. Ora bem, esta última pretensão tinha íntimo parentesco com a *unio mystica* luterana e muitas vezes levava a um cultivo do lado sentimental da religião mais pronunciado do que na média do cristianismo reformado. (...) essa era a marca 'decisiva' do pietismo no campo calvinista. Pois o fator sentimento, originalmente estranho à piedade calvinista (...), desviava a religiosidade prática para os trilhos do gozo da bem-aventurança eterna já neste mundo, em detrimento da luta ascética com vistas a ter certeza quanto ao futuro do Outro Mundo. E esse sentimento podia intensificar-se a tal ponto que a religiosidade assumia um caráter francamente histérico e produzia então (...) uma alternância de fundo psicológico [neuropático] entre estados semiconscientes de êxtase religioso e períodos de letargia nervosa re-sentidos como 'afastamento de Deus', cujo efeito era exatamente o inverso daquela disciplina sóbria e rigorosa na qual a vida santa e sistematizada do puritano capturava o indivíduo (...)." (WEBER, 2004, p. 118-119)

Nesse sentido, a influência das ideias e das práticas pietistas sobre a formação da teologia de Wesley abriu caminho para que o metodismo se configurasse como uma experiência religiosa individual e subjetiva, cuja ênfase recairia sobre os elementos emocionais do culto (MENDONÇA, 2008, p. 52).

No decorrer do século XIX, o metodismo se espalhou amplamente pelos Estados Unidos, promovendo uma verdadeira "arminianização" da teologia

americana (MATOS, 2006). Segundo Fonseca (2015, p. 18), nesse período, um terço da população da América se caracterizava como metodista.

Tal como afirmou Souza (2013), o destaque concedido ao papel do indivíduo no processo de arrependimento e conversão – operado pela soteriologia arminiana e disseminado pelo metodismo wesleyano – realizou uma verdadeira revolução na teologia protestante. A partir de então, o primado da justificação somente pela fé "passou a dividir espaço com a necessidade de busca pela santificação" (SOUZA, 2013, p. 71).

Ou seja, se, por um lado, a partir da teologia arminiana a salvação é vista como acessível à livre iniciativa humana, por outro, ela também abre a possibilidade de que tal estado seja perdido, a depender do comportamento e das escolhas do crente. É válido destacar que esse risco inexistia a partir de uma perspectiva calvinista, para a qual a questão da salvação se resolvia tão somente pela soberana escolha divina de eleger ou não o indivíduo. Inserida em um contexto de ideias o qual admite a possibilidade de perda do "estado de graça", o destaque concedido pelos segmentos pentecostais arminianos à busca por santificação se torna mais compreensível.

A disseminação da teologia arminiana também pode ser relacionada ao princípio moderno do individualismo moral. De acordo com Santos (2008), o protestantismo calvinista já havia colaborado em alguma medida com o fortalecimento desse ideal iluminista, e isto devido ao pressuposto reformado do "chamamento individual".

> Um dos pressupostos básicos, o chamamento individual, faz de cada indivíduo uma pessoa única e inteiramente responsável por si mesma. Tal responsabilidade fundamental do sujeito deve ser exercida em todos os domínios da vida, primeiramente diante de Deus e é distinta de uma liberdade inconseqüente, pois leva ao sacerdócio universal, base da concepção democrática da Igreja e da sociedade (...). (SANTOS, 2008, p. 305)

Ainda segundo Santos, no entanto, é somente a arminianização do cristianismo protestante que levará tal noção às últimas consequências ao apregoar a salvação como disponível a livre escolha de todos – diferentemente da eleição seletiva defendida pelos calvinistas – estabelecendo, no campo religioso cristão, condições para "a verdadeira igualdades entre os homens" (SANTOS, 2008, p. 319).

2.4 As origens norte-americanas do nosso pentecostalismo

Dando um salto na história, já na primeira década do século XX, o pregador metodista estadunidense Charles Fox Parham (1873-1929) desempenhou um papel crucial nesse processo que desembocou no surgimento do pentecostalismo.

> Charles Parham foi uma figura emblemática entre os pioneiros do pentecostalismo, pois se tornou o primeiro pregador a fazer a ligação entre experiências extáticas, com manifestações de transes e glossolalias (o falar em "línguas desconhecidas") (...). (...) ele defendia a necessidade das pessoas se submeterem a uma "terceira bênção" em sua carreira de fé, embora a tradição metodista falasse em apenas duas bênçãos: "conversão" e "santificação". (CAMPOS, 2005, p. 108)

Resumindo a história, em 1906, William Joseph Seymour (1870-1922) – que foi aluno da escola bíblica ministrada por Parham em Houston – foi convidado para visitar um pequeno grupo de batistas em Los Angeles. Foi das reuniões ministradas por Seymour a esse grupo (o qual crescia a cada encontro) que eclodiu o famoso Avivamento da Rua Azusa, considerado o marco inicial do movimento pentecostal.

A partir do efervescente ajuntamento em Azusa, foram organizadas as primeiras denominações pentecostais dos Estados Unidos, dentre elas, a Igreja de Deus de Camp Creek (Carolina do Norte), a Igreja da Fé Apostólica (Portland, Oregon) e as Assembléias de Deus (Hot Springs, Arkansas) (MATOS, 2006, p. 33-34). O pentecostalismo brasileiro é fruto do empreendimento missionário promovido por grupos pentecostais provenientes do avivamento norte-americano. As primeiras denominações pentecostais implantadas no Brasil foram, respectivamente, a Congregação Cristã no Brasil (1910) e a Assembleia de Deus (1911).

Francisco Rolim (1994) afirma que a constituição do pentecostalismo brasileiro sofreu profundas influências da experiência pentecostal branca[15] dos Estados Unidos. Tal herança, segundo ele, nos foi passada por meio da ação dos missionários estrangeiros que para cá vieram no início do século passado, por ocasião da implantação das primeiras congregações no Brasil. E as consequências de termos herdado essa forma específica do movimento pentecostal não são de modo algum irrelevantes. Sobretudo, ela explica a notória abstenção do pentecostalismo brasileiro primitivo em relação às questões sociais e ao engajamento político.

---

[15] Rolim descreve a experiência pentecostal dos brancos nos EUA como um projeto exclusivamente religioso, em contraste com a experiência construída pelos negros, a qual combinava o fervor religioso com a luta político-racial.

> (...) é esclarecedor da conduta social e religiosa do pentecostalismo no Brasil saber que ele é herança de um tipo de religião norte-americana, dissociada de qualquer compromisso sócio-político. Batismos no Espírito Santo, crença no poder de Deus, crença e esperança no milênio, cultos espontâneos e cheios de emoção, formavam um conjunto fechado e sem abertura para o social já no início do pentecostalismo brasileiro. (ROLIM, 1994, p. 26-27)

Igualmente esclarecedor é saber quem foram os primeiros a aderir à mensagem pentecostal. Segundo Rolim, a maior parcela dos convertidos ao pentecostalismo veio, desde o princípio, do catolicismo. Mas não de qualquer um. O autor explica que, no início do século XX, considerável parte das Igrejas Católicas se concentravam nos grandes centros urbanos, atendendo às camadas burguesas da sociedade. Desse modo, a lacuna deixada nas zonas mais afastadas e marginalizadas foi aproveitada pelos primeiros propagadores do pentecostalismo.

Importa saber que religiosidade carregava tais egressos do catolicismo. De acordo com Francisco Rolim, estes eram portadores do catolicismo devocional, o qual pode ser definido como uma prática mais autônoma em relação aos dogmas oficiais da Igreja Católica, e que combinava elementos do catolicismo com traços da religiosidade popular.

> Os dois tipos de prática religiosa, ao mesmo tempo que autonomizavam a religiosidade das camadas empobrecidas, distanciavam-nas mais e mais, não só do culto oficial mas também do controle do padre. (...) Buscava-se o prestígio do padre para o batismo e o casamento. Mas era o benzedor, e não padre, que exercia um outro prestígio e poder na vida cotidiana. (ROLIM, 1994, p. 39)

Segundo Rolim, a prática dos adeptos do catolicismo devocional de recorrer a rezadores e benzedores em momentos de necessidade acabou por se tornar “um caminho que daria um dia na porta do templo pentecostal” (ROLIM, 1994, p. 37). E, ao adentrar pelas portas dos primeiros templos da Assembleia de Deus, os fiéis eram recepcionados por um ambiente litúrgico caloroso, que se abria à participação dos fiéis leigos na forma de depoimentos (os “testemunhos”, nos termos nativos), leituras públicas do texto bíblico, orações e cânticos – e tudo isso carregado de espontaneidade e emocionalismo. Rolim destaca, inclusive, que a expansão inicial do pentecostalismo se deu justamente devido à participação dos leigos na propagação da mensagem.

> (...) os poucos missionários [*estrangeiros*] da Assembléia de Deus eram numericamente insuficientes para dar conta da rápida expansão dos templos dessa igreja nas primeiras décadas. Bastava que os conversos fossem ardorosos na religiosidade e podiam pregar. (ROLIM, 1994, p. 104)

2.5 Do pentecostalismo clássico ao neopentecostalismo

Já na década de 1940, o surgimento de uma nova denominação desempenhará um importantíssimo papel na definição dos futuros contornos do pentecostalismo brasileiro. Trata-se da igreja do Evangelho Quadrangular (também conhecida como Cruzada Nacional de Evangelização), fundada por missionários pentecostais estadunidenses. O termo "quadrangular" em seu nome faz referência aos quatro pilares de fé desse novo segmento: Cristo salvador, médico, batizador e rei que há de voltar.

Parte da influência desempenhada pelo Evangelho Quadrangular sobre o pentecostalismo brasileiro diz respeito a sua ênfase na cura divina. Em seus primórdios, tendas ambulantes eram montadas nas periferias do estado de São Paulo, as quais despertavam o interesse das multidões que buscavam por curas e milagres. O emprego de elementos "mágico-sacramentais" – faço uso de um termo sociológico, não nativo – também já se fazia presente na liturgia do Evangelho Quadrangular, tal como o óleo da unção, utilizado nos rituais de cura.

No entanto, a Quadrangular também se fez importante devido às futuras lideranças que a partir dela emergiram. A começar pelo missionário canadense Roberto MacAlister, o qual pregou nas campanhas de cura divina realizadas pelas Cruzadas entre 1955 e 1958 (MARIANO, 2014, p. 51). Nos anos 70, MacAlister fundou a igreja Nova Vida, denominação a qual abriu as portas do pentecostalismo para as camadas médias e aburguesadas do Rio de Janeiro e de São Paulo.

Aprofundando ainda mais esse processo de proliferação de novas denominações a partir de outras já existentes, foi na igreja Nova Vida que converteu-se Edir Macedo, da qual saíu – juntamente com seu cunhado R. R. Soares – em 1975 para dar início à Cruzada do Caminho Eterno. Em 1977, após uma nova cisão, Macedo desligou-se da Cruzada e fundou a Igreja Universal do Reino de Deus.

Após essa breve contextualização histórica, acredito que já temos condições de traçar os contornos gerais do neopentecostalismo tal como o conhecemos desde

os anos 70. Uma primeira característica a ser destacada consiste na ênfase em milagres e cura divina. Esse elemento, presente desde as cruzadas do Evangelho Quadrangular nos anos 40, é considerado por grande parte dos pesquisadores norte-americanos como o responsável pela explosão pentecostal em diversas partes do mundo (MARIANO, 2014, p. 31).

Prosseguindo, a abertura a outras esferas da sociedade e à cultura – se afastando, assim, do sectarismo e do ascetismo característicos do pentecostalismo clássico – é, de acordo com o especialista brasileiro Ricardo Mariano, a principal distinção do neopentecostalismo.

> (...) quanto menos sectária e ascética e quanto mais liberal e tendente a investir em atividades extra-igreja (empresariais, políticas, culturais, assistenciais), sobretudo naquelas tradicionalmente rejeitadas ou reprovadas pelo pentecostalismo clássico, mais próxima tal hipotética igreja estará do espírito, do *ethos* e do modo de ser das componentes da vertente neopentecostal. (MARIANO, 2014, p. 37)

Outro traço a ser destacado consiste na mudança de sentido promovida pelo neopentecostalismo na orientação da mensagem evangélica. Enquanto a teologia pentecostal clássica era profundamente apocalíptica, direcionando a ênfase de sua pregação para as promessas do além mundo, a mensagem neopentecostal se ocupa de questões intramundanas, fornecendo encorajamento e orientação para os sujeitos frente aos impasses cotidianos da sociedade pós-moderna. Tal mudança produziu relevantes repercussões sobre o cenário evangélico brasileiro, tais como o enfraquecimento do sectarismo social e a abertura ao engajamento político. Além disso, a teologia da prosperidade e sua fixação pelos bens materiais nos dá base para especular que, no quadro weberiano a respeito das religiões que promovem negação e afirmação do mundo, o neopentecostalismo se aproximaria muito mais deste último.

Nos últimos anos, no entanto, o campo neopentecostal tem se remodelado (SANTOS *et al*, 2020; AGUIAR, 2024 PINHEIRO & MESQUITA, 2025). Não afirmo com isso que ele se expresse atualmente por meio de uma configuração completamente inovadora. O que, sim, observo é o aprofundamento de alguns traços que já lhe eram característicos, tais como a ênfase intramundana da pregação e o apelo às camadas aburguesadas da população. Além do aprofundamento de tais características, a análise acerca do neopentecostalismo

hodierno nos indica que este acrescenta à já conhecida teologia da prosperidade – a qual consistia, basicamente, em promessas de sucesso financeiro como recompensa da generosidade nos dízimos e ofertas – um discurso empreendedor aprimorado, bem como apresenta uma intrigante inovação, uma abordagem prédica no estilo *coaching* voltada para o conforto emocional e o encorajamento pessoal dos indivíduos.

Gostaria de exemplificar tal estado de coisas por meio de um diagnóstico produzido pelo próprio campo teológico brasileiro. Trata-se de um trecho do livro *Você é ponto fraco de Deus*, escrito por teólogos evangélicos ligados à tradição reformada. No livro em questão, os autores empregam a expressão "teologia coaching" para designar uma maneira específica de se abordar e propagar a mensagem evangélica, a qual faz dos interesses materiais e emocionais dos indivíduos "o foco da pregação e do ministério pastoral" (MARTINS *et al*, 2023, p. 44). Segundo os autores, a teologia coaching consiste em uma espécie de atualização da teologia da prosperidade neopentecostal, e sua relevância se deve a sua significativa aceitação popular e sua capacidade de transpor as fronteiras dos templos pentecostais e neopentecostais, influenciando a prédica das mais diversas denominações protestantes.

> Vivemos numa época em que a prosperidade emocional é muito valorizada e as pessoas buscam igrejas para se sentirem em paz com suas emoções. Os eventos e cursos de *coaching* também estão lotados pelo mesmo motivo. Pessoas quebradas querem ouvir que são importantes, boas, poderosas. Estão em busca de alimento constante para sua autoestima. (...) Enquanto a teologia da prosperidade diz que não nascemos para ser cauda, mas cabeça, a TC [teologia *coaching*] diz: 'Quando se trata de você, se trata do ponto fraco de Deus'. Enquanto a teologia da prosperidade diz que você deve ser rico porque é filho do dono do ouro e da prata, a TC diz: 'Como é que você diminui e Jesus cresce se ele, na terra, é você?'. (MARTINS *et al*, 2023, p. 54)

Entretanto, embora a polêmica em torno da denominada "teologia coaching" já seja amplamente conhecida e discutida entre os próprios atores religiosos – amada por uns, odiada por outros –, uma busca preliminar nas bases de dados científicos produzidos pela Sociologia e pelas Ciências Sociais revela que o tema em questão ainda não resultou em uma grande extensão bibliográfica[16].

[16] Sobre a relação entre pentecostalismo e estética *coach*, ver o trabalho das professoras Réia Sílvia Pereira e Wania Mesquita (2025).

CAPÍTULO III – DOIS DIAGNÓSTICOS PROMOVIDOS PELA SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO ACERCA DO FENÔMENO RELIGIOSO NA CONTEMPORANEIDADE

De acordo com a socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger (2015), o surgimento de novos movimentos religiosos e o despertamento ocorrido no seio das religiões institucionalizadas, fenômenos constatados desde a década de 1970, levou a sociologia a reconsiderar seu posicionamento tradicional a respeito da relação entre religião e modernidade. Contrariamente aos diagnósticos sociológicos clássicos, os quais tendiam a prever um gradual enfraquecimento da esfera religiosa diante da racionalidade ocidental moderna, Hervieu-Léger afirma um caminho de coexistência entre modernidade e religião, o qual passa pela capacidade dos sistemas de crença de adaptarem sua oferta religiosa aos anseios dos sujeitos contemporâneos.

O panorama do fenômeno religioso do final do século XX na Europa Ocidental e na América do Norte, segundo Danièle, caracteriza-se por quatro traços principais. O primeiro deles é a difusão do crer individualista, isto é, a influência do ideal moderno de autonomia do sujeito pensante inclusive sobre a vida religiosa. A segunda característica trata-se da disjunção das crenças e das pertenças confessionais, ou seja, o pertencimento a uma determinada confissão de fé não necessariamente define a crença e as práticas manifestadas pelos fiéis em seu viver religioso.

Prosseguindo, Hervieu-Léger também caracteriza o fenômeno religioso na atualidade pela diversificação das trajetórias percorridas por “crentes passeadores”. Com isso, a autora postula que o viver religioso na contemporaneidade ocidental não mais se limita em um círculo fechado de possibilidades, fator o qual permite aos fiéis “passearem”, a seu gosto, pelas mais diversas alternativas de oferta religiosa – sem que isso implique a desvinculação de um pertencimento confessional originário. Por fim, Danièle destaca como quarta característica o enfraquecimento da capacidade das religiões institucionalizadas de regularem o comportamento dos indivíduos na vida prática. Isso se exemplifica pela abertura crescente dos fiéis, mesmo em contextos religiosos mais conservadores – como os evangélicos pentecostais –, à cultura e às demais esferas da sociedade.

É muito interessante a afirmação de Hervieu-Léger de que o traço mais característico da modernidade consiste no rompimento com o mundo da tradição, isto é, a afirmação do homem enquanto senhor de sua própria história, o qual deveria, juntamente com os demais sujeitos do corpo-cidadão, estabelecer as regras e valores a guiar a sociedade que então era construída. Nesse sentido, a difusão do crer individualista poderia ser considerada a vitória final do ideal moderno até mesmo sobre o viver religioso.

> O que é especificamente moderno (...) É o fato de que a pretensão que a religião tem de reger a sociedade inteira e governar toda a vida de cada indivíduo foi-se tornando ilegítimo (...). Nas sociedades modernas, a crença e a participação religiosas são 'assunto de opção pessoal': são assuntos particulares, que dependem da consciência individual (...). (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 34)

Assim como tendemos a nos posicionar neste trabalho, Hervieu-Léger se opõe às perspectivas sociológicas as quais consideravam a efervescência religiosa da segunda metade do século XX como uma espécie de "revanche divina" ou retorno do passado religioso. Segundo a autora, tal efervescência se explica pelo caráter paradoxal da modernidade do ponto de vista da crença. Ao mesmo tempo em que são desqualificadas as explicações utópicas de sentido global, as desigualdades, inseguranças e incertezas produzidas no seio das esferas política e econômica – sem contar os desafios ambientais – criam o cenário propício para que a religião seja buscada como uma fonte de conforto e destino.

> (...) a secularização não é, acima de tudo, a perda da religião no mundo moderno. É o conjunto dos processos de reconfiguração das crenças que se produzem em uma sociedade onde o motor é a não satisfação das expectativas que ela suscita, e onde a condição cotidiana é a incerteza ligada à busca interminável de meios de satisfazê-las. (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 41)

É necessário, no entanto, fazermos uma ressalva a respeito do emprego do termo "individualismo" na obra de Danièle. Ao analisar o fenômeno religioso na sociedade ocidental contemporânea, a socióloga francesa não enxerga a manifestação daquele individualismo moral moderno, tal como conceituado nas obras de Kant, Rousseau e Durkheim, mas sim uma mutação religiosa de tipo mística ou ética. Diferentemente do individualismo moral da tradição filosófica racionalista, o qual se fundamentava na autonomia indivíduo enquanto sujeito pensante, em detrimento da tradição imposta, para a construção das regras que

levariam à ordem e ao bem-estar da coletividade, o individualismo religioso da atualidade está centrado inteiramente no indivíduo e em sua realização pessoal.

O mais curioso disso tudo é que a salvação apregoada por tais religiões do aperfeiçoamento individual diz respeito, quase que exclusivamente, à vida do *aqui* e agora. Portanto, uma oferta de salvação em termos *intramundanos*. “Trata-se de atingir por si mesmo, da maneira mais completa possível, os objetivos que a sociedade moderna oferece como horizonte a todos: a saúde, o bem-estar, a vitalidade, a beleza” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 144).

A partir de uma perspectiva muito semelhante, Ulrich Beck (2016) afirma que o reavivamento religioso constatado desde os anos 1970 desafiou o entendimento convencional de que a racionalidade iluminista teria definitivamente libertado os homens de todo encanto religioso do mundo, tornando-os autônomos e protagonistas de sua própria história. Assim como Hervieu-Léger, Beck afirma que o fenômeno religioso resiste, em suas mais diversas manifestações, à modernização, uma vez que este também é capaz de se adaptar às necessidades e aos desafios dos sujeitos dessa nova sociedade. A religião, portanto, permanece, mas não com a mesma feição.

Em meio a esse novo estado de coisas, a autoridade fundamental da fé é outorgada ao *eu* soberano, e o fenômeno religioso deixa de ser uma questão de tradição herdada ou imposta para se tornar um assunto privado, o qual depende tão somente da autonomia reflexiva dos indivíduos modernos.

> No contexto europeu da modernidade individualizada não há mais nenhuma fé religiosa que não tenha passado pelo fundo da agulha da reflexividade da própria vida, da própria experiência e da autoconfiança (...). Cada pessoa constrói para si, a partir de suas experiências religiosas, seu abrigo individual, seu baldaquim sagrado. É o indivíduo que decide sobre sua fé, e não mais apenas ou primordialmente sua origem e sua organização religiosa. (BECK, 2016, p. 22)

Na obra em questão, Beck também tece algumas críticas às teorias clássicas da secularização e da modernidade. Beck afirma que os diagnósticos sociológicos clássicos tendiam a descrever a modernização, tal como se desenvolveu na Europa ocidental, como um fenômeno *universal*, o qual operaria manifestações semelhantes onde quer que seu projeto fosse adotado. Em segundo lugar, tais teorias apresentavam a secularização como um fenômeno adjacente à modernização, se desenvolvendo concomitantemente com ela. Nesse sentido, a decadência da

religião – como parte do processo mais abrangente de domínio da racionalidade ocidental sobre a governança da realidade social e das explicações do mundo –, seria uma consequência irresistível e inevitável da modernização.

Em oposição a esse tipo de abordagem, Beck defende a necessidade, em termos teóricos, de retirarmos do Ocidente o monopólio da Modernidade, bem como de abrirmos os olhos para enxergar que a secularização pode se manifestar de diversos modos em diferentes contextos, resultando, inclusive, em ganho para a religião.

Sobre os novos movimento religiosos, de modo também semelhante à abordagem de Danièle Hervieu-Léger, Ulrich Beck afirma que estes "colocam em primeiro plano a busca individual de perfeição e de desenvolvimento interior, que caminha junto com o enriquecimento da alma" (BECK, 2016*,* p. 32). Ainda a esse respeito, fazendo uso de um outro trabalho de Hervieu-Léger, Beck postula que o fenômeno religioso na atualidade é marcado pela disseminação um "credo minimalista", o qual

> (...) se resume da seguinte forma: 'Deus te ama, Jesus te redime, tu podes ser salvo!'. Isso não necessita de nenhuma exegese; antes tem que se confirmar em experiências e práticas da fé pessoal. Nos movimentos em busca da fé, 'essa atitude reducionista em relação à doutrina liga-se à propagação de formas emocionais de religiosidade que convidam explicitamente a 'banir' o intelecto para o assento traseiro, para atribuir às experiências emocionais da presença do Espírito Santo um valor bastante mais alto. Esse minimalismo teológico, que reduz a relação de transcendência a uma experiência puramente emocional e pessoal da proximidade do ser divino, permite a adequação eficiente dos valores doutrinários religiosos à exigência do individualismo moderno de autorrealização (HERVIEU-LÉGER, 2006, p. 64 *apud* BECK, 2016, p. 96).

De acordo com o entendimento de Beck, tal individualização da experiência religiosa possui por raíz a Reforma do século XVI, uma vez que foi Lutero o primeiro a requerer a liberdade religiosa individual contra as imposições da ortodoxia clerical. Esse processo abriu caminho para reinterpretações epistemológicas de conceitos-chave da religiosidade estabelecida. Nesse momento, Beck mais uma vez segue uma perspectiva muito semelhante à de Hervieu-Léger ao afirmar que a ideia de um paraíso futuro tem sido gradualmente substituída pelo conceito da auto-realização no âmbito terreno e presente – não mais, portanto, celestial e futurístico.

Beck destaca, no entanto, que os novos movimentos religiosos de modo algum substituem a religiosidade tradicional e institucionalizada. Pelo contrário, ambos se afetam e se reconfiguram mutuamente.

> Pesquisas históricas sobre as religiões de diferentes sociedades europeias durante o longo século XIX mostraram, contudo, "que algumas igrejas reagiram de modo sumamente inteligente aos traumas da modernização em crise. Elas revitalizaram práticas e ritos (...) a fim de proporcionar aos muitos perdedores da modernização escaparem das ameaças de um mundo sem orientação e adquirirem uma nova e forte identidade. Levaram a sério os dramáticos fenômenos da crise social, criaram a Diaconia, a Cáritas e outras redes comunitárias de solidariedade e amor ao próximo, organizadas de modo inteligente, proporcionando para pessoas à margem da sociedade, novas oportunidades de vida. Em outras igrejas, importantes grupos do clero e da elite dirigente, em todas as mais importantes (...) organizações religiosas, dispuseram-se a reformar profundamente os componentes simbólicos e as doutrinas teológicas tradicionais em favor de uma nova capacidade de comunicação com os novos grupos sociais e a construir seu próprio referencial de valores" (Graf, 2004, p. 27 *apud* BECK, 2016, p. 188)

A partir do exposto, nos resta a pergunta: como a teologia arminiana pode ser relacionada a tais aspectos da religiosidade ocidental contemporânea? É isso que buscaremos evidenciar nos capítulos que se seguirão.

CAPÍTULO IV: AS OBRAS DE ARMÍNIO E A SOTERIOLOGIA ARMINIANA

Segundo o historiador escocês Peter Marshall (2017), a Reforma Protestante significou, acima de tudo, um intenso debate sobre as regras e os mecanismos da salvação. Neste capítulo, nos dedicaremos à análise do objeto de nossa pesquisa – *As obras de Armínio* –, e apresentaremos os principais contornos da mecânica de salvação proposta pela teologia arminiana.

Antes de partirmos para a análise da teologia arminiana propriamente dita, gostaria de fazer uma breve apresentação de Jacó Armínio, seu autor. Armínio nasceu na Holanda, em 1560. Cresceu em uma família de classe média. Seu pai morreu quando ele ainda era uma criança. Ele e seus dois irmãos foram criados pela viúva mãe. Por ocasião da Guerra dos Oitenta Anos (1568–1648), sua mãe e seus irmãos foram mortos pelo exército espanhol.

Tendo sido formado pelas principais instituições protestantes da Europa – a recém fundada Universidade de Leiden, na Holanda, a Academia de Genebra, na Suíça, e a Universidade de Basileia, também na Suíça – foi convidado com unanimidade para o pastorado da igreja holandesa, em Amsterdã. Lecionou nas universidades de Leiden e de Basileia. Morreu precocemente, aos 49 anos de idade, mas deixou uma obra que marcaria definitivamente a história do protestantismo. Ainda hoje, as igrejas decorrentes da Reforma se dividem entre arminianos e calvinistas, sendo que os segmentos de filiação arminiana são os que mais crescem em termos estatísticos desde a segunda metade do século passado.

Apenas mais uma observação, e esta de cunho metodológico. Realizei a leitura dos capítulos previamente selecionados concentrando minha atenção no entendimento dos conceitos de “salvação”, “liberdade”, “livre-arbítrio”, “predestinação” e “natureza humana”. No decorrer da leitura, destaquei os trechos que considerei relevantes para o entendimento tanto dos conceitos mencionados como do texto de modo geral. Após a leitura, registrei os trechos destacados em um arquivo do Google Docs, numa espécie de fichamento, o qual resultou em um arquivo de 45 páginas. A partir de então, utilizei esse fichamento como base para minha análise, recorrendo ao texto completo do livro sempre que necessário.

Com o auxílio de uma ferramenta de inteligência artificial, contabilizei os termos com maior ocorrência no texto destacado – o fichamento de 45 páginas

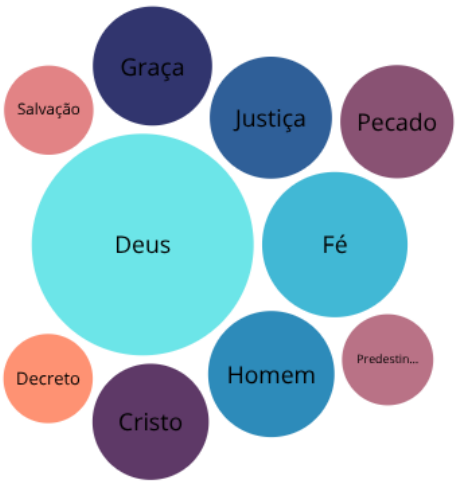
realizado a partir de citações diretas do livro – e obtive por resultado o seguinte ranking.

Figura 3 – Ranking dos 10 termos mais recorrentes no texto destacado

Termo	Ocorrências
Deus	142
Fé	61
Homem	46
Justiça	43
Graça	41
Cristo	39
Pecado	37
Predestinação	24
Salvação	23
Decreto	23

Fonte: elaborado pela autora

Figura 4 – Os 10 termos mais recorrentes no texto destacado



Fonte: elaborado pela autora

Após esse auxílio da ferramenta de inteligência artificial, prossegui fazendo manualmente uma busca no arquivo de texto a respeito da ocorrência dos termos que mais me interessam para fins desta pesquisa, quais sejam: 1) Salvação; 2)

Livre-arbítrio; 3) Predestinação; 4) Liberdade cristã. Dessa busca manual, obtive o seguinte resultado a respeito do número de ocorrências dos termos em questão:

Figura 5 – Número de ocorrências dos termos de interesse

Termo de interesse	Número de ocorrências
Salvação	32
Livre-arbítrio ou Liberdade de escolha	20
Predestinação	30
Liberdade cristã	5

Fonte: elaborado pela autora

Repare que houve uma pequena divergência no que se refere ao número de ocorrências dos termos “predestinação” e “salvação” quando comparamos os resultados obtidos por meio da busca manual e por meio do auxílio de inteligência artificial. De modo a sanar esse impasse, repeti algumas vezes a busca manual para ambos os termos no texto, e obtive os mesmos resultados da primeira busca manual. Desse modo, nos fundamentaremos nos resultados obtidos por meio da busca manual. Mesmo assim, optamos por manter o ranking dos 10 termos mais recorrentes obtido por ferramenta de IA, pois, ainda que os resultados não sejam completamente precisos, nos oferecem um razoável parâmetro a respeito da ocorrência de termos que, devido a restrição de tempo, não conseguiríamos contabilizar manualmente.

Após essa apresentação quantitativa, prossigamos com a análise qualitativa a respeito do emprego de tais termos na obra de Jacó Armínio.

Salvação

Como apresentado no quadro 2, o termo “salvação” foi contabilizado 32 vezes no texto selecionado para análise. Após essa constatação numérica, percorri cada aparição do termo, de modo a compreender em que contexto e com qual sentido ele foi utilizado. O resultado pode ser conferido por meio do seguinte esquema:

- Número total de ocorrências no texto da seleção: 32
- Contexto das aparições:
    - Explicando (sem valorar) como se dá a mecânica de salvação calvinista, por meio da predestinação dos pretensamente “eleitos”: **3**
    - Se opondo (valoração negativa) à mecânica de salvação calvinista, por meio da predestinação dos pretensamente “eleitos”: **9**
    - Explicando sua própria compreensão a respeito da salvação na narrativa bíblica, a qual se dá, segundo o entendimento de Armínio, por meio do sacrifício expiatório de Cristo como um dom gratuito a todos os indivíduos que corresponderem positivamente ao chamado à fé: **10**
    - Afirmando que a certeza da salvação (a *certitudo salutis*) consiste num testemunho do Espírito de Deus na consciência do indivíduo: **2**
    - Enfatizando que a fé depende da correspondência humana por meio da aceitação do chamado à fé: **4**
    - Rebatendo algumas afirmações consideradas difamatórias feitas por teólogos rivais a respeito de sua teoria da salvação: **3**
    - Relacionando a salvação ao conceito liberdade cristã, de um modo específico que, confesso, não consegui entender muito bem: **1**

Em termos gerais, a salvação é, para Jacó Armínio, o resultado de uma parceria entre Deus e os homens. Esse processo se inicia com a atuação divina – ao oferecer Cristo como sacrifício expiatório suficiente para pagar pelo preço da redenção de toda a humanidade – e se efetiva com a correspondência humana – à medida em que os indivíduos aceitam ou não o chamado à fé. No que se refere à atuação humana, Jacó Armínio aponta a disposição a crer como condição indispensável.

> I. O primeiro decreto integral de Deus a respeito da salvação do homem pecador é aquele no qual Ele decreta a indicação de seu Filho, Jesus Cristo, para Mediador, Redentor, Salvador, Sacerdote e Rei (...). (ARMÍNIO, 2015, p. 226)
>
> II. O segundo decreto preciso e absoluto de Deus é aquele em que Ele decretou receber aqueles que se arrependerem e crerem, (...) mas deixar em pecado, e sob a ira, todas as pessoas impenitentes e incrédulas, condenando-as como alheios a Cristo. (ARMÍNIO, 2015, p. 226-7)
>
> (...) a fé é uma condição exigida por Deus daquele que será salvo, antes que seja o meio de obter a salvação. Uma vez que

> Deus não concederá a salvação a qualquer um, exceto àquele que crê, o homem é por esse motivo incitado a estar disposto a crer (...). (ARMÍNIO, 2015, p. 264)

No decorrer dos capítulos analisados, Armínio expõe diversos motivos pelos quais ele discorda da abordagem calvinista a respeito do conceito de salvação, dentre os quais citarei apenas um exemplo: a lógica calvinista torna a fé dispensável à salvação, uma vez que os salvos são pré-determinados para tal estado, nada podendo fazer para recebê-lo ou perdê-lo.

> Não é o fundamento da salvação: (1.) Porque essa predestinação não é aquele decreto do bel-prazer de Deus em Jesus Cristo, sobre o qual a nossa salvação exclusivamente se apoia e do qual depende. (2.) A doutrina desta Predestinação não é o fundamento para a salvação, porque não é “o poder de Deus para salvação de todo aquele que crê” porque por meio dela “a justiça de Deus” não é revelada “de fé em fé”. (ARMÍNIO, 2015, p. 200)

Predestinação

- Número total de ocorrências no texto da seleção: **30**
- Contexto das aparições:
    - Explicando, nos seus próprios termos, o conceito calvinista acerca da predestinação: **1**
    - Manifestando os motivos pelos quais ele se opõe à doutrina calvinista da predestinação: **18**
    - Explicando duas outras possibilidades de se compreender a ideia de predestinação, as quais eu não consegui entender nem um pouco: **4**
    - Explicando seu próprio ponto de vista a respeito da predestinação: **7**

Segundo Jacó Armínio, a doutrina calvinista da predestinação se resume no seguinte entendimento: "a escolha de homens para a salvação, ou a reprovação de homens para a destruição" (ARMÍNIO, 2015, p. 195). No decorrer dos capítulos analisados, o teólogo expõe diversos motivos pelos quais ele considera que essa abordagem seja incoerente com a hermenêutica bíblica, dentre os quais destacarei apenas quatro:

> Eu afirmo que esta doutrina é repugnante à natureza de Deus (...). 1. É repugnante para a sua sabedoria (...) porque representa Deus como determinando algo para um fim

> específico [ou propósito] que não é e nem pode ser bom: Que Deus criou algo para perdição eterna para o louvor de sua justiça. (ARMÍNIO, 2015, p. 204)

> Tal doutrina da Predestinação é contrária à natureza do homem, pelo fato de o homem ter sido criado à imagem de Deus em conhecimento e justiça — em relação ao fato de ter sido criado com a liberdade de escolha, e no que diz respeito a ter sido criado com disposição e aptidão para o gozo da vida eterna. (ARMÍNIO, 2015, p. 205-206)

> Esta predestinação é incoerente com a natureza e as propriedades do pecado (...): (1.) Porque o pecado é chamado de “desobediência” e “rebelião”. Nenhum dos termos pode, possivelmente, ser aplicado a qualquer pessoa que por um decreto divino anterior tenha sido colocada sob uma necessidade inevitável de pecar. (ARMÍNIO, 2015, p. 209)

> A partir dessas premissas podemos deduzir, como conclusão óbvia, que Deus realmente peca. Porque, de acordo com essa doutrina, Ele se move para o pecado por um ato que é inevitável, e segundo o seu próprio propósito e intenção principais, sem ter sido induzido por qualquer ato prévio de pecado ou demérito por parte do homem. A partir da mesma posição, pode-se também inferir que Deus é o único pecador. (ARMÍNIO, 2015, p. 210)

Se o leitor reparou bem, ao expor os motivos pelos quais rejeita a doutrina calvinista da predestinação, o teólogo holandês afirma que esta é contrária à natureza do ser humano, criado conforme a semelhança divina no que se refere à liberdade de escolha. Desse modo, Armínio considera o livre-arbítrio um dos elementos mais característicos e essenciais da espécie humana. É importante destacar que esse entendimento contrasta drasticamente com a perspectiva calvinista, a qual concentra sua ênfase na soberania divina em detrimento da liberdade humana.

Jacó Armínio considera que uma abordagem coerente a respeito do conceito de predestinação deve se pautar na presciência divina a respeito daqueles que virão aceitar ou não o chamado à fé. Admite-se, portanto, um pré-conhecimento, e não uma pré-determinação.

> Este decreto tem o seu embasamento na presciência de Deus, pela qual Ele sabe, desde toda a eternidade, que tais indivíduos, por meio de sua graça preventiva, creriam, e por sua graça subsequente perseverariam, de acordo com a administração previamente descrita dos meios que são adequados e apropriados para a conversão e a fé; e, do mesmo modo, pela sua presciência, Ele conhecia aqueles que não creriam, nem perseverariam. (ARMÍNIO, 2015, p. 227)

Livre-arbítrio

- Número de ocorrências: 17 para “livre-arbítrio” e 3 para “liberdade de escolha”, totalizando 20 ocorrências
- Contexto das aparições
    - Demonstrando os motivos pelos quais ele considera equivocada a perspectiva calvinista a respeito do livre-arbítrio: **2**
    - Apresentando sua própria perspectiva a respeito do conceito em questão: **7**
    - Atrelando-o à natureza humana: **5**
    - Atrelando-o à natureza divina: **1**
    - Relacionando-o à fé e à salvação: **2**
    - Rebatendo alguns artigos difamatórios escritos por teólogos de seu tempo contra sua perspectiva a respeito da liberdade humana: **3**

No tópico anterior, vimos que Armínio se opõe à doutrina da predestinação calvinista por ela violar o livre-arbítrio, elemento o qual o teólogo considerava ser intrínseco ao ser humano. Mas é interessante notar que o número de vezes em que a liberdade de escolha é relacionada à natureza humana é consideravelmente superior à menção desse elemento como parte dos atributos divinos. Como vimos no esquema anterior, os termos livre-arbítrio/liberdade de escolha são utilizados cinco vezes, no texto da seleção, para fazer referência à natureza humana, e apenas uma vez para se dirigir à natureza divina. Mesmo assim, O teólogo concebe que apenas Deus é dotado de liberdade plena de ação.

> A liberdade, quando atribuída ao arbítrio, é certamente uma afeição do arbítrio, embora tenha raízes na compreensão e na razão. (...) (1.) É uma liberdade do controle ou jurisdição de alguém que comanda, e da obrigação de prestar obediência. (2.) Da inspeção, cuidado e governo de um superior. (3.) Também é uma liberdade da necessidade, quer venha de um motivador externo, quer de uma natureza interior que determine absolutamente alguma coisa. (4.) É uma liberdade do pecado e seu domínio. (5.) É uma liberdade da miséria. (...) Desses cinco modos de liberdade citados, os dois primeiros pertencem a **Deus, somente; a quem também é atribuído o livre-arbítrio, a independência perfeita ou a completa liberdade de ação**. Porém os três modos de liberdade restantes podem pertencer ao homem (...). (ARMÍNIO, 2015, p. 471, grifos nossos)

Armínio também faz uma distinção entre liberdade para o bem e para o mal. Ele afirma que Deus realiza e deseja boas ações, mas quanto ao mal, Ele “apenas permite livremente” (ARMÍNIO*,* 2015, p. 230). Caminhando para o fim de sua argumentação, o autor cita Agostinho de Hipona para explicar como ele compreende a relação entre três conceitos-chave de sua própria teoria: o livre-arbítrio, a fé e a salvação.

> Ele, Agostinho, em seu discurso contra Pelágio, citando 2 Coríntios 8.16, disse: “Pergunta-se, então: Qual é a função do livre-arbítrio? Respondo brevemente que ele salva. Tire o livre-arbítrio e não restará nada que possa ser salvo. Tire a graça e nada restará que seja a fonte da salvação. Essa obra (de salvação) não pode ser efetivada sem duas partes: uma, de onde ela vem; e outra, em quem ou em que seja moldada. Deus é o autor da salvação. Somente o livre-arbítrio é que pode ser salvo. Ninguém, exceto Deus, é capaz de oferecer a salvação; e nada, exceto o livre-arbítrio, é capaz de recebê-la” *Bernardus, De Libero Arbit. et Gratia*. (*apud* ARMÍNIO, 2015*,* p. 477)

Liberdade cristã

- Número total de ocorrências no texto da seleção: 5
- Contexto das aparições:
    - Concedendo sua definição: **2**
    - Relacionando-a à libertação do pecado com vistas à salvação: **2**
    - Relacionando-a ao livre uso das coisas indiferentes, isto é, à permissão do cristão de decidir livremente sobre como agir no que se refere a assuntos que não envolvam qualquer mandamento ou pecado: **1**

Por fim, gostaria de abordar um conceito que, apesar de não ser muito expressivo em termos de ocorrência no texto da seleção, é de suma importância para a compreensão da doutrina de Jacó Armínio, bem como da afinidade eletiva a qual considero que esta possua com o pensamento moderno. Trata-se da ideia de liberdade cristã.

> De modo geral, a liberdade é um estado, segundo o qual cada pessoa está à sua própria disposição, e não limitada a outra pessoa. O seu oposto é o cativeiro, ou escravidão, segundo a qual um homem não é seu próprio senhor, mas está sujeito a outro, quer para fazer o que ele lhe ordena, para omitir o que ele lhe proíbe, ou para suportar o que ele lhe inflige. A liberdade cristã é assim chamada, principalmente devido a

> Cristo, o Autor, que a obteve; ela recebeu esse nome também devido a seus indivíduos, porque ela pertence aos cristãos, isto é, aos crentes fiéis em Cristo. (ARMÍNIO, 2015, p. 536)

Armínio classifica a liberdade cristã em quatro classes ou graus. O primeiro se refere à libertação da culpa e da condenação do pecado, a qual foi realizada por meio do sacrifício expiatório de Cristo. O segundo está relacionado ao primeiro. Consiste na "libertação do domínio e da tirania do pecado interior" (ARMÍNIO, 2015, p. 538), por meio da mortificação da pecaminosidade, operada pelo Espírito de Deus, no interior dos indivíduos. O terceiro grau consiste na moderação do rigor com que, nos tempos veterotestamentários, era exigida a obediência à Lei moral.

Por fim, a quarta classificação – e a que mais nos interessa – da liberdade cristã diz respeito ao "livre uso e exercício das coisas indiferentes", isto é, a permissão que o cristão possui de decidir livremente sobre como agir no que se refere a assuntos que não envolvam qualquer mandamento ou pecado. Mais uma vez, a abordagem arminiana pode ser considerada revolucionária se comparada à perspectiva calvinista, para a qual a liberdade humana é consideravelmente reduzida.

Talvez neste momento o leitor se pergunte: qual a relevância de toda essa tagarelice teológica do século XVI para a discussão sociológica e para a compreensão do fenômeno religioso do Brasil contemporâneo? Na última seção deste trabalho, me esforçarei para explicar meu ponto.

CONCLUSÃO – TEOLOGIA ARMINIANA, AUTONOMIA DO SUJEITO PENSANTE E ALGUMAS ESPECULAÇÕES A RESPEITO DE SUA RELAÇÃO COM O CRESCIMENTO EVANGÉLICO NO BRASIL ATUAL

Na noite anterior ao início da escrita deste capítulo final, conversei com um grande amigo, e disse a ele o quanto nós, cientistas sociais, tendemos a buscar uma razão lógica para os fenômenos que observamos. Com muita frequência, nossos textos acadêmicos não conseguem fugir do consagrado padrão de captar relações causais entre ideias, eventos, dados produzidos por meio de entrevistas, o comportamento nativo assistido, e por aí vai. Lembro-me de perguntar a ele: “e se essas relações que estabelecemos em nossos trabalhos não passarem de uma construção/organização *nossa* dos elementos da história social, ainda que seja uma organização bem feita e razoavelmente coerente com os fatos? Mas, em que medida esses fenômenos que categorizamos e organizamos não são frutos de motivos outros que não conseguimos captar, ou mesmo do “acaso” ou das eventualidades aleatórias da vida?”.

Seja como for, essa é a única maneira que, até onde conheço, temos de construir um conhecimento minimamente responsável, confiável e válido. Dito isso, neste último capítulo, tomarei emprestada a noção weberiana de afinidades eletivas (WEBER, 2004) para tentar demonstrar as relações que, a meu ver, podem ser estabelecidas entre os fundamentos da teologia arminiana e alguns dos elementos característicos do pensamento moderno. No decorrer de minha exposição, gostaria que os leitores mantivessem em mente que a opção de trabalhar com a noção de “afinidades eletivas” não é afirmar que certos elementos da relação condicionam (ou são a causa determinante de) outros, mas apenas pensar a respeito de como determinadas ideias se comportam inseridas num contexto histórico-social mais abrangente – se tais ideias são aceitas ou rechaçadas, e com que nível de aceitação ou resistência.

Dito isso, sigamos com as considerações finais. Conforme insistimos no decorrer deste trabalho, o pensamento iluminista moderno significou, acima de tudo, o primado absoluto da razão individual autônoma. Mas esse estado de coisas não “brotou” automaticamente com a virada do século XVI. Conforme vimos, os germes desse pensamento podem ser encontrados desde Agostinho e sua concepção da interioridade como o lugar da verdade, passando pelo protesto de Lutero em favor

do direito de inspeção individual das Escrituras, chegando ao método cartesiano e sua ênfase na capacidade cognoscitiva autônoma dos indivíduos – sendo esta, inclusive, o novo critério da verdade –, até chegar à concepção rousseauniana de humanidade como entidade caracterizada, em essência, pela liberdade e perfectibilidade.

Como consequência, o programa cultural da modernidade se configurou a partir de uma concepção de futuro "caracterizada por um número de possibilidades realizáveis através da ação humana autónoma" (EISENSTADT, 2001, p. 141).

> (...) no centro deste programa cultural encontrava-se a ênfase colocada na autonomia do homem: a emancipação do homem (...) dos grilhões da autoridade política e cultural tradicionais. Neste processo de contínua expansão do domínio da liberdade e da atividade pessoal e institucional, essa autonomia começou por implicar reflexividade e a exploração; em segundo lugar, implicou também a construção activa e o domínio da natureza, incluindo a natureza humana. Este projecto de modernidade colocava uma ênfase muito forte na participação autónoma dos membros da sociedade na constituição da ordem social e política (...)." (EISENSTADT, 2001, p. 142)

E é nesse momento que eu consigo enxergar a relação da doutrina teológica arminiana com os fundamentos do pensamento moderno. Conforme salientado por Hervieu-Léger (2015), os segmentos protestantes ascéticos filiados à doutrina calvinista da predestinação, embora também apresentasse um caráter individualista – principalmente por sua ênfase numa religiosidade não intermediada, bem como na iniciativa individual nos raios de uma profissão vista como vocação – tal individualismo permanecia inserido em uma lógica de negação da capacidade autônoma do indivíduo para o bem.

Tal ponto de vista se explica, por um lado, pelo destaque concedido pelo calvinismo à soberania divina (em detrimento do livre-arbítrio humano) e, por outro, pelo princípio calvinista da depravação total, segundo o qual a capacidade do ser humano para o bem[17] foi completamente impedida, devido à crença na narrativa do pecado original e da consequente queda (Gênesis 3).

E aqui reside a especificidade da doutrina teológica arminiana. A nosso ver, a abordagem proposta por Jacó Armínio, em comparação com a calvinista, concede maior espaço para a liberdade humana de construir-se a si mesmo, não somente no

[17] Para realizar o bem por si mesmo, deve-se destacar.

que se refere ao seu destino celestial, mas também a sua carreira terrena. Conforme vimos na seção de resultados, a proposta arminiana a respeito do problema da salvação parte de uma colaboração entre Deus e os homens, e sua efetivação depende da devida execução das funções atribuídas a ambas as partes.

Não se pode esquecer, no entanto, o papel do metodismo na configuração dos contornos da religiosidade evangélica que, a partir de então, se consolidaria.

> Com o advento do movimento metodista, no entanto, acabou vencendo a interpretação de Armínio, mais adequada às ideias de progresso da tecnologia industrial urbana e a grande euforia de progresso e bem-estar caracterizada no século XIX. O darwinismo e o spencerismo constituíram a base da utopia do progresso. O calvinismo ortodoxo, então, ficou restrito, e ainda hoje o está, há algumas áreas da Europa e dos Estados Unidos. (...) O movimento de João Wesley parte de algo estranho ao calvinismo: a experiência religiosa individual interna mística, que o distanciou do protestantismo tradicional e o aproximou da nova corrente dedicada à santificação, sob a influência dos morávios. O movimento metodista modificou o protestantismo e foi responsável por sua grande expansão no século XIX. (MENDONÇA, 2008, p. 52)

O movimento iniciado por Wesley, portanto, uniu a concepção de autonomia e auto responsabilização arminiana em relação à questão da salvação com elementos emocionais, sob a inspiração do misticismo pietista. A junção de ambos os aspectos resultou na religiosidade pentecostal do início do século XX, nascida nos Estados Unidos em meio a um efervescente avivamento espiritual emergido a partir de lideranças metodistas.

Tendo todos esses fatores em mente, gostaria de propor um raciocínio. Num cenário social marcado pelo primado do indivíduo que se constrói a si mesmo, pela secularização e pela privatização da religião – fazendo desta uma questão privada, de escolha individual – não seria razoável afirmar que opções religiosas as quais privilegiem a consciência e a ação individuais se mostrem, em alguma medida, mais atraentes ou mesmo como menos inconvenientes ou inapropriadas para os sujeitos da atual sociedade?

Tendo isso em vista, nos inclinamos a afirmar que o cristianismo evangélico brasileiro contemporâneo (ALMEIDA, 1999; CAMURÇA, 2003; MATOS, 2006; SMIDERLE, 2011; SOARES, 2019; SANTOS *et al,* 2020) é resultado de sua raiz teológica específica. Desse modo, a descrição realizada pelo Weber a respeito das seitas protestantes europeias de matriz calvinista não deve ser tomada como parâmetro ao analisarmos o evangelicalismo brasileiro contemporâneo, o que só o

faria ser encarado como uma mutação anômala pós-moderna do protestantismo europeu.

No decorrer da análise do material bibliográfico, pude perceber que o conceito de “individualismo” pode variar de acordo com o contexto no qual ele está inserido. No que diz respeito ao individualismo moral da filosofia moderna, este se volta para o ideal da autonomia do sujeito pensante na construção, juntamente com os demais membros do corpo-cidadão, das regras e valores a servirem de base na gestão da sociedade, tendo em vista o bem comum. Diz respeito, portanto, à vitória da razão crítica sobre a tradição imposta.

O individualismo religioso presente na doutrina das seitas protestantes ascéticas – dentre as quais o calvinismo se destaca como exemplo –, por sua vez, é marcado pela valorização de uma prática religiosa: 1) não limitada à intermediação das autoridades sacerdotais ou eclesiásticas; 2) voltada mais para razão proveniente da inspeção autônoma do fiel sobre as Escrituras do que para as emoções relacionadas às práticas sacramentais e ao culto coletivo. No entanto, a perspectiva calvinista a respeito da natureza humana é essencialmente negativa. Portanto, se por um lado o protestantismo ascético valorizava as críticas dirigidas aos abusos cometidos por autoridades eclesiásticas, por outro, este não via com bons olhos a concepção de um indivíduo que se constrói *a si mesmo* e *por si mesmo*, de modo independente da ação divina.

Já o individualismo arminiano, embora também religioso, apresenta alguma margem de abertura para uma concepção de ser-humano dotado de capacidade para o bem. Sua própria mecânica de salvação, como vimos, se baseia em uma colaboração divino-humana, e sua concepção a respeito do conceito de “liberdade cristã” admite a possibilidade dos indivíduos de exercerem plenamente seu livre-arbítrio quando se trata de assuntos que não envolvam mandamento divino. Mais uma vez, ressalto que essa abordagem contrasta consideravelmente com a perspectiva calvinista, a qual concede maior peso para a soberania divina.

Ao olharmos para o atual cenário religioso evangélico pentecostal e neopentecostal brasileiro, no entanto, uma nova forma de individualismo parece ser delineada diante de nossos olhos. Refiro-me à espécie de individualismo presente no discurso da denominada teologia *coaching,* a qual mencionamos no capítulo II. Por um lado, essa mutação religiosa guarda semelhanças com o individualismo moral da filosofia moderna no sentido de conceder ênfase à capacidade autônoma

do sujeito pensante de construir-se a si mesmo. Por outro lado, no entanto, ele se afasta drasticamente do referido ideal moderno por se centrar sobretudo no *self*, no destino e no desenvolvimento pessoal de cada indivíduo – sem muita consideração pela questão moderna do bem-estar coletivo.

O escopo estabelecido para este trabalho não nos permitiu realizar um tratamento aprofundado dessa questão, a qual foi apenas detectada. Em meio a esse novo estado de coisas, o que significa ser evangélico? O que os fiéis esperam receber ou experienciar ao se deslocarem semanalmente para as reuniões litúrgicas de suas igrejas? Como a fé individual e a prática coletiva são relacionadas? Qual é o peso da normatividade institucional das igrejas na gestão do comportamento cotidiano dos indivíduos? Essas são algumas das questões a serem consideradas nas próximas etapas desta pesquisa.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, T. “O *coaching* no universo evangélico brasileiro: um panorama descritivo”. **Religião & Sociedade**, 2024.

ALMEIDA, Ronaldo de. “Novo nascimento: os evangélicos em casa, na política e na igreja. **Revista Brasileira de Ciências Sociais** [*online*], v. 14, n. 40, p. 175-178, 1999.

ARMÍNIO, Jacó. **As obras de Armínio**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2015.

BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. São Paulo: Edições 70, 2016.

BARTZ, Alessandro. “Entre o tradicional e o moderno em Raízes do Brasil: contrapontos à Ética Protestante na interpretação do Brasil”. **Revista Inter-Legere**, n. 6, 2013.

BAUER, Martin W. *et al*. **Pesquisa qualitativa com texto:** imagem e som: um manual prático. Petrópolis: Vozes, 2008.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001 [*online*]. Disponível em: https://dlivros.com/livro/modernidade-liquida-zygmunt-bauman. Acesso em 27 de jan. de 2026.

BECK, Ulrich. **O Deus de cada um**: a capacidade das religiões de promover a paz e seu potencial de violência. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2016.

BERGER, Peter L. “A dessecularização do mundo: uma visão global”. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 21 (1), pp. 9-23, 2001.

_____. **O dossel sagrado:** elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.

BONATO, M.; BORGES, G.; JÁCOMO, L. V. J.; SANTOS, R. W.. “Secularização em Antônio Flávio Pierucci - da contemporânea serventia de continuarmos acessando aquele velho sentido”. **Século XXI**- **Revista de Ciências Sociais**, v.6, no 1, p.11-43, jan./jun. 2016.

BURITY, Joanildo. “Sociologia da religião no Brasil: artesania, fronteiras e horizontes”. **BIB** - **Revista Brasileira De Informação Bibliográfica Em Ciências Sociais**, São Paulo, v. 93, p. 1-25, 2020.

CAMPOS, Leonildo Silveira. “As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro”. **Revista USP**, São Paulo, n. .67, p. 100-115, 2005.

CAMURÇA, M. A. “Secularização e reencantamento: a emergência dos novos movimentos religiosos”. **BIB** - Revista Brasileira De Informação Bibliográfica Em Ciências Sociais, São Paulo, v. 56, p. 55-69, 2003.

CANO, Ignacio. “Nas trincheiras do método: o ensino da metodologia das ciências sociais no Brasil”. **Sociologias**, Porto Alegre, Alegre, ano 14, nº 31, pp. 94-119, 2012.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. “O dualismo da natureza humana e suas condições sociais”. In BOTELHO, André [org]: **Essencial Sociologia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013 [online].

_____. **O individualismo e os intelectuais**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2017.

_____. **O suicídio**: estudo de sociologia. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

DUTRA, Roberto. “A universalidade da condição secular”. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 31, n. 1, p. 151-174, 2016.

EISENSTADT, Shmuel Noah. “Modernidades Múltiplas”. **Rev. Sociologia, Problemas e Práticas**, n.º 35, 2001.

FERRY, Luc. **Aprender a viver**: filosofia para os novos tempos. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.

_____. **O homem-Deus ou o sentido da vida**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2019.

FLICK, Uwe. **Introdução à Pesquisa Qualitativa**. Porto Alegre: Artmed, 2009.

FONSECA, Pedro Daniel Monteiro. **Bancos de Igreja**: de esquecidos, a estranhamente aquecidos – Uma comunidade protestante em mudança no coração do Porto. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 2015.

FURSETH, Inger; REPSTAD, Pål. **Sociologia da religião:** perspectivas clássicas e contemporâneas. Petrópolis: Vozes, 2023.

GADEA, Carlos Alfredo. “Pós-modernidade”. In: **Teoria Sociológica contemporânea**: autores e perspectivas / Carlos Eduardo Sell, Carlos Benedito Martins (orgs.). Petrópolis: Vozes, 2022.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1991.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do cansaço**. Petrópolis: Vozes, 2024.

HANS, Joas; KNÖBL, Wolfgang. “A clássica tentativa de síntese: Talcott Parsons”. In: **Teoria Social**: Vinte Lições Introdutórias. Petrópolis: Vozes, 2017.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. In Search of Certainties. The Paradoxes of Religiosity in Societies of High Modernity. In: **The Hedgehog Review** 8 (1/2). After Secularization, 2006, p. 59-68.

_____. **O peregrino e o convertido**: A religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2015.

LIPOVETSKY, Gilles. **Le Crépuscule du devoir**: L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques, Gallimard, 1992.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais**: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

MARIZ, Cecília Loreto. “Secularização e dessecularização: comentários a um texto de Peter Berger”. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 21 (1), pp. 25-39, 2001.

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia**: dos pré-socráticos a Wittgenstein. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 2010.

MARSHALL, Peter. **Reforma Protestante**: Uma breve introdução. Porto Alegre: L&PM editores, 2017 [versão online].

MARTINS, Yago; PAMPLONA, Pedro; NUNES, Guilherme. **Você é o ponto fraco de Deus e outras mentiras da teologia do coaching**. São Paulo: Mundo Cristão, 2023.

MARX, Karl. **O Capital** (Livro 1) - O processo de produção do capital; Vol. 1; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

MARX, Karl.; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MATOS, Alderi Souza. "A Reforma Protestante do século XVI", **Vox Faifae:** Revista Interdisciplinar da Faculdade Assembleiana do Brasil, v. 3, n. 1, 2011.

MATOS, Alderi Souza de. "O movimento pentecostal: reflexões a respeito de seu primeiro centenário. **Fides Reformata XI**, n. 2, p. 23-50, 2006.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **Protestantes, Pentecostais e Ecumênicos**: o campo religioso e seus personagens. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2008.

NASCIMENTO, Jeverson. "As diferenças doutrinárias do calvinismo e do arminianismo". **Revista Batista Pioneira**, vol. 8, n. 2, 2019.

OLIVEIRA, Marco Antônio de. **Teologia social do metodismo brasileiro**: análise dos pressupostos históricos e teológicos do documento Credo Social. Tese (Doutorado em Teologia) – Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **A magia**. São Paulo: Publifolha, 2001.

_____. "Secularização em Max Weber: Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido". **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 13, n. 37, p. 43–73, jun. 1998.

_____. "Bye Bye, Brasil: o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000". **Estudos Avançados**, vol. 18, n.52, p. 17-28, 2004.

_____. "De olho na modernidade religiosa". **Tempo Social**. vol. 20, n. 2, p. 9-16, 2008.

_____. **O desencantamento do mundo**: todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: Editora 34, 2013.

_____. "Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto engano em sociologia da religião". **Novos Estudos** CEBRAP, vol. 49, p. 99-117, 1997.

PINHEIRO, R. S. G. ; MESQUITA, W. A. B. "Juventudes pentecostais, estética coach e reconfigurações do trabalho". In: **49º Encontro Anual da ANPOCS**, 2025, Campinas. 49º Encontro Anual da ANPOCS, 2025.

ROLIM, Francisco Cartaxo. **Pentecostalismo**: Brasil e América Latina. Petrópolis: Vozes, 1994.

SANTOS, D. A. S.; MARTINEZ, E. D. M. "A igreja sou eu, é você, somos nós": notas sobre a desinstitucionalização evangélica no Brasil a partir da observação da Comunidade Caminho da Graça. **Religião & Sociedade**, v. 40, n. 2, p. 31–54, 2020.

SANTOS, João Marcos Leitão. **A ordem social em crise**: A inserção do protestantismo em Pernambuco (1860-1891). Tese (Doutorado em História), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciência Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

SCHLUCHTER, Wolfgang. **O desencantamento do mundo:** seis estudos sobre Max Weber. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2014.

SELL, Carlos Eduardo. **Max Weber e a racionalização da vida**. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. **Sociologia Clássica**. Itajaí: Universidade do Vale do Itajaí, 2006.

SMIDERLE, C. G. S. M.. “Entre Babel e Pentecostes: cosmologia evangélica no Brasil contemporâneo”. **Religião & Sociedade**, v. 31, n. 2, p. 78–104, 2011.

SOARES, L. E. “Revoluções no campo religioso”. **Novos estudos CEBRAP** [online], v. 38, n. 1 , p. 85-107, 2019.

SOUZA, Carlos Henrique. **Entre a capela e a catedral**: tensões e reinvenções da identidade religiosa na experiência do protestantismo histórico atual. Dissertação (mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

TURNER, Victor. “Os Símbolos no Ritual Ndembu”. **Floresta de símbolos:** Aspectos do ritual *Ndembu*. Niterói: Eduff, 2005.

WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. Antônio Flávio Pierucci (Ed.). São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. “A ‘objetividade’ do conhecimento nas Ciências Sociais”. In: **Weber:** Sociologia. São Paulo: Editora Ática, 1999.

_____. “Psicologia social das religiões mundiais”. In: **Ensaios de Sociologia**. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

_____. “Rejeições religiosas do mundo e suas direções”. In: **Ensaios de Sociologia**. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

APÊNDICE A – DAS ALEGRIAS E TORMENTOS DE UMA (RELIGIOSA) SOCIÓLOGA DA RELIGIÃO

Minha trajetória acadêmica se iniciou em 2017, quando ingressei na graduação em Ciências Sociais. Era um mundo completamente novo para mim. Me encantei pelas diversas temáticas abordadas, cada uma à sua maneira, pela antropologia, sociologia e pelas ciências políticas. Naquele momento inicial, ainda não tinha certeza a respeito de qual das temáticas escolheria para me afiliar, exceto aquela da qual não me aproximaria sob hipótese alguma: os estudos da religião.

O motivo era simples: meu próprio pertencimento religioso. Evangélica e filha de pastores, cresci correndo por entre os bancos e corredores de uma igreja Assembleia de Deus. Foi a infância mais divertida do mundo. Para resumir a história toda, temia que minha religiosidade comprometesse a seriedade do meu trabalho e, sendo bem honesta, acima de tudo, que meu trabalho prejudicasse de alguma forma minha fé.

No entanto, no decorrer das aulas e leituras, me peguei fascinada por toda discussão em torno das temáticas do ritual e simbolismo, do sagrado e de seus perigos, e de como o religioso pode ser uma forma potente de se simbolizar e de se entender o social de forma abrangente. Lembro-me de fugir para a biblioteca nos horários vagos para ler, como que às escondidas, A*s formas elementares da vida religiosa,* de Durkheim. E foi no fim do segundo ano do curso que, durante a disciplina de Teoria Antropológica IV, imersa em Turner e em seus símbolos rituais (2005), assumi meu interesse e iniciei minha jornada por esse encantador campo de estudos.

Meu começo foi antropológico. Apaixonada pelo Antigo Testamento, descobri na antropologia um caminho possível para transformar tal paixão em uma questão de pesquisa científica. A partir da definição durkheimiana do fenômeno religioso como sendo o sistema de crenças e práticas referentes às coisas sagradas (DURKHEIM, 1996, p. 32), somada à ideia ─ também por ele formulada ─ a respeito do sagrado como o reino de coisas que se dão para além dos e em oposição aos fenômenos da experiência sensível (DURKHEIM, 2013), fiquei encucada sobre como essa definição não dava conta de explicar a religiosidade ortoprática dos judeus ortodoxos, obcecados que são com as miudezas da experiência material cotidiana: o que se come e com quem se compartilha, a maneira de organizar os

objetos da casa, os ornamentos e aromas a abrilhantar a casa no jantar de *shabat,* ou mesmo as alegrias da vida conjugal, elevada ao estatuto de serviço religioso.

Realizei meu trabalho de conclusão de curso a partir de uma perspectiva antropológica, junto a uma pequena comunidade de judeus que se reuniam no município de Rio Novo do sul, no Espírito Santo. Foi uma experiência extremamente enriquecedora. A partir de então, meu coração se tornou um pouco judeu também – com todo respeito aos judeus e judias que, porventura, estejam lendo esse meu texto.

Dando um salto na minha própria história, em 2024, ingressei no Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política, da Universidade Estadual do Norte Fluminense. Sendo bem honesta, meu sonho na época era prosseguir com minha especialização no campo da Antropologia Social, mas, naquele momento, isso não era possível, haja vista a ausência de um programa de pós voltado para essa área na minha cidade – Campos dos Goytacazes. No entanto, desejosa que estava de retomar meus estudos depois de dois anos parada, encarei o desafio de reformular meu interesse de pesquisa, tornando-o mais sociológico. E, quem sabe por uma dessas aleatoriedades da vida, essa foi a melhor escolha que fiz. Pouco a pouco, fui encontrando meu próprio espaço dentro da sociologia. Pelo menos por enquanto, não sairia daqui nem se recebesse a oportunidade de fazê-lo

Mais um salto na história. Já no segundo ano do mestrado, na manhã de 09 de outubro de 2025, lendo a *Introdução à Reforma,* escrita por Peter Marshall, me dei conta de algo que me abalou profundamente. Tratava-se de um trecho da obra que abordava especificamente a polêmica em torno dos sacramentos entre protestantes e católicos. Em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, Weber salienta que o Luteranismo não fez questão de eliminar por completo todo resquício de magia sacramental herdado da tradição católica. Marshall, por sua vez, põe em destaque um outro segmento do cristianismo reformado, o anglicanismo, e demonstra – por meio de apenas alguns dos muitos exemplos que poderiam ser fornecidos – o quanto a igreja anglicana perpetuou a herança católica em termos de estrutura litúrgica e sacramental.

Meu drama pessoal começou com a menção feita por Marshall a respeito do Livro de Oração Comum, usado ainda hoje por anglicanos e episcopais ao redor do globo para conduzir o devocional diário nas casas e o ritual litúrgico no templo. Pesquisei e vi que tal livro é disponibilizado gratuitamente em formato digital por

diversos sites associados à referida igreja. É um material bem interessante. Contém um punhado de opções para as orações matutinas e vespertinas, além de preces de gratidão, intercessão, confissão de pecados e declaração de perdão, entre outras coisas. Tudo muito bem organizado.

Essa ortopraxia toda dos anglicanos me fez lembrar do judaísmo rabínico. Corri até minha estante de livros e peguei o *Kitsur Shulchan Aruch*, o código da lei judaica, ao qual me dediquei na realização do mencionado trabalho de conclusão de curso. Composto por dois volumes e totalizando um montante de 1162 páginas, o código em questão fornece diretrizes para a ação dos sujeitos em relação aos mais diversos âmbitos da vida. Para que os leitores tenham uma ideia, citarei apenas alguns exemplos: regras relacionadas ao que fazer ao acordar (cap. 1), o modo de se vestir e a postura ao caminhar (cap 3), os cuidados básicos com o corpo (cap. 32), regras relacionadas a alimentos proibidos, manuseio de utensílios da cozinha e bênçãos a serem recitadas antes e depois das refeições (caps. 35-57), entre diversas outras miudezas da vida cotidiana.

O código judaico também aborda o procedimento correto a ser empregado durante o serviço religioso, seja em casa ou na sinagoga. Entre tais diretrizes, estão as instruções a respeito das três orações diárias do judaísmo: *Shacharit*, *Minchá* e *Arvit* ou *Maariv* (as orações da manhã, da tarde e da noite, respectivamente). O *Kitsur Shulchan Aruch* institui a obrigatoriedade da observância de tais preces, mas o conteúdo das orações em si é encontrado em outro livro judaico, chamado *Sidur*.

A próxima parada em minha peregrinação pelas liturgias diárias das religiões monoteístas foi o catolicismo. Minha exposição está um tanto desorganizada no que se refere à historicidade das referidas religiões, confesso, mas prefiro ser fiel à sequência pela qual as ideias me vieram à mente. Recordei-me de meus diálogos inter-religiosos como uma querida amiga católica dos tempos do ensino médio, de saudosa lembrança, e do quanto eu ficava intrigada ao ver a forma pela qual sua devoção pessoal cotidiana era afetada pelo ciclo do calendário litúrgico da Igreja Católica: as rezas fixas diárias, o consumo ou não de carne em determinadas datas, vestir-se de cores sóbrias durante períodos de penitência, etc.

Não me atrevo a adentrar pelos portões do islamismo, em relação ao qual eu sou completamente iletrada, mas, mesmo em minha ignorância, sei que há também ali uma estrutura padronizada a ser observada no que se refere à devoção individual e coletiva. Prosseguirei minha exposição explicando a razão pela qual os

fatos em questão levaram a futura socióloga (evangélica) que vos escreve a uma breve crise existencial.

Depois de considerar isso tudo, perguntei-me: e quanto a mim? Enquanto evangélica – egressa da Assembleia de Deus e atualmente membra de uma igreja Batista em vias de neopentecostalização –, quais diretrizes devo considerar em minha devoção pessoal? A resposta é: não há diretriz alguma. Nenhum livro oficial e unificado de orações prontas, nenhuma estrutura litúrgica pré-fixada, nenhum calendário nem qualquer rito imposto. Enquanto evangélica, estou livre para conduzir minha prática devocional da maneira que eu bem entender, tendo, é claro, apenas as Escrituras como parâmetro no estabelecimento daquilo que pode ser tolerado.

Acontece que a liberdade às vezes pode ser perturbadora. Como saberei se estou fazendo isso da forma correta, aceitável, ou mesmo da maneira mais proveitosa? Ainda não tenho resposta para essa questão. Em todo caso, após esse trabalho, prosseguirei consciente da liberdade que tenho e que antes me parecia tão natural, buscando construir por conta própria uma ordem de coisas que me soe pertinente e condizente com aquilo que creio, sabendo que, em tudo isso, sou também um produto da história.