

Pós-estruturalismo e religião: a ética calvinista em relação à temática mais abrangente da teologia política contemporânea

Post-structuralism and religion: Calvinist ethics in relation to the broader theme of contemporary political theology

Robson da Costa de SOUZA¹



0000-0002-4938-1604

Jefferson Evânio da SILVA²



0000-0002-4528-8285

Resumo

Tendo por base uma problematização acerca das aspirações conservadoras de uma visão religiosa de mundo orientada à padronização cultural, este artigo, ao recuperar os contornos de uma racionalidade marcada por não poucas ambiguidades, mas com pretensões que excedem a uma simples disjunção das esferas secular e religiosa, procura realizar, a partir do resgate genealógico da ética calvinista, uma investigação orientada à compreensão das lógicas presentes numa formação discursiva que se apresenta em franca expansão entre os evangélicos brasileiros, a saber, o neocalvinismo. Procurando compreender as identidades sociais em uma perspectiva pós-estruturalista, desenvolve-se, também, a partir da noção weberiana de racionalização, uma busca pelos elos estabelecidos entre a ideia calviniana de livre uso das coisas que, em si mesmas, são indiferentes (*adiaphora*), e a concepção agambeniana de um *uso livre e gratuito do tempo e do mundo*. Finalmente, tratar-se-á dos aspectos relacionados aos desenvolvimentos de uma teologia política contemporânea, tomando como ponto de partida a recepção da tradição reformada no Brasil. Portanto, a ênfase nos aspectos teórico-metodológicos da análise pós-estrutural do fenômeno religioso se dará em três níveis discursivos distintos (uma arqueologia da ética calvinista; os usos e abusos dessa mesma ética pela Teoria Social contemporânea e o neocalvinismo brasileiro), constituindo-se em um potente recurso para o estudo da ética calvinista em relação à temática mais abrangente da teologia política contemporânea.

Palavras-chave: Genealogia. Neocalvinismo. Teologia política.

Abstract

Based on a problematization about the conservative aspirations of a religious worldview oriented to cultural standardization, this article, by recovering the contours of rationality marked by many ambiguities, but with pretensions that exceed a simple disjunction between the secular and religious spheres, seeks to perform, from the genealogical rescue of Calvinist ethics, an investigation aimed at understanding the logic present in a discursive formation that presents itself in clear expansion among Brazilian evangelicals, namely, neo-Calvinism. In an attempt to understand social identities from a post-structuralist perspective, we also develop, based on the Weberian notion of rationalization, a search for the links established between the Calvinian idea of free use of things that,

¹ Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Sertão Pernambucano. Ouricuri, PE, Brasil. Correspondência para/Correspondence to: R. C. SOUZA. E-mail: <robson.souza@ifsertao-pe.edu.br>.

² Universidade Federal de Pernambuco, Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação. Recife, PE, Brasil.

in themselves, are indifferent (adiaphora), and the Agambenian conception of free and gratuitous use of time and the world. Finally, we will deal with aspects related to the developments of contemporary political theology, taking the reception of the reformed tradition in Brazil as a starting point. Therefore, the emphasis on the theoretical and methodological aspects of the post-structural analysis of the religious phenomenon will be given on three distinct discursive levels (an archeology of Calvinist ethics; the uses and abuses of this same ethics by contemporary Social Theory; Brazilian neo-Calvinism), constituting a powerful resource for the study of Calvinist ethics about the broader theme of contemporary political theology.

Keywords: *Genealogy. Neo-Calvinism. Political Theology.*

Introdução

A tradição dos oprimidos nos ensina que o 'estado de exceção' no qual vivemos é a regra.
Precisamos chegar a um conceito de história que dê conta disso.

(Walter Benjamin)

Este artigo tem por objetivo central realizar a problematização de uma formação discursiva em franca expansão entre os evangélicos brasileiros, a saber, o neocalvinismo (Alencar, 2018; Novais, 2019, 2022; Souza, 2020; Souza; Silva, 2022)³. A propósito, o interesse pela temática, em relação ao assunto mais abrangente do conservadorismo protestante brasileiro, deu-se não apenas em razão das polêmicas envolvendo a articulação, no discurso público, de uma gramática teológica de legitimação do engajamento político, como também pela participação de "protestantes tradicionais" na formação de quadros técnicos do governo Bolsonaro (PL) – André Mendonça, Milton Ribeiro, Benedito Guimarães Aguiar Neto, entre outros (Py, 2020).

No que diz respeito ao assunto, o desenvolvimento de uma teologia pública neoconservadora a orientar, internamente aos grupos religiosos calvinistas (brasileiros), a participação política de evangélicos, tem suscitado, no campo das Ciências da Religião, de modo geral, e na área da Sociologia da Religião, de forma específica, uma discussão acerca de um tipo de protestantismo que, até recentemente, se fazia conhecer por sua rejeição ao desenvolvimento de uma racionalidade orientada à constituição de uma concepção alternativa de sociedade brasileira (Burity, 2020a, 2020b; Souza, 2020; Souza; Silva, 2022).

Como se sabe, o discurso teológico hegemônico presente entre os reformados brasileiros, dada a sua configuração pietista ao longo do século XX, pautou-se fundamentalmente pelas ênfases nas experiências individuais de conversão (e piedade cristã) (Souza, 2020). Enquanto a massa dos evangélicos orientava sua presença/visibilidade em termos de conquista de espaços, via teologia do domínio, o protestantismo de origem missionária procurou exprimir sua moralidade religiosa em termos fundamentalmente individualistas (Alves, 2004, 2005).

Porém, a reivindicação da religião como elemento constitutivo da vida pública vem assumindo, nas últimas décadas, os contornos de um tipo de discurso dominado pela relação "nós"-"eles" (Souza; Silva, 2022). Funcionando no registro político-social, a fetichização contemporânea da "crença", em meio às "luzes" e "sombras" de um discurso paradoxal do Sagrado (Cavalcante, 2009), para usar a metáfora de um teólogo brasileiro, assume a forma de um projeto estratégico de "recrudescimento das lideranças" religiosas (Souza, 2019).

³ Anteriormente, uma versão preliminar deste artigo, intitulada "A teologia política de João Calvino e o conservadorismo evangélico brasileiro: Uma compreensão 'em chave' genealógica", foi disponibilizada por um dos autores, sob a forma *preprint*, na plataforma *ResearchGate* <<https://www.researchgate.net/>>.

Ao expressar-se nos termos de uma gramática de padronização cultural e de legitimação política, essa formação discursiva, denominada de “Cosmovisão Cristã” (ou, de forma mais específica, “cosmovisão calvinista”), procura se configurar, em uma sociedade como a brasileira, como um *significante vazio* a ser mobilizado pelos atores religiosos (presbiterianos ou não) segundo lógicas culturais facilmente associadas, no nível discursivo, ao que se convencionou chamar hoje de “conservadorismo protestante” (Souza, 2020; Souza; Silva, 2022).

A propósito, emprega-se aqui o conceito de *formação discursiva* no sentido definido pelos estudos de Laclau e Mouffe (2015), em diálogo com a leitura proposta por Foucault (2014). Ou seja, não se entende por formação discursiva o conjunto de textos, enunciados e/ou discursos caracterizados pela unidade que os “amarra” segundo a “coerência lógica de seus elementos” internos, cujo sentido dependeria de um “[...] sujeito transcendental apriorístico, um sujeito atribuidor de sentido a la Husserl” (Laclau; Mouffe, 2015, p. 178). Nessa perspectiva, o que constitui a coerência de uma *formação discursiva* é a “regularidade na dispersão”⁴.

Dito de outro modo, esse grande “Outro virtual” que crê, delineando os contornos de um *regime de verdade*, encarna entre parcela dos protestantes históricos brasileiros mais alinhados à tradição *schaefferiana* (presbiterianos, batistas, entre outros), sob a tutela de uma assim chamada “epistemologia reformada”, e até mesmo entre alguns pentecostais e neopentecostais, em um sugestivo processo de “despentecostalização” (Fernandes Silva, 2017), as aspirações conservadoras de uma visão religiosa de mundo (Souza, 2020; Souza; Silva, 2022).

Em intervenção recente, Ricardo Q. Gouvêa afirma que a ideia de cosmovisão tem funcionado, do final do século XX em diante, como uma “faca de dois gumes” no contexto religioso brasileiro (O que é neocalvinismo, 2021). Aqui, a *sectarização* do principal ramo reformado brasileiro assumirá os contornos de uma cristalização conservadora e dogmática do pensamento reformado estadunidense, expressando-se muitas vezes em lógicas teonômicas e/ou reconstrucionistas.

Além disso, o “novo calvinismo”, ao se fixar em questões teológicas controversas (eleição, dupla predestinação e aspectos dos chamados cinco pontos), tende a se fechar ao diálogo ecumênico, ignorando o fato de o sistema teológico calvinista ter assumido “[...] muitas colorações diferentes, com ênfases diferentes e variantes importantes através dos tempos, e à medida que era interpretado e adaptado a diferentes culturas” (Gouvêa, 2006, p. 27)⁵.

Internamente a essa tradição, cristãos reformados (leia-se: calvinistas progressistas) ensaiaram respostas diferentes à problemática do sectarismo evangélico, não apenas indo contra a corrente de uma versão oficial da história, como também se opondo, no contexto específico de uma problematização acerca de um calvinismo latino-americano da libertação (Rosario Rodríguez, 2013; Winn, 1998), à “tradição dos oprimidos” (Löwy, 2005).

Porém, a teoria política do discurso tem permitido o desenvolvimento de outras possibilidades analíticas no campo das Ciência(s) da Religião. Na verdade, assume-se, no contexto de uma visão pós-estruturalista da realidade, o jogo “desconstrucionista” da *différance* – as identidades sociais se constituem não apenas pela “diferencialidade”, mas também por uma diferença “pura” a “estruturar” o próprio campo do antagonismo (Souza, 2019; Williams, 2012).

⁴ Na Teoria do Discurso, compreende-se por formação discursiva uma “unidade mais ampla de significação” em torno da qual se reúnem conceitos, imagens, textos, signos, vozes, silêncios e discursos sob o signo da diferença, do corte, do limiar e da ruptura. “Uma formação discursiva é sempre um conjunto articulado, mas heterogêneo, de discursos, ou seja, de sistemas de regras de produção de sentido. Uma formação discursiva já está hegemonizada por um determinado discurso dentro de uma pluralidade. Não é um todo monolítico, fechado em si, mas produz efeitos de posicionamento, autorização e restrição sobre os sujeitos que nela se constituem ou expressam” (Burity, 2014, p. 66).

⁵ Ver também: Gordon (2016), Reid (1990) e Smith (2014).

Na medida em que essas *formações discursivas* são contextuais e arbitrárias, não há *calvinismo em estado puro*. Há, no máximo, um *regime de verdade*, solapado pela história (e “rasurado”, em termos derridianos, por acontecimentos discursivos), a apontar para a ação de rupturas, descontinuidades e ressignificações (Souza, 2020).

Considerando o fato de que uma “[...] formação discursiva tem, em dado momento, bloqueada a produção de sentidos pela existência do corte antagônico” (Baron; Linhares, 2020, p. 195), uma leitura *sintomal* não apenas se realiza “a contrapelo”, nos termos de Walter Benjamin, como também discerne uma fratura interna ao próprio campo de significação, “[...] impedindo indefinidamente o fechamento de qualquer formação social” (Souza; Silva, 2022, p. 39)⁶.

Por exemplo, João Calvino (1509-1564), o reformador do século XVI, é considerado o ancestral do Cristianismo Social por pesquisadores como André Biéler, para quem o pastor/teólogo de Genebra “[...] não cessou de insurgir-se contra as injustiças de uma liberdade econômica sem compensação social e esforçou-se por corrigir-lhe os efeitos nocivos” (Biéler, 1999, p. 123)⁷, ao passo que, no século seguinte, as razões que levaram muitos pastores calvinistas a participarem direta (e/ou indiretamente) da Revolução Inglesa eram o reflexo de um novo conjunto de demandas inscritas na hegemonização de uma visão liberal burguesa de mundo, não necessariamente articuladas ao código de um Cristianismo Social.

Nesse sentido, a luta contra a aristocracia da terra (os herdeiros do feudalismo), a sociedade da corte e a intransigência político-econômica da realeza nem sempre esteve associada, entre os atores políticos calvinistas na Inglaterra do século XVII, a uma batalha contra as injustiças cometidas contra o “povo de Deus” (Hill, 1987), ainda que, no seu conjunto, o calvinismo inglês contemporâneo da Revolução Gloriosa tenha sido marcado, especialmente, pela incorporação de uma *lógica adversarial* a partir da qual se buscava estabelecer fronteiras políticas entre as demandas da comunidade religiosa mais restrita e aquelas tradições que, hegemônicas no mundo secular, eram lidas como ameaças aos *regimes de verdade* encarnados na tradição religiosa.

Por outro lado, desenvolveu-se recentemente, entre muitos evangélicos reformados brasileiros, uma leitura de mundo moralmente conservadora, mas economicamente liberal, pretensamente baseada no pensamento econômico de Calvino. Ou seja, o que essa *formação discursiva* tende a ignorar é a forte presença de uma ética social, no século XVI, a regular as práticas econômicas na cidade de Genebra. Portanto, uma formação discursiva hegemônica sempre se constitui no interior de um corte antagônico – marcado pela presença de um “exterior constitutivo”; isto é, um Outro discurso a “assombrar” os discursos hegemônicos. Partindo dessa compreensão pós-estruturalista, realiza-se, inicialmente, uma breve arqueologia da teologia política de Calvino⁸.

A propósito, Souza e Silva (2022) fizeram, em um artigo recente, uma problematização teórica da política religiosa conservadora tomando como referência central uma genealogia dos conceitos de conservadorismo e fundamentalismo protestante. Resgatando os insights apresentados inicialmente naquele trabalho, desenvolve-se, na primeira seção deste artigo, uma genealogia orientada à compreensão das lógicas políticas presentes nas formações discursivas calvinistas e neocalvinistas.

⁶ Segundo Benjamin apud Löwy (2005), o materialista histórico escova a história a “contrapelo” do lado das vítimas oprimidas – os fracos, os tolos, os humildes e os desprezados (Tese VII), de forma que o sujeito histórico se compreenda a si próprio e ao seu tempo em relação crítica com um passado e um futuro espiritualmente discernidos (Kroeker, 2010).

⁷ Ver também: Pobreza e riqueza em Calvino (2021).

⁸ De modo geral, as análises vinculadas a essa perspectiva teórica caminham com a ideia de que as identidades sociais se constituem na e pela linguagem. Nesse sentido, o filósofo Vladimir Safatle, no último capítulo da obra “Dar corpo ao impossível”, argumenta que as práticas políticas estão intrinsecamente vinculadas a *formas linguísticas*; isto é, os sujeitos sociais habitam os discursos na medida em que “não há política revolucionária sem forma linguística revolucionária” (Safatle, 2019, posição 40).

No cenário teológico contemporâneo, uma ontologia reelaborada em novas bases contrasta com a negatividade autorreferente de uma teologia “pós-metafísica” (da teologia barthiana à teologia latino-americana da libertação). Nesse contexto, os discursos orientados pela tradição calvinista se inscrevem nessa lacuna ao emular as práticas discursivas dos séculos XVI e XVII, ainda que afirmando compromissos mais gerais no plano da subjetivação política.

Como no cerne de toda problemática neoconservadora (e/ou contrarrevolucionária) estão as questões de totalidade, legitimação da ordem e soberania (Žižek, 2016), o recurso à arqueologia, na segunda seção, tem a pretensão de *desnaturalizar* aquelas formações discursivas baseadas na mera reprodução da ordem; isto é, em “representações fixas de um mundo dominado por certezas” (Souza, 2020, p. 6).

Recuperando uma *formação discursiva* na qual a ideia religiosa de vocação é o elemento essencial de uma racionalidade orientada à reprodução sistêmica da vida, busca-se, pelo recurso genealógico de corte pós-estrutural, os elos estabelecidos entre a ideia calviniana de *livre uso* das coisas que, em si mesmas, são indiferentes (adiaphora), e a concepção agambeniana de um *uso livre e gratuito do tempo e do mundo*. Assim, as homologias se tornarão evidentes ao longo deste percurso.

Se, de fato, como sugere o filósofo Safatle (2019, posição 64), “[...] todo pensar é a expectativa produzida pela palavra”, a reorientação de um discurso baseado na articulação de uma visão religiosa de mundo com a *ética do trabalho* é realizada pelo desenvolvimento de uma leitura alternativa ao calvinismo como funcional a essa mesma ética, e, ao menos no que diz respeito aos propósitos estabelecidos neste artigo, desenvolver-se-á uma crítica imanente ao próprio calvinismo.

De um ponto de vista teórico-analítico, a adoção do método genealógico procura trazer à tona as homologias existentes entre as formações discursivas contemporâneas e os *regimes de verdade* engendrados em outros contextos. Por isso, em autores como Agamben (2016), imagens relativas à esfera jurídico-política aparecem vinculadas à dimensão do sagrado, embora com ênfase no profano.

Concordando com o filósofo Safatle (2019), não é possível ao pensamento crítico operar sem explicitar seu retorno à filosofia; mas, ainda nos termos da Escola de Frankfurt, essa ideia também se estenderia ao obscuro complemento mítico da reflexão filosófica? Aqui, Žižek (2006) sugere uma curiosa inversão da primeira tese de Walter Benjamin sobre a filosofia da história – “A marioneta chamada ‘teologia’ sai sempre vencedora. Pode confrontar-se, audaciosamente, com qualquer adversário, desde que ponha ao seu serviço o materialismo histórico” (Žižek, 2006, p. 9).

A propósito, os fundamentos epistemológicos da teologia política contemporânea residem na compreensão schmittiana de que todos os conceitos significativos da teoria moderna do Estado são conceitos teológicos secularizados (Agamben, 2016, Harink, 2010). Daí as ressonâncias existentes entre categorias aparentemente incomunicáveis entre si, como, por exemplo, a noção religiosa de “Povo de Deus” e o conceito secular “Povo nação”; a figura da liderança política revolucionária (e/ou conservadora), convertida no “mito” das multidões, e o *éthos* “crístico” (messiânico) que o rodeia passam a encarnar o sentido político teológico dessas homologias. Consequentemente, a intransigência do *poder pastoral*, nos termos de Foucault (2020, 2021), tem permitido a associação, inclusive no Brasil, da figura do herói secular, por vezes materialista e ateu, às imagens e rostos sublimados pela iconografia cristã.

Por outro lado, os pares conceituais “natureza/gracia” e “dialética/paradoxo”, mobilizados tanto por teólogos engajados nas temáticas da *teologia política* (e da *apocalíptica* contemporânea) quanto por filósofos pós-marxistas, a exemplo do filósofo esloveno Žižek, resultaram em contribuições enriquecedoras ao campo da Teoria Social (Žižek; Gunjevic, 2015).

Além disso, o cenário acadêmico contemporâneo tem favorecido o desenvolvimento de uma interlocução entre a filosofia política mais recente e as “manhas teológicas” presentes nos processos de subjetivação política, para parafrasear uma expressão de Karl Marx (2010). Acompanhando esse movimento teórico, destaca-se, neste artigo, o recurso a pensadores da Teologia, da(s) Ciência(s) da Religião e do campo da Filosofia Política. Prioriza-se, nesse sentido, uma abordagem que discuta os conceitos invocados no cotidiano social e político contemporâneo. Finalmente, a terceira seção tratará dos aspectos relacionados aos desenvolvimentos de uma teologia política contemporânea, tomando como ponto de partida a recepção da tradição reformada no Brasil.

A teologia política de João Calvino à luz da vocação messiânica: a aposta de uma “leitura sintomal”

Nesta seção, pretende-se apresentar, em linhas gerais, as configurações teológicas daquele tipo de *formação discursiva* que, em sua gênese, combinou, a um só tempo, “obediência irrestrita às autoridades seculares” e o “direito de resistência” (Cervantes-Ortiz, 2009; Höpfl, 2011; Rosario Rodríguez, 2013; Silvestre, 2009), se deixando conhecer, justamente, pela ambiguidade de seus argumentos.

De fato, a tradição política (e eclesiológica) do reformador João Calvino se definiu não apenas pelas formas de recepção (e transmissão) de seu pensamento político, como também por meio de um conjunto de afirmações, negações e adequações, sob um regime “duplex” de autoridade – do dever de obediência, piedade pessoal, lógica aristocrática, relativa independência da Igreja com relação ao Estado e resistência “espiritual” por meio do ideal regulador de uma igreja “puramente” reformada (Backus; Benedict, 2011; Calvino, 2008, 2009).

De um lado, Calvino se viu inicialmente no desafio de responder às insinuações dos adversários da Reforma, que tentavam fazer os reformadores, aos olhos dos príncipes europeus, se passarem por agitadores políticos. Na Carta de Calvino ao rei Francisco I, datada de 23 de agosto de 1535, percebe-se que o principal argumento dos opositores de Calvino caminhava na seguinte direção: o “[...] novo evangelho” leva à rebelião e à insubordinação. Por isso, Calvino sai em defesa da ordem e da obediência, argumentando que os reformadores evangélicos não deveriam ser confundidos com os “anarquistas espiritualizantes e revolucionários” (Biéler, 1990, p. 125).

Para muitos, esse documento parece se contrapor ao futuro como um *horizonte de esperança*, tópico recorrente na teologia política contemporânea. No entanto, um pesquisador habilidoso como André Biéler perceberá, nesse primeiro ato público do reformador, que também é um ato político, uma palavra de julgamento; um discurso que, nos termos contemporâneos de David B. Hart, caindo sobre todas as formas imanentes de poder, privilégio ou destino (Hiebert, 2017), impõe-se a cada momento: “[...] os crentes fiéis ao Evangelho são, à sua maneira, perturbadores da ordem social quando esta, na realidade, não é senão a conservação da desordem estabelecida” (Biéler, 1990, p. 124).

Calvino também precisou constantemente repensar os fundamentos “externos” da Igreja *visível* pela aplicação da disciplina eclesial – a pregação da Palavra e os dois sacramentos logo se mostraram insuficientes. No que diz respeito à eclesiologia de Calvino, um destaque se expressa na distinção entre Igreja invisível e visível (Azevedo, 2007): enquanto a primeira se deixa reger exclusivamente pelo conhecimento divino inacessível ao ser humano, diga-se de passagem, a segunda se manifesta mediante “notas seguras e sinais evidentes” (Calvino, 2009, p. 474).

Esses sinais, no entanto, por serem simplesmente sinais/símbolos, revelam-se como o anverso da contingência histórica da Igreja; isto é, trata-se de uma mera “identificação estratégica” no drama da reconstituição de um novo Povo de Deus no qual toda a humanidade se torna “[...] todo o Israel” (*Rm* 11:25)⁹. Em sua preocupação autoconsciente com sua própria realidade e identidade, a Igreja “caminha numa corda bamba sem fim” (Zerbe, 2010, p. 281, tradução nossa) – o que, nos termos de uma tentativa de atualização teológica, significa subtrair-se às lógicas eclesiais presentes na contemporaneidade:

E ainda parece mais apropriado tentar permanecer na corda bamba do que procurar permanecer no terreno aparentemente firme das alternativas, seja baseando-se na segurança da subjetividade mística ou individualista, ou retirando-se para paraísos comunitários/identitários, ou abraçando os universalismos coercivos da cristandade ou do Estado, ou conformando-se com os bons costumes e confortos do liberalismo e do capital global, ou contente com a realidade reduzida ao meramente histórico material (Zerbe, 2010, p. 281, tradução nossa).

Nesse ponto, Calvino (2009) parece acompanhar o pensamento de Santo Agostinho, para quem “segundo a oculta predestinação do Senhor, há muitas ovelhas fora da Igreja e muitos lobos dentro dela”. Aqui, Calvino reforça o argumento de que “[...] somente os olhos de Deus veem os que, sem hipocrisia, são santos e hão de perseverar até o fim” (Calvino, 2009, p. 474). Levada às últimas consequências, portanto, essa distinção visibilidade/invisibilidade, com relação à dinâmica do pertencimento religioso, poderia muito bem se afirmar como uma forma religiosa de *desapropriação*; isto é, na qualidade de uma “[...] potência genérica de que se usa sem jamais ser seu titular” (Agamben, 2016, p. 40)¹⁰.

Em termos agambenianos, a catolicidade *reformada*, constituindo-se de forma messiânica, jamais coincide consigo mesma. Nesse sentido, a universalidade derivada do tempo messiânico é, “[...] ao mesmo tempo, um exceder do todo em relação à parte e da parte em relação ao todo [...]” (Agamben, 2016, p. 72). De uma perspectiva pós-estruturalista, as implicações políticas dessa compreensão são claras:

O povo não é nem o todo nem a parte, nem a maioria nem a minoria. Ele é, antes, aquilo que jamais pode coincidir consigo mesmo, nem como todo nem como parte, aquilo que infinitamente resta ou resiste em toda divisão e – sem querer ofender aqueles que nos governam – nunca se deixa reduzir a uma maioria ou a uma minoria. E esse resto é a figura ou a consistência que o povo ganha na instância decisiva – e, como tal, ele é o único sujeito político (Agamben, 2016, p. 73).

Então, a Igreja se realiza como um vínculo *não substancial* entre indivíduos, deparando-se com a seguinte alternativa quando confrontada em sua contingência radical: ou assume de vez sua inscrição no *telos* do drama universal-escatológico-messiânico ou corre o risco de se tornar o “[...] refúgio obscurantista dos eleitos” (Zerbe, 2010, p. 281, tradução nossa). Por isso, deve haver, segundo Zerbe, “[...] um abraço correspondente de tudo o que está perdido, tudo o que é Outro” no próprio gesto de separação fundado no amor messiânico e na fidelidade ao Evento (2010, p. 281, tradução nossa).

Seguindo as trilhas abertas por Lutero, Calvino também procura relativizar o poder espiritual da Igreja ao escrever uma exposição sobre a temática da liberdade cristã (e do tratamento das assim chamadas “questões adiáforas”, *i.e.*, de coisas por si só indiferentes) – as consciências devem ser regidas exclusivamente por Deus (Calvino, 2006). A teologia política de Calvino desenvolve, portanto, uma compreensão *dialética* com relação à lei, articulando os temas da “liberdade cristã” e da “disciplina” – “[...] a vida em Cristo é, então, a um tempo, libertação e cumprimento da lei” (Biéler, 1990, p. 294).

⁹ Todas as citações bíblicas foram extraídas da Bíblia Sagrada (2017).

¹⁰Concordando com o filósofo Safatle (2019), a filosofia força a linguagem a seu ponto de não-identidade, a seu colapso de nomeação. Ao tratar da teoria messiânica elaborada por São Paulo na Primeira Epístola aos Coríntios (1Co 7:29-32), o filósofo italiano G. Agamben (2017, p. 85) afirma que “o uso, assim como o hábito, é uma forma-de-vida e não o saber ou a faculdade de um sujeito”.

Com a advertência de que, em última análise, poder e discurso religioso se apresentam juntos no contexto de uma reflexão teológica que visa a proteção da liberdade “por Cristo dada às consciências” dos fiéis (Calvino, 2006), Calvino trata de deslocar o debate para o campo das relações interpessoais. Converte, assim, o princípio da caridade numa poderosa “chave” hermenêutica, evitando o risco da tirania dos homens: “[...] a caridade julgará perfeitamente o que prejudica e o que edifica: se a tomarmos por moderadora tudo estará a salvo” (Calvino, 2009, p. 632).

No que diz respeito à temática da liberdade, Calvino (2006, 2009), no tratado acerca da liberdade cristã, não apenas faz alusão à misericórdia divina quanto ao assunto da justificação (“devemos afastar de nós mesmos o olhar para fixá-lo somente em Jesus Cristo”), como também convida seus leitores a uma obediência livre e voluntária da moral religiosa (sem coerção), tendo a audácia de defender a obediência prazerosa da lei (Calvino, 2006). Em termos teológicos, o cumprimento da lei deixa de ser uma “obra”, no sentido de uma “obra meritória”, e paradoxalmente se converte naquele “ato da liberdade” que pode se manifestar inclusive sob a forma de renúncia, o que, de certa forma, revelaria as homologias existentes entre a ética calvinista e a moralidade kantiana do dever desinteressado.

Além disso, como se verá na próxima seção, a obediência à lei como primeiro registro dessa nova forma de racionalidade estava em perfeita sintonia com a ética moderna no seu aspecto mais liberal, cartesiano e racionalista, e foi assim que a ética calvinista terminou por ajudar a consolidar o modelo de organização social contemporâneo a ela mesma – não tanto pela ênfase na valorização do trabalho como forma de virtude moral, mas pela defesa intransigente do respeito à lei e à ordem, ambas lidas conforme a chave hermenêutica da dialética.

A liberdade com relação à lei tem, portanto, um caráter fundamentalmente dialético, manifestando-se, em termos luteranos, sob um “duplo regime” (Calvino, 2006) – “[...] um espiritual, mediante o qual se instrui a consciência na piedade e no culto de Deus; e outro político, pelo qual o homem é instruído em suas obrigações e deveres de humanidade e de educação que devem presidir as relações humanas” (Calvino, 2009, p. 305). Aqui, “[...] os dois poderes – o secular e o religioso – devem ser considerados como teoricamente complementares” (McGrath, 2004, p. 199).

Finalmente, dois destaques surgem da compreensão calviniana acerca do governo civil (Calvino, 2006). Primeiramente, a leitura que Calvino faz da importância da lei não se traduz, facilmente, em lógicas “reconstrucionistas” e/ou em éticas teonômicas de mundo (Busch, 1998), como desejam muitos evangélicos brasileiros. Em Calvino (2009, p. 890), as normas jurídicas, os códigos morais e os preceitos religiosos devem necessariamente se ajustar a um princípio mais abrangente de justiça:

A equidade, como é algo natural, é sempre a mesma para todas as nações; por isso, todas as leis que existem no mundo, seja qual for a sua natureza, devem reduzir-se a um único conceito de justiça. Quanto às constituições e ordenanças, estas dependem parcialmente das circunstâncias, e nada proíbe que sejam distintas, desde que todas visem à equidade. [...] as leis que estiverem de acordo com esta norma, isto é, as que tendem para este fim e que se mantêm dentro destes limites não devem nos desagradar, por mais que se diferenciem da lei de Moisés ou entre si.

Enquanto um pensador do século XVI, o reformador franco-genebrino tinha, portanto, um entendimento universalizável da lei divina (nos termos de uma “lex naturalis” gravada no “coração humano”¹¹). Ao traçar uma distinção entre os aspectos “moral, cerimonial e judicial” das práticas e ideias

¹¹Em termos histórico sociológicos, essa noção de “lex naturalis” foi compreendida à luz da teoria da disjunção das esferas, de Max Weber. Do ponto de vista de uma racionalidade jurídica, a visão calviniana da Lei se constituiu em um momento particular daquele longo processo histórico de desenvolvimento (*Entzauberungsprozess*) necessário à “autonomização crescente do direito em relação à irracionalidade do antigo direito religiosamente revelado” (Pierucci, 1998, p. 12).

descritas no Antigo Testamento, Calvino também antecipa, em certo sentido, a forma com a qual o racionalismo iluminista se relaciona com o Texto Sagrado (McGrath, 2004)¹².

Além disso, a lacuna que separa a liberdade de uma exigência religiosa e, não obstante, do comprometimento com ela, expressa-se na tese do “livre uso das coisas indiferentes” (Calvino, 2006) – uma coisa pode ser boa ou má segundo certas circunstâncias. Na edição francesa da obra “As Institutas” (1541), pode-se encontrar a seguinte afirmação:

A terceira parte da liberdade cristã nos instrui no sentido de que não devemos preocupar-nos diante de Deus com certas coisas externas que em si mesmas são indiferentes, e nos ensina que podemos praticá-las ou deixar de praticá-las indiferentemente. Também temos grande necessidade de conhecer esta liberdade, pois, se não, a nossa consciência não terá repouso e não terão fim as nossas superstições. Atualmente é sabido que muitos acham que agimos mal quando defendemos que somos livres para comer carne, que estamos livres da observância de dias, que somos livres para determinar o nosso vestuário, e uma porção de outras coisas semelhantes. Mas nesta questão há coisas mais importantes, que em geral não são levadas em conta. Porque, uma vez que as consciências estejam sob essas rédeas e sejam atadas por esses laços, elas entram num labirinto sem fim e caem num abismo profundo, de onde não será fácil sair (Calvino, 2006, p. 94).

Trata-se, inclusive, de uma *zona de indeterminação* negligenciada por muitos reformados brasileiros. Aliás, essa negligência se constitui, ela mesma, numa marca distintiva do novo modelo ético a se impor entre os calvinistas brasileiros. Ou seja, essa nova ética político-religiosa se deixa caracterizar por uma negligência deliberada de certos elementos constitutivos da teologia calvinista em sua gênese histórico discursiva – entenda-se, do conjunto de extratos do discurso do próprio Calvino. Entre os evangélicos calvinistas, o medo em face do relativismo moral, cristalizado no interior de uma ética puritana rígida e pouco flexível, não apenas se distancia, em termos derridianos, dessa perspectiva aberta à indecidibilidade, como também se revela um importante dispositivo político de controle, conforme se verá nas próximas seções¹³. Configura-se no Brasil, portanto, um certo tipo de “calvinismo sem Calvino” (Souza, 2020).

Calvinismo e ética religiosa – um uso livre e gratuito do tempo e do mundo

Antes mesmo que as pesquisas conduzidas pela “troika” Troeltsch-Weber-Jellinek se tornassem populares (Graf, 2011; Mata, 2008; Pierucci, 2003; Weber, 2004), a teoria política “calvinista”, na passagem do século XIX para o século XX, tanto na Alemanha como em países de fala inglesa, ao articular política, economia, ética e religião, procurava imputar ao calvinismo as conquistas sociais modernas¹⁴.

Em Weber, por exemplo, tendências imanentes à civilização ocidental estariam na gênese do capitalismo moderno. Por essa via, apresentavam-se as relações estabelecidas entre um determinado tipo de orientação da conduta na esfera religiosa – a ética protestante – e o desenvolvimento da conduta

¹² A exegese de Calvino não apenas combinava duas tradições distintas de forma bastante original (escolasticismo e humanismo), como também se configurou como uma importante precursora do método histórico-crítico (Muller, 2001; Sousa, 2021).

¹³ Dialogando com Hobbes, Foucault e Deleuze, Daniel M. Bell Jr. argumenta que afetos pré-políticos se constituem em objeto de manipulação do liberalismo político. Nesse sentido, o liberalismo é uma política de medo (Bell Jr., 2017).

¹⁴ Considerando a problemática relação estabelecida entre calvinismo e modernidade política, os estudos do calvinismo se tornaram uma espécie de “discurso autoconsciente de uma modernidade cujos fundamentos se tornaram incertos” (Graf, 2011, p. 256, tradução nossa). A propósito, historiadores como Hill (1987) não negligenciaram o aspecto decisivo da ética calvinista à eclosão das revoluções liberais do período moderno.

racional em moldes capitalistas. Segundo Willaime (2012), uma das principais contribuições da sociologia weberiana consiste em mostrar que existem diferentes tipos de racionalidade e que a racionalização efetuada no âmbito da própria religião exerceu um papel essencial no surgimento da modernidade.

Para Weber (2004), o “capitalismo” existiu na China, na Índia, na Babilônia, na Antiguidade e na Idade Média. De fato, o autor da obra “A ética protestante e o ‘espírito’ do capitalismo” parece concordar com Sombart ao encontrar, já em Catão, “o racionalismo econômico ‘desenvolvido até as últimas consequências’” (Weber, 2004, p. 177). Ele chega a ser irônico ao afirmar que uma espécie de “racionalismo” econômico “[...] de fato se encontra por toda parte e em todas as épocas como ‘reflexo’ das condições econômicas, na China clássica e na Antiguidade não menos que na Renascença e na época da Ilustração” (Weber, 2004, p. 178).

No entanto, a sociologia histórico-comparativa de corte weberiano esbarrou com a especificidade do capitalismo moderno: “[...] uma ‘ética’ peculiar cuja violação não é tratada apenas como desatino, mas como uma espécie de falta com o dever” (Weber, 2004, p. 45), e é nesse sentido preciso que, em muitos círculos acadêmicos inspirados em Max Weber e Richard Henry Tawney, a obra “As Institutas” foi representada como “[...] uma Suma Protestante e manual de casuística moral, no qual a ação mais leve deve ser colocada sob o controle de ferro de uma regra universal” (Gordon, 2016, p. 104, tradução nossa).

A lógica calvinista, portanto, ao fazer uma crítica radical à atitude monástica, marcada por um duplo padrão de moralidade, e atribuir um sentido religioso à atividade cotidiana por meio da ideia religiosa de *vocação*, inscreveu-se, rapidamente, naquele dispositivo ontológico político de vida cindida: o desenvolvimento de uma ascese que, separada de seus fundamentos religiosos, permitiu o surgimento da atividade humana (trabalho) como *ergon* (Agamben, 2017; Mcgrath, 2004), e, fora da academia, “[...] aqueles capazes de identificar Calvino e Weber associaram-nos à crença de que o Calvinismo era a fonte do capitalismo moderno, assumindo que de alguma forma a piedade genebrina conduziu à nossa cultura de crédito fácil e de consumismo desenfreado” (Gordon, 2016, p. 104, tradução nossa).

Indo em outra direção, o filósofo italiano Agamben (2016, p. 37), tomando como ponto de partida essa questão desenvolvida por Weber, procura reorientar analiticamente a noção weberiana de *vocação* ao destacar o fato de a “*vocação messiânica*” ser um *chamado do chamado*: “[...] a *vocação* chama a própria *vocação*, é como uma urgência que a trabalha e escava do interior, nulifica-a no próprio gesto no qual se mantém nela, habita nela”.

Nessa perspectiva, a noção religiosa de *vocação* expressa na sentença paulina “cada um permaneça na condição em que se encontrava quando foi chamado” (1 Co 7:20), ideia que embasa moralmente o trabalho nas sociedades modernas, assume um sentido radicalmente novo nos desenvolvimentos teóricos do filósofo italiano: “[...] a *vocação* chama a nada e em direção a nenhum lugar: por isso, ela pode coincidir com a condição factícia na qual cada um se encontra chamado; mas, exatamente por isso, ela a revoga completamente” (Agamben, 2016, p. 37).

Em termos mais precisos, a expressão paulina para esse chamado é *κλησις*. Em oposição implícita à noção weberiana de racionalização, Agamben (2016, p. 37) esclarece que “[...] a *vocação messiânica* é a *revogação de toda vocação*”. Nesse sentido, a noção paulina de “nova criatura” (2 Co 5:17) não se vincula, portanto, ao estabelecimento de nova identidade jurídico-política: “não é senão o uso e a *vocação messiânica da velha*” (Agamben, 2016, p. 40).

Não é simplesmente que a *identidade-de-si* de um sujeito permaneça a mesma após a *vocação messiânica* (“ela não é senão uma retomada das mesmas condições factícias ou jurídicas nas quais ou tais quais alguém é chamado” [por Deus]). Segundo Agamben (2016), a *κλησις* paulina, graças ao *hōs*

mê, ao “como se não” (1 Co 7:20-31), suspende a eficácia simbólica de todas as vocações, tornando-as inoperantes desde dentro.

Sob a vocação messiânica, toda identidade carece de plena identidade: “[...] a vocação messiânica separa toda κλησις de si mesma, colocando-a em tensão consigo mesma, sem lhe fornecer uma identidade ulterior: judeu *como não* judeu, grego *como não* grego” (Agamben, 2016, p. 69). “Não é um direito nem constitui uma identidade: é uma potência genérica de que se usa sem jamais ser seu titular. Ser messiânico, viver no messias significa a desapropriação, na forma do *como não*, de toda propriedade jurídico factícia (circunciso/não incircunciso; livre/escravo; homem/mulher)” (Agamben, 2016, p. 40).

Em um brilhante tratado de arqueologia política, Agamben (2017) problematiza, de um lado, a emergência de uma esfera de intimidade (*privacy*) que se constituiu, na modernidade, por meio de um dispositivo de regulação do uso que os seres humanos fazem de si mesmos e das coisas, sob a forma de posse, pelo direito ou pela força, numa relação com o *inapropriável*.

De outro, o autor se concentra nas “formas de inoperosidade”; isto é, nas estratégias políticas de desativação dos dispositivos de biopoder. Destaca-se aqui a inoperosidade como aquela práxis especificamente humana a tornar inoperosas as obras e permitir um novo uso dessas. Aos propósitos delimitados neste artigo, dois destaques surgem dessa compreensão desenvolvida pelo filósofo italiano: (a) a homologia existente entre a ideia *calviniana* de livre uso das coisas que, em si mesmas, são indiferentes (*adiaphora*), desenvolvida na seção anterior, e a concepção agambeniana de um uso livre e gratuito do tempo e do mundo; (b) de um ponto de vista ético teológico, apenas no resgate das formas de inoperosidade implícitas nesse uso livre das coisas pode-se reencontrar aquela dimensão radicalmente progressista e libertadora do cristianismo reformado. Na próxima seção, ver-se-á como essas possibilidades se articulam (ou não) à recepção da tradição calvinista no Brasil (e aos desenvolvimentos mais recentes da teologia política no contexto latino-americano).

O neocalvinismo brasileiro – do puritanismo/kuyperianismo ao desenvolvimento de uma teologia pública (neoconservadora e politicamente engajada)

Não sendo monolíticas, as formações discursivas calvinistas assumirão configurações distintas ao longo dos séculos XIX e XX. Na obra “Cartas a um jovem calvinista”, James K. A. Smith indica a existência de duas tradições que, bebendo de uma fonte comum, assumem caminhos distintos: a holandesa e a escocesa (Smith, 2014).

Entre os reformados brasileiros, a hibridização dessas matrizes se forjou muitas vezes em meio à recepção acrítica do pensamento teológico da “Old Princeton” (Charles Hodge, Benjamin Breckinridge Warfield e Archibald Alexander Hodge) em muitos seminários teológicos confessionais (presbiterianos ou não). Por outro lado, destaca-se o prestígio adquirido por autores mais contemporâneos, como Francis Schaeffer, James Innel Packer e John Piper. Além disso, há décadas a influência da teologia *neopuritana* se faz sentir nos círculos teológicos reformados mais conservadores, com consequências diretas ao convívio religioso (Souza, 2019, 2020), principalmente no que diz respeito à presença/visibilidade das mulheres presbiterianas nos espaços eclesiais de poder (e de produção/reprodução simbólica), como se vê na recente polêmica acerca da pregação feminina no contexto do principal ramo do presbiterianismo nacional.

Ainda no que diz respeito ao assunto do calvinismo brasileiro, Souza (2020) argumenta que o conservadorismo protestante mais recente se origina da combinação de duas grandes matrizes religiosas distintamente “desencantadas”, para usar uma expressão cara à sociologia weberiana da religião – o *kuyperianismo* e o fundamentalismo. Estando associada, no Brasil, aos círculos religiosos mais conservadores, a recepção do pensamento de Abraham Kuyper é relativamente recente, e data do final do século XX (Gouvêa, 2013). Ademais, a tradução tardia dos pensadores mais alinhados à teologia hegemônica nas “mainline” (Karl Barth, Rudolf Bultmann, Jürgen Moltmann, Emil Brunner, entre outros) dificultou o desenvolvimento de novos canais teológicos de mediação, distanciando o protestantismo brasileiro de origem missionária de suas respectivas igrejas mães estadunidenses.

Por essas e outras razões já explicitadas alhures (Souza, 2019, 2020; Souza; Silva, 2022), as formações discursivas calvinistas (e/ou neocalvinistas) são representadas, no contexto brasileiro, como próximas aos conceitos de conservadorismo protestante e de fundamentalismo religioso. Embora o termo “fundamentalismo” tenha sido empregado, inicialmente, por evangélicos estadunidenses (conservadores) como forma de autodesignação, identificando um conjunto de disputas teológicas em torno de alguns pontos em comum, atualmente o conceito aparece em situações diversas, tanto no campo religioso como na arena política.

Nessa perspectiva, as temáticas do conservadorismo protestante e do fundamentalismo religioso não fogem ao debate mais geral acerca das identidades sociais e da visão unificadora de um “bem comum” (Hall, 2009). Muitas vezes, esses conceitos funcionam como uma espécie de “significante mestre”, em termos laclauianos, a dar conta, no plano teórico, de uma heterogeneidade de discursos e práticas (Souza; Silva, 2022).

Aqui, destaca-se a presença de uma lógica a (re)inaugurar a proximidade entre conceitos distintos (conservadorismo/religião, conservadorismo/política, conservadorismo/ideologia), ampliando, assim, consideravelmente o “campo da significação”. Por extensão, essa articulação age como uma força a exorcizar a fantasmática essência/origem/verdade da noção de conservadorismo. Nesse sentido, as práticas discursivas teológicas se materializam segundo a compreensão schmittiana de um antagonismo político inerente à Ordem; isto é, de forma fetichizada, em um Inimigo a ser combatido (Souza; Silva, 2022) – acontecimento discursivo que, por sua vez, passa a tensionar os regimes de verdade (via de regra tratados nos termos da “tradição”) onde muitas vezes busca-se localizar a expressão de uma suposta “ética calvinista” imune às discontinuidades (e compreendida, inversamente, nos termos de sua presença ontológica e/ou imutável).

Segundo o pesquisador Almeida (2018), o conservadorismo brasileiro resulta da combinação de quatro linhas de forças: (a) a celebração dos esforços e méritos individuais no contexto de uma visão de mundo economicamente liberal; (b) a disputa pela moralidade pública; (c) esforços e movimentos direcionados ao reforço dos aparelhos repressivos do Estado; (d) o desenvolvimento de uma militância político-religiosa.

Ao que parece, o discurso neocalvinista brasileiro, na qualidade de um regime de verdade dotado de caráter tipicamente racionalista e com forte poder de atração entre “parcelas da classe média evangélica” (Alencar, 2018), teria permitido a articulação dessas linhas de força no contexto de um campo de ação político-religioso (O que é neocalvinismo, 2021; Pacheco, 2020).

Contrariando, portanto, a leitura que se fez da *ética calvinista* na primeira seção deste artigo (*lei e ordem* acrescidas do direito constitucional à resistência), o neoconservadorismo protestante brasileiro, em alguns círculos associado a uma apropriação seletiva, contemporânea e fundamentalista dos textos de Kuyper (2020, 2022), conforme já sugeriu um dos autores (Souza, 2020), pauta-se por uma “gramática”

por vezes anárquica e rebelde, que busca justamente no confronto com a lei (e suas instituições políticas) a condição *sine qua non* para o exercício da liberdade no plano político espiritual, e, como se vê, perde-se com isso a dialética presente no pensamento político e econômico do reformador João Calvino¹⁵.

Trata-se, inversamente, da emergência de uma nova cosmovisão cristã inerente ao (*neo*)calvinismo brasileiro – uma cosmovisão cuja chave hermenêutica, a mediar as relações e contratos sociais, não busca seu fundamento na dialética calviniana, mas se situa numa espécie de “curto-circuito” ideológico em que o *uso livre e gratuito do tempo e do mundo*, nos termos anteriormente discutidos, cede lugar a *um uso obrigatório e interessado* deles mesmos. Nessa perspectiva, essa formação discursiva passa a encarnar uma cosmovisão por vezes “rebelde”, no sentido propriamente político da expressão, em que a *desobediência*, inclusive a *civil*, torna-se possível aos atores religiosos envolvidos, por um lado, e o *sectarismo evangélico*, por outro, passa a ditar as regras a partir das quais o neocalvinismo brasileiro procura gestar o seu próprio “Povo de Deus”.

Agora, muito diferente de alhures, o Calvinismo “sem Calvino” (*i.e.*, o neocalvinismo brasileiro) busca afirmar a positividade de sua identidade não apenas mediante um *olhar* introspectivo, mas também por meio de um *olhar* sistematicamente vigilante, onde cada fiel, ao se tornar objeto desse “panóptico” religioso, nos conhecidos termos de Foucault (2021), pode acusar (e ser acusado sistematicamente) – como, a propósito do “Protestantismo da Reta Doutrina”, cansou de repetir Alves (2004, 2005) na segunda metade do século passado.

Daí o *intransigentismo* se apresentar como lógica constitutiva do neocalvinismo brasileiro; uma marca indelével, diga-se de passagem, do modo como essa *formação discursiva*, mesmo na sua forma embrionária, lida há décadas com seus adversários (e/ou inimigos) externos e, sobretudo, internos a ela mesma. Aqui, a noção teológica de “Povo de Deus”, divorciada dela mesma, já não é *Um e/ou um Todo*, assim como pressuposto na fórmula da universalidade cristã (leia-se: catolicidade). Ou seja, a *unidade da palavra*, conforme sentença nietzschiana bastante conhecida, ou a *unidade do sentido*, já não condizem com a *unidade da “coisa”* que por meio dessas se busca representar.

Em que pese a recente retratação de uma liderança religiosa associada ao neocalvinismo brasileiro (“o governo Bolsonaro acabou várias vezes [...] Agora penso que os cristãos evangélicos não deveriam ter apoiado Bolsonaro, e eu especialmente”, Carvalho, 2023), as temáticas do nacionalismo cristão, da moralidade restrita e do desprezo (religioso) às instituições estavam, no interior dessa *formação discursiva*, perfeitamente articuladas nos termos weberianos de uma “afinidade eletiva”, conforme se demonstrou em artigo recentemente publicado (Souza; Silva, 2022).

Reescrevendo, ao seu modo, a problemática da ética em um terreno político-religioso em que prevalece, cada vez mais, a “gramática” da guerra (do tipo “nós”-“eles”), externa ou internamente ao próprio campo religioso, já que a luta interna assumiu recentemente a forma de uma pretensa perseguição religiosa (Alinhada a Bolsonaro [...], 2022), no interior do campo religioso neocalvinista, aos “irmãos de esquerda” (leia-se: “progressistas” e/ou simpáticos ao espectro do “multiculturalismo”), essa *formação discursiva* será fiadora do mais completo desmantelamento das antigas lógicas teológico-políticas que, no discurso de Calvino, procuravam articular dialeticamente temas como justiça social, obediência à lei, liberdade e direito constitucional à resistência espiritual.

A esse respeito, uma problematização da política religiosa conservadora, tendo por base o neocalvinismo, procura revelar o modo como essas articulações discursivas atuam na construção de uma

¹⁵Nas redes sociais, o apoio velado ou explícito de lideranças evangélicas às manifestações antidemocráticas de 2022/2023 revela a face ambígua e, por vezes, anárquica dessa *formação discursiva*.

forma de representação inspirada em guerras político-culturais. Aqui, deve-se lembrar que os discursos religiosos também funcionam como “dispositifs”; isto é, “[...] formações em que textos e declarações são interligados com mecanismos extratextuais de poder e controle” (Žižek, 2013, p. 176), o que se sugere tratar do discurso como algo irremediavelmente inscrito no plano das práticas, das ações políticas concretas etc., não havendo, portanto, a possibilidade de imaginar a questão nos termos de uma dissociação entre discurso/ação, escritura/realidade. Aliás, essa discussão se realizou justamente em meio à rápida expansão de uma racionalidade neoliberal orientada por ajustes fiscais (e contrarreformas de todo tipo), sob a condução do governo Jair Bolsonaro (PL) e do economista Paulo Guedes.

Nas periferias urbanas de países como o Brasil e os Estados Unidos, a construção de redes religiosas de assistência, bem como a formação de identidades políticas “descentradas”, tornar-se-ão o subproduto da precarização (ou ausência) do Estado, “espaço vazio” a partir do qual os grupos de natureza religiosa, com forte poder de mobilização e convencimento, extraem suas mais poderosas energias.

Nos termos de Agamben (2016) e Laclau (2018), trata-se aqui daquele espaço não representável onde uma heterogeneidade não inscrita no exercício de totalização histórico política pode se constituir enquanto povo. Nem como maioria, nem como minoria, mas como o próprio excesso não representável no plano da institucionalidade político-jurídica da ordem política hegemônica - e que, de algum modo, pode se apresentar como *excesso subjetivado pelo discurso religioso* (mais atento ao conjunto de suas demandas sociopolíticas, diga-se de passagem). Daí a construção social do inimigo a ser destruído assumir a forma, muitas vezes, daquelas instituições republicanas (inclusive modernas) encaradas como adversárias intransigentes dos *regimes de verdade* engendrados no interior dessas formações discursivas ético religiosas (o Supremo Tribunal Federal, por exemplo).

Além disso, esse *excesso subjetivado pelo discurso* ético religioso de perfil mais radical passa a assumir a forma de uma identidade política impregnada por signos “bricolados” de outras formações discursivas, atualizando, assim, a gramática de um neocalvinismo politicamente engajado e profundamente marcado por discursos e práticas associadas a temas como o nacionalismo, o patriotismo e o militarismo, comprometida, por vezes, com a transformação radical de uma realidade cuja configuração social passa a ser classificada como ameaça mortal a certo conjunto de valores e visões de mundo.

Essa articulação, constitutiva da remodelação brasileira da ética calvinista, engendra, por sua vez, uma nova forma de relacionamento dos atores religiosos com a política. Uma negação da política como espaço da mediação dialético discursiva (nos termos de Jürgen Habermas) e, por outro lado, uma radicalização daquilo que autores como Žižek (2016, p. 210) denominaram como “*ultrapolítica*”; isto é, “[...] a tentativa de despolitizar o conflito, levando-o a um extremo pela militarização direta da política – reformulando-o como uma guerra entre ‘Nós’ e ‘Eles’, nosso Inimigo”.

Vale salientar, também, que os procedimentos de subjetivação política acionados pela teologia pública neoconservadora se singularizam justamente em razão de sua aposta declarada na subversão da linguagem política, e, mais especialmente, em função de sua capacidade ideológica de enunciar de maneira clara e estridente o(s) nome(s) de seus respectivos inimigos políticos.

Segundo o filósofo Vladimir Safatle, o discurso religioso atua nesses espaços pela “verticalização” das relações sociais (em linguagem lacaniana, colaborando para a constituição do “discurso do Mestre”), naturalização do contingente, com fortes consequências políticas de legitimação da ordem, e produção de “sentidos” em face do desamparo, engendrando relações de “codependência” pela retroalimentação de um “circuito de afetos” segundo a lógica da formação de identidades sociais bastante concretas e delimitadas (Conferência com Vladimir Safatle, 2020).

Nos termos de Jacques Rancière (1996), esse jogo de articulações entre signos pode agir como o próprio gesto da subjetivação política, em que uma “parcela-dos-sem-parcela” se ergue dos subterrâneos do social reivindicando o seu próprio lugar no mundo. Se essa incorporação requer a subversão da lei e da ordem (ou mesmo da “tradição”), e/ou, ainda, se ela implica na criação de um novo parâmetro ético a mediar a relação dos evangélicos reformados brasileiros com o Outro, com as instituições seculares e com a própria história, o sujeito político que nasce no bojo do calvinismo brasileiro já não pode ser imaginado como forma de presença ontológica. Inclusive, o mesmo vale para a tradição calvinista, lida a partir de agora, nos termos de uma *formação discursiva*, de um *regime de verdade* (a flertar com outros e desestabilizar, internamente ao campo religioso, a própria tradição), de um discurso (*sempre já* tocado por outros).

Nessa perspectiva, a “comunitarização da esfera pública” (Elliott, 2010), articulada ao surgimento de um tipo de subjetividade política parcial ou completamente fechada ao diálogo, via populismo de direita, resultará no tensionamento da arena pública brasileira, ainda que tal fato não se materialize em duelos identitários “à luz do dia” como desejariam os movimentos inspirados em lógicas culturais.

A ‘universalidade vazia’ do capital significa que o inimigo de uma particularidade humana verdadeira e vital não é uma cultura única homogênea, como a visão liberal da diversidade multicultural pensa. Em vez disso, a ampla gama de particularidades humanas é transformada em mercadorias para serem traficadas de um nicho de mercado para outro. A mercantilização ou ‘comunitarização da esfera pública’ significa que, no lugar da ‘neutralidade transcendente da lei’ ou de qualquer visão unificadora de um bem comum compartilhado por todos – um verdadeiro universal político –, a ordem ideológica capitalista oferece apenas uma cabine de piloto na qual as vozes de vários grupos marginalizados podem competir entre si por atenção momentânea (Elliott, 2010, p. 140, tradução nossa).

No Brasil, essa proliferação de vozes de que fala o autor não resulta tanto das dinâmicas presentes nas lógicas democráticas, mas antes se constitui no interior de uma estrutura temporal nomeada pelo filósofo Safatle (2019) como *tempo do ressentimento*, no qual há uma repetição compulsiva das violações sofridas e a impossibilidade de reparação. Porém, ainda que se considere o discurso religioso como “efeito das estruturas de poder pastoral e de autoridade”, o campo religioso não está dado de antemão, como se viu nas duas primeiras seções e, para parafrasear novamente Walter Benjamin, “o materialismo histórico sabe disso”.

O desenvolvimento de uma teologia pública (neoconservadora ou não), politicamente engajada e consciente das formas pelas quais um tipo de violência distribuída, embora muitas vezes disfarçada, impõe-se na atualidade, seja pela brutalidade dos mercados em meio ao *pathos* de uma política econômica neoliberal, em face das forças externas e pressões da globalização, seja pela recorrente *mercantilização do saber*, não apenas testemunha contra uma fácil integração à ordem, como também faz “girar no vazio” os discursos com pretensões legitimadoras – testemunha também, diga-se de passagem, contra uma fácil obediência à lei, sob uma *forma discursiva de negação* de todo e qualquer elemento kantiano originalmente presente na ética neocalvinista.

O mistério do homem não é aquele, metafísico, da conjunção entre o ser vivo e a linguagem (ou a razão, ou a alma), mas aquele, prático e político, de sua separação. Se o pensamento, as artes, a poesia e, em geral, as práticas humanas têm algum interesse, isso se deve ao fato de que eles fazem girar arqueologicamente no vazio a máquina e as obras da vida, da língua, da economia e da sociedade para remetê-las ao evento antropogenético, para que nelas o tornar-se humano do homem nunca seja realizado de uma vez por todas, nunca cesse de acontecer. A política nomeia o lugar desse evento, independentemente do lugar em que se produza (Agamben, 2017, p. 234).

Nessa perspectiva, os referenciais de “publicização” adotados pelos calvinistas brasileiros se viram em um impasse: a proximidade de lideranças religiosas reformadas com o governo Bolsonaro (PL) suscitou a crítica por parte daqueles que, também inspirados na tradição calvinista, defendem a separação entre as esferas laica e religiosa como um ganho da modernidade. No Brasil, durante a pandemia, o surgimento de uma assim chamada “Resistência Reformada”, reconhecidamente antipuritana, antifundamentalista e antibolsonarista, sinaliza o fato de que alternativas progressistas (e ecumênicas) da matriz teológica calvinista há tempos disputam espaço no Brasil com as formas discursivas mais conservadoras e reativas dessa configuração discursiva.

Nesses espaços de resistência (teológicos ou não), o próprio sentido do que significa ser conservador (ou progressista) é rearticulado a cada momento por práticas anômalas ou subversivas (Souza, 2019). No que diz respeito ao assunto, Kroeker (2010) afirma que conceitos teológicos, do ponto de vista da “tradição dos oprimidos”, funcionam como uma reação teológico-política ao “antimesianismo da causalidade imanente” – segundo as aspirações de uma redenção messiânica que, sob o apelo misterioso do passado, tensiona os limites da história.

Ou seja, em termos laclauianos, a ética (neo)calvinista é produzida num terreno de disputas pela hegemonia de sentidos, práticas e formas de ser e estar no mundo, de maneira que a própria ética religiosa também já não pode ser imaginada como forma de pura presença inscrita nos Textos Sagrados, na “boca” dos doutrinadores religiosos e, menos ainda, em uma suposta natureza humana dos fiéis. Assim como se defende neste artigo, a compreensão acerca da ética religiosa, de modo geral, e da ética (neo)calvinista, de maneira específica, será tanto mais “rica” quanto maior for a distância que a análise guarda de temas misteriosos como a *natureza humana* e, primordialmente, a *metafísica*, que, ainda hoje, domina o debate teológico em certos círculos religiosos.

Finalmente, mas não menos importante, uma resignificação teológico-política das particularidades, graças ao desenvolvimento recente de uma “teologia materialista”, tem se realizado, no contexto de uma dupla crítica (tanto das “políticas de identidade” quanto das abstrações “desenraizadoras” do Capital; verso e anverso de uma mesma moeda, diga-se de passagem) como uma *formação discursiva* alternativa àquelas discutidas neste artigo. Na medida em que as diferenças étnico culturais são tomadas como “adiáforas”, nos termos discutidos anteriormente, a universalidade messiânica, tendo os elementos necessários à afirmação de um procedimento universal de verdade, realiza-se no contexto de uma posição política única (Agamben, 2016); isto é, a verdade, segundo o ativismo de vanguarda de Badiou (2009), pouco (ou quase nada) tem a ver com a afirmação de fórmulas dogmáticas e/ou lógicas identitárias, mas se manifesta como a arriscada fidelidade ao Evento:

O processo da verdade é puro risco, sem garantias, até o fim. De fato, porque esta chance, como a chance do acaso, não é suscetível a cálculos de probabilidade, não se pode nem mesmo dizer que a vitória é tão provável quanto a derrota. Simplesmente não se pode dizer. Em vez disso, só se pode ter confiança na própria fidelidade até agora (Bell Jr., 2017, p. 49, tradução nossa).

Contra a tirania das formas ideológicas de pensamento (e a cooptação da “memória dos oprimidos” pelo Estado), essa *teologia materialista*, portanto, está pronta para incorporar a *frágil força messiânica* (a principal arma do discurso teológico). Na qualidade de rejeição crítica aos aparatos do Estado, a teologia cristã, na visão de Johann Baptist Metz (1928-2019), expressa-se tão somente como *teologia negativa*. Portanto, o que distingue e preserva essa nova teologia política de se tornar mais uma construção ideológica não é que “[...] ela saiba mais, mas que saiba menos ‘sobre o futuro desejado da humanidade’” (Hiebert, 2017, p. 41, tradução nossa).

Conclusão

Como se pode observar, as formações discursivas calvinistas e neocalvinistas foram tomadas neste artigo em dois sentidos distintos, mas não excludentes: (a) de maneira mais “tradicional” (e em diálogo com a sociologia weberiana), como um horizonte hermenêutico crítico a partir do qual uma modernidade cujos contornos se tornaram incertos tem sido lida e interpretada desde a passagem do século XIX para o século XX; (b) como uma gramática discursiva de inteligibilidade política que, sob o impulso das lógicas do neoliberalismo (e do capitalismo mais recente), atua como um *dispositivo de poder* e controle na modernidade tardia – ao engendrar um campo de articulação marcado pela lógica do antagonismo.

Na medida em que os processos de subjetivação política se realizam no interior dos *discursos*, inclusive o teológico, desenvolve-se, na contemporaneidade, uma profunda clivagem nas formações discursivas de natureza religiosa. Ao funcionar como uma importante matriz de percepção, o discurso religioso tem permitido, portanto, a articulação de discursos Outros.

Ao que parece, a reflexão arqueológica, quer pelo desenvolvimento de uma crítica imanente às formações discursivas de natureza teológica, quer pela “desativação” daqueles modelos baseados na cristalização conservadora da tradição, tem os elementos necessários à recuperação, em meio à articulação de novos *significantes*, de premissas fundamentais da Teologia Política de Calvino (base material, ao menos em tese, das formações discursivas calvinistas e neocalvinistas): (a) o desenvolvimento de uma reflexão com forte componente ético normativo, mas centrado na ideia de liberdade; (b) uma teologia política marcada por não poucas ambiguidades, possibilitando, portanto, múltiplas atualizações no plano ético teológico; (c) um grau de indeterminação presente na noção teológica de “livre uso das coisas indiferentes”.

No interior desse debate, a *dialética* e o *paradoxo* se configuraram em importantes ferramentas metodológicas para os desenvolvimentos teórico-analíticos da teologia política contemporânea mais engajada, tendo o último, inclusive, conquistado, uma situação privilegiada no contexto de uma assim chamada Ortodoxia Radical.

Embora a teologia reformada brasileira tente passar ao largo dessa discussão, tornando-se, assim, mais vulnerável à cooptação política, como se viu na última seção, a teologia política contemporânea, ao suscitar uma crítica teológica à ideologia do progresso, tem se tornado crítica aos discursos religiosos de legitimação da ordem pela realização de um procedimento genealógico de base. Assim, as promessas depositadas pela teologia cristã não se realizam mais no interior de uma progressão histórica através de um tempo homogêneo; elas são os próprios discursos nos quais se articula um “tempo messiânico”, em que o próprio tempo, figuralmente, é vivido em relação a todo o tempo, nomeadamente a eternidade.

As formações discursivas religiosas, no entanto, não estão isentas dos antagonismos expressos na relação amigo/inimigo, internos ao campo teológico contemporâneo, diga-se de passagem – mesmo as versões neoconservadoras da teologia política se deixam cooptar no interior do “decisionismo” schmittiano. Caminhando com esse argumento, este artigo procurou, então, compreender as formações discursivas (neo)calvinistas à luz desse *antagonismo inerente*.

Colaboradores

Todos os autores colaboraram igualmente na análise e interpretação dos dados, revisão e aprovação da versão final do artigo.

Referências

- Agamben, G. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.
- Agamben, G. *O uso dos corpos*. São Paulo: Boitempo, 2017.
- Alencar, G. Evangélicos e a Nova Direita no Brasil: os Discursos Conservadores do 'Neocalvinismo' e as Interlocuções com a Política. *Teoria e Cultura*, v. 13, n. 2, p. 101-117, 2018. Doi: <https://doi.org/10.34019/2318-101X.2018.v13.12428>
- Alinhada a Bolsonaro, Igreja Presbiteriana tenta afastar fiéis do 'pensamento de esquerda'. *CartaCapital*, 20 jul. 2022. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/politica/alinhada-a-bolsonaro-igreja-presbiteriana-tenta-afastar-fieis-do-pensamento-de-esquerda/>. Acesso em: 2 abr. 2023.
- Almeida, R. Deuses do parlamento: os impedimentos de Dilma. In: Almeida, R.; Toniol, R. (org.). *Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos: análises conjunturais*. Campinas: Editora da Unicamp, 2018. p. 163-193.
- Alves, R. *Dogmatismo e tolerância*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- Alves, R. *Religião e repressão*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- Azevedo, M. *A Liberdade Cristã em Calvino: uma resposta ao mundo contemporâneo*. 2007. Tese (Doutorado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007. Doi: <https://doi.org/10.17771/pucrio.acad.10042>
- Backus, I; Benedict, P. (org.). *Calvin and his influence, 1509-2009*. New York: Oxford University Press, 2011.
- Badiou, A. *São Paulo: a fundação do universalismo*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- Baron, L.; Linhares, B. "A política como conflito: a noção de antagonismo na teoria de Ernesto Laclau". *Revista Em Tese*, v. 17, n. 2, p. 189-206, 2020. Doi: <https://doi.org/10.5007/1806-5023.2020v17n2p189>
- Bell Jr., D. M. *Divinations: Theopolitics in an age of terror*. Eugene, Oregon: Cascade Books, 2017. E-book.
- Bíblia Sagrada. Edição Pastoral; Vv. Aa. São Paulo: Paulus, 2017. E-book.
- Biéler, A. *A força oculta dos protestantes*. São Paulo: Cultura Cristã, 1999.
- Biéler, A. *O pensamento econômico e social de Calvino*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana S/C, 1990.
- Burity, J. Conservative wave, religion and the secular state in post-impeachment Brazil. *International Journal of Latin American Religions*, v. 4, p. 83-107, 2020a. Doi: <https://doi.org/10.1007/S41603-020-00102-6>
- Burity, J. Discurso, política e sujeito na teoria da hegemonia de Ernesto Laclau. In: Mendonça, D.; Rodrigues, L. P. 2014. *Pós-estruturalismo e teoria do discurso: em torno de Ernesto Laclau*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2014. p. 59-74.
- Burity, J. El pueblo evangelico construcción hegemónica disputas minoritarias y reacción conservadora. *Encartes Antropológicos*, v. 3, n. 6, p. 1-35, 2020b. Disponível em: <https://ia601905.us.archive.org/18/items/encartes-vol-3-num-6/encartes-vol-3-num-6.pdf>. Acesso em: 2 dez. 2020.
- Busch, E. Igreja e política na tradição reformada. In: McKin, D. K. (org.) *Grandes temas da tradição reformada*. São Paulo: Associação Evangélica Literária Pendão Real, 1998. p. 160-175.
- Calvino, J. *A Instituição da Religião Cristã, Tomo I, Livros I e II*. São Paulo: Editora UNESP, 2008.
- Calvino, J. *A Instituição da Religião Cristã, Tomo II, Livros III e IV*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.
- Calvino, J. *As Institutas da Religião Cristã: edição especial com notas para estudo e pesquisa*. São Paulo: Cultura Cristã, 2006. v. 4.
- Carvalho, G. Eu subestimei a ameaça bolsonarista. *Blog Guilherme de Carvalho*. [S. l.], 10 jan. 2023. Disponível em: <https://guilhermedecarvalho.com.br/2023/01/10/eu-subestimei-a-ameaca-bolsonarista/>. Acesso em: 21 jan. 2023.
- Cavalcante, R. Teologia Protestante brasileira: as "luzes" e as "sombras" de um discurso paradoxal do sagrado. In: Leonel Ferreira, J. C. *Novas perspectivas sobre o protestantismo brasileiro*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009. cap. 2, p. 47-92.
- Cervantes-Ortiz, L. As ideias políticas de Calvino segundo Denis Crouzet. *Teologia e Sociedade*, v. 1, n. 6, p. 110-117, 2009.

- Conferência com Vladimir Safatle. [S. l.: s. n.], 2020. 1 vídeo (49 min). Publicado pelo canal Diálogos Contemporâneos. Disponível em: <https://youtu.be/N-oCKyLwxug>. Acesso em: 12 abr. 2021.
- Elliott, N. Ideological Closure in the Christ-Event: A Marxist Response to Alain Badiou's Paul. In: Harink, D. *Paul, Philosophy, and the Theopolitical Vision: Critical Engagements with Agamben, Badiou, Zizek, and Others*. Eugene, Oregon: CASCADE Books, 2010. cap. 6, p. 135-154.
- Fernandes Silva, C. *Despentecostalização: um estudo sobre mudanças sócio-religiosas na Igreja Cristã Nova Vida*. 2017. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade do Estado do Rio De Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.
- Foucault, M. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- Foucault, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2021.
- Foucault, M. *Segurança, território, população*. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2020.
- Gordon, B. *John Calvin's institutes of the christian religion*. New Jersey: Princeton University Press, 2016. E-book.
- Gouvêa, R. Q. *A piedade pervertida*. São Paulo: Grapho Editores, 2006.
- Gouvêa, R. Q. *O Lado bom do calvinismo: ensaios acerca de um Calvinismo Saudável*. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.
- Graf, F. W. Calvin in the plural, the diversity of modern interpretations of Calvinism, especially in Germany and the English-Speaking world. In: Backus, I.; Benedict, P. (org.). *Calvin and his influence: 1509-2009*. New York: Oxford University Press, 2011. cap. 12, p. 255-266.
- Hall, S. Quem precisa da identidade? In: Silva, T. T. (org.) *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.
- Harink, D. (org.). *Paul, Philosophy, and the Theopolitical Vision: Critical Engagements with Agamben, Badiou, Zizek, and Others*. Eugene, Oregon: Cascade Books, 2010. E-book.
- Hiebert, K. G. *The architectonics of hope violence, apocalyptic, and the transformation of political theology*. Eugene, Oregon: Cascade Books, 2017. E-book.
- Hill, C. *O mundo de ponta-cabeça: ideias radicais durante a revolução inglesa de 1640*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- Höpfel, H. M. The Ideal of Aristocratia Politiae Vicina in the Calvinist Political Tradition. In: Backus, I.; Benedict, P. (org.). *Calvin and his influence: 1509-2009*. New York: Oxford University Press, 2011. cap. 2, p. 46-66.
- Kroeker, T. Living "As If Not": Messianic Becoming or the Practice of Nihilism. In: Harink, D. *Paul, Philosophy, and the Theopolitical Vision: Critical Engagements with Agamben, Badiou, Zizek, and Others*. Eugene, Oregon: Cascade Books, 2010. cap. 2, p. 37-63.
- Kuyper, A. *Calvinismo*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2022.
- Kuyper, A. *O problema da pobreza: a questão social e a religião cristã*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020.
- Laclau, E. *A razão populista*. São Paulo: Três Estrelas, 2018.
- Laclau, E.; Mouffe, C. *Hegemonia e estratégia socialista*. São Paulo: Intermeios, 2015.
- Löwy, M. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- Marx, K. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- Mata, S. Religião e modernidade em Ernst Troeltsch. *Tempo Social*, v. 20, n. 2, p. 235-255, 2008. Doi: <https://doi.org/10.1590/S0103-20702008000200012>
- McGrath, A. *A vida de João Calvino*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.
- Muller, R. A. *The unaccommodated Calvin: Studies in the foundation of a theological tradition*. New York: Oxford University Press, 2001.
- Novais, T. M. Fazendo teologia pública a partir da cosmovisão cristã integral. *Revista Bona Conscientia*, v. 2, n. 1, p. 161-187, 2019. Disponível em: https://www.academia.edu/40799013/FAZENDO_TEOLOGIA_P%C3%9ABLICA_A_PARTIR_DA_COSMOVIS%C3%83O_CRIST%C3%83_INTEGRAL Acesso em: 20 jan. 2023.

Novais, T. M. *Neocalvinismo*. São Paulo: Mundo Cristão, 2022.

O que é neocalvinismo? [S. l.: s. n.], 2021. 1 vídeo (1 h 17 min). Publicado pelo canal Resistência Reformada. Facebook: [resistenciareformada.org](https://www.facebook.com/rreformada20/videos/243800830598082). Disponível em: <https://www.facebook.com/rreformada20/videos/243800830598082>. Acesso em: 12 abr. 2021.

Pacheco, R. Quem são os evangélicos calvinistas que avançam silenciosamente no governo Bolsonaro. *The Intercept*, Brasil, 4 fev. 2020. Disponível em: <https://theintercept.com/2020/02/04/evangelicos-calvinistas-bolsonaro>. Acesso em: 2 dez. 2020.

Pierucci, A. F. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Editora 34, 2003.

Pierucci, A. F. 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, 1998. Doi: <https://doi.org/10.1590/S0102-69091998000200003>

Pobreza e riqueza em Calvino - BTCast 393. Entrevistado: Marcelo Bueno. [Locução de]: Rodrigo Bibo. [S. l.]: BTCast | Bibotalk, 30 mar. 2021. *Podcast*. Disponível em: <https://bibotalk.com/podcast/pobreza-e-riqueza-em-calvino-btcast-393/>. Acesso em: 4 abr. 2021.

Py, F. Protestantes tradicionais no governo Bolsonaro e o mal banal das pessoas comuns. *Instituto Humanitas Unisinos*, São Leopoldo, 19 jul. 2020, Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/601080-protestantes-tradicionais-no-governo-bolsonaro-e-o-mal-banal-das-pessoas-comuns-artigo-de-fabio-py>. Acesso em: 2 abr. 2023.

Rancière, J. *O desentendimento - política e filosofia*. São Paulo: Editora 34, 1996.

Reid, W. S. (org.). *Calvino e sua influência no mundo ocidental*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana S/C, 1990.

Rosario Rodríguez, R. Calvino ou o Calvinismo: reivindicando a tradição reformada para a América Latina. In: Faria, E. G. (org.). *João Calvino e o Calvinismo*. São Paulo: Pendão Real, 2013. cap. 10, p. 187-224.

Safatle, V. *Dar corpo ao impossível: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno*. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2019.

Silvestre, A. *Calvino: o potencial revolucionário de um pensamento*. São Paulo: Editora Vida, 2009.

Smith, J. K. A. *Cartas a um jovem calvinista: um convite à tradição reformada*. Brasília, Editora Monergismo, 2014. E-book.

Sousa, R. F. As Escrituras. In: Bueno, M. M. (org.). *O legado de Calvino: a influência calvinista na teoria e na práxis humanas contemporâneas*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2021. E-book.

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

Souza, R. *Gênero e ideologia entre evangélicos brasileiros*. São Paulo: Intermeios, 2019.

Souza, R.; Silva, J. Conservadorismos, fundamentalismo protestante e democracia no Brasil: uma compreensão em chave pós-estruturalista. *Religião e Sociedade*, v. 42, n. 1, p. 37-60, 2022. Doi: <http://dx.doi.org/10.1590/0100-85872021v42n1cap02>

Weber, M. *A Ética Protestante e o "Espírito" do Capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

Willaime, J. *Sociologia das religiões*. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

Williams, J. *Pós-estruturalismo*. Petrópolis: Vozes, 2012.

Winn, A. C. A tradição reformada e a teologia da libertação. In: McKim, D. K. (org.). *Grandes temas da tradição reformada*. São Paulo: Pendão Real, 1998. p. 346-357.

Zerbe, G. On the exigency of a messianic ecclesia: An engagement with philosophical readers of Paul. In: Harink, D. *Paul, Philosophy, and the Theopolitical Vision: Critical Engagements with Agamben, Badiou, Žižek, and Others*. Eugene, Oregon: Cascade Books, 2010. cap.11, p. 254-281.

Žižek, S. *A marioneta e o anão: o cristianismo: entre perversão e subversão*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2006.

Žižek, S. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. São Paulo: Boitempo, 2013.

Žižek, S. *O sujeito incômodo: o centro ausente da ontologia política*. São Paulo: Boitempo, 2016.

Žižek, S.; Gunjevic, B. *O sofrimento de Deus: inversões do Apocalipse*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

Como citar este artigo/*How to cite this article*

Souza, R. C.; Silva, J. E. Pós-estruturalismo e religião: a ética calvinista em relação à temática mais abrangente da teologia política contemporânea. *Reflexão*, v. 48, e237281, 2023. <https://doi.org/10.24220/2447-6803v48e2023a7281>

Editores responsáveis: Breno Martins Campos, Ceci Maria Costa Baptista Mariani.
Conflito de interesses: não há.

Recebido em 21/1/2023 e aprovado em 30/6/2023.