

## A produção de sentido no âmbito religioso: o modo de subjetivação Batista\*

Por Mary Rute Gomes Esperandio\*\*

### Resumo:

Assumindo que as crenças religiosas independem do reconhecimento pela Razão, esta reflexão trabalha com a tese de que a produção de sentido no âmbito religioso se dá no domínio do sensível. Este plano do sensível diz respeito aos processos inconscientes de produção de sentido que operam numa dimensão a-simbólica com as intensidades, as afecções, com as sensações sem nome, captadas pelo corpo em seus movimentos do desejo. As instituições religiosas se constituem como a forma de expressão do processo que se dá naquele domínio. A denominação Batista situa-se na presente reflexão como um exemplo vivo (entre outros possíveis) dos processos de produção de sentido no campo religioso que emergem como configuração objetiva do que ocorre no domínio do sensível.

### Palavras-chave:

religião; processos de subjetivação; instituição; produção de sentido; domínio do sensível; subjetividade.

### À guisa de introdução...

As reflexões que desenvolvo neste trabalho representam um exercício de pensamento que se encontra no início de seu processo de construção. Trata-se de alguns assinalamentos que venho construindo como pistas, ainda incipientes, para problematizar a questão da produção de sentido no âmbito religioso na Contemporaneidade. Esta nos oferece um amplo espectro de formações religiosas bastante interessantes (como alguns movimentos neopentecostais, por exemplo).

---

\* Este texto aproveita a contribuição de parte de um capítulo da Dissertação de Mestrado: **A produção da (in)visibilidade da pessoa portadora de deficiência mental - cartografia de uma Comunidade Batista**, defendida em fevereiro de 2001, e o adapta para o desenvolvimento da reflexão aqui apresentada.

\*\* Doutoranda em Teologia no Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em São Leopoldo/RS e membro do Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo (NEPP).

Contudo, opto, neste trabalho, por pensar sobre a denominação Batista, pois me parece oportuno e relevante lançar um olhar sobre um grupo religioso que continua a fazer sentido na atualidade, a despeito das novas demandas sociais no controverso âmbito da religião.

Assim, este estudo está dividido em duas partes que se complementam. A primeira apresenta uma reflexão apoiada na tese de que há uma dimensão não racional onde se dá a produção de sentido no âmbito religioso. Esta dimensão não-racional pode ser definida como “plano do sensível”, ou, “domínio do sensível”.

Na segunda parte, o modo de subjetivação batista é trazido como exemplo do que acontece neste domínio, enquanto instância da produção de sentido de conteúdo religioso. Ou seja, o processo de subjetivação que se produz na/pela denominação Batista se constitui num exemplo vivo de uma formação religiosa histórica (nasce no século 17) que se configura no social como expressão objetivo-subjetiva do que acontece no plano do sensível.

## **I - A produção de sentido<sup>1</sup> no âmbito religioso**

### *1. A emergência das instituições religiosas*

Em “O futuro de uma ilusão” (obra produzida em 1927) Freud levanta duas questões importantes acerca dessa temática. Ele se pergunta sobre “onde reside a força interior das doutrinas religiosas e a que devem a sua eficácia”, uma vez que as crenças religiosas “independem do reconhecimento pela razão” (Freud, 1997, p. 47). A resposta apresentada por ele a estes questionamentos é encontrada na origem psíquica das idéias religiosas. Assim, para este pensador, as idéias religiosas “não constituem precipitados de experiência ou resultados finais de pensamento. São

---

<sup>1</sup> Tomo emprestada a observação de Czermak quanto à compreensão da palavra sentido no presente contexto. Esta “assume pelo menos três possibilidades de compreensão que devem ser tomadas como indissociáveis: sentido como sensação; sentido como intenção, direcionalidade e ação; sentido como significação” (Czermak, 1999, p. 166).

ilusões, realizações dos mais antigos, fortes e prementes desejos da humanidade O segredo de sua força reside na força desses desejos” (Freud, 1997, p. 48).

Acompanhando um pouco mais o pensamento deste autor, vêmo-lo afirmar que tais desejos se relacionam à necessidade de proteção inscrita na subjetividade sob o registro do desamparo vivenciado na infância; ao reconhecimento de que esse desamparo perdura por toda a vida e, portanto, necessita-se de um pai mais poderoso (um deus) que dê essa proteção frente ao temor dos perigos da vida; ao estabelecimento de uma ordem moral mundial que assegure as exigências de justiça e, finalmente, ao desejo de prolongamento da existência (vida posterior) (Freud, 1997, p. 48-53).

Freud, considerando a religião como “neurose obsessiva universal da humanidade”, acreditava que o progresso científico faria com que a religião perdesse sua influência sobre o interesse humano.

Acreditamos ser possível ao trabalho científico conseguir um certo conhecimento da realidade do mundo, conhecimento através do qual podemos aumentar nosso poder e de acordo com o qual podemos organizar nossa vida. Se essa crença for uma ilusão, então nos encontraremos na mesma posição que você [a posição religiosa]. Mas a ciência, através de seus numerosos e importantes sucessos, já nos deu prova de não ser uma ilusão [...] Não, nossa ciência não é uma ilusão. Ilusão seria imaginar que aquilo que a ciência não nos pode dar, podemos conseguir em outro lugar (1997, p. 85-87).

Em seu trabalho produzido em 1930 - *O mal-estar na civilização*, Freud pontua que, em *O Futuro de uma ilusão*,

estava muito menos interessado nas fontes mais profundas do sentimento religioso do que naquilo que o homem comum entende como sua religião - o sistema de doutrinas e promessas que, por um lado, lhe explicam os enigmas deste mundo com perfeição invejável, e que, por outro, lhe garantem que uma Providência cuidadosa velará por sua vida e o compensará, numa existência futura, de quaisquer frustrações que tenha experimentado aqui (Freud, 1988, p. 85).

Freud reconhece, entretanto, que “só a religião é capaz de resolver a questão do propósito da vida. Dificilmente incorreremos em erro ao concluirmos que a idéia de a vida possuir um propósito se forma e desmorona com o sistema religioso” (1988, p. 83-84).

Estes dois trabalhos de Freud, a despeito de revelar a sua particular descrença nos sistemas religiosos, nos fornecem importantes pistas para compreender determinadas configurações sociais que emergem como expressão própria da produção de sentido que aí se delinea.

As observações assinaladas pelo pai da Psicanálise são datadas. Os processos de subjetivação produzidos naquele contexto trazem a marca dos ideais Iluministas, da ênfase na Razão. Assim, voltando à primeira referência de Freud citada neste trabalho, pode-se apreender um detalhe importante explícito ali: “as crenças religiosas independem de reconhecimento pela razão”. Neste sentido, não sendo da perspectiva racional o lugar de onde se pode compreender a produção de sentido no âmbito religioso, desde qual perspectiva, então, se poderia pensar a questão? Voltaremos a este ponto mais adiante.

Uma outra contribuição importante apresentada neste controverso trabalho de Freud, diz respeito ao lugar do desejo nestes processos. E, ao discorrer sobre a função do desejo na origem psíquica das idéias religiosas, Freud desconfia que tal como as doutrinas religiosas outras instituições criadas pela cultura nascem também pelas mesmas razões:

tendo identificado as doutrinas religiosas como ilusões, somos imediatamente defrontados por outra questão: não poderão ser de natureza semelhante outros predicados culturais de que fazemos alta opinião e pelos quais deixamos nossas vidas serem governadas? Não devem as suposições que determinam nossas regulamentações políticas serem chamadas também de ilusões? (Freud, 1997, p. 54).

Evidencia-se aqui a consideração de que o movimento do desejo não se dá no domínio da razão, muito embora seja por meios racionais que o mesmo se expressa.

Ou seja, pode-se perceber aqui, a origem das instituições como a expressão racional do movimento do desejo.

[...] Se criou um cabedal de idéias, nascido da necessidade que tem o homem de tornar tolerável seu desamparo, construído com o material das lembranças do desamparo de sua própria infância e da infância da raça humana. Pode-se perceber claramente que a posse dessas idéias o protege em dois sentidos: contra os perigos da natureza e do Destino, e contra os danos que o ameaçam por parte da própria sociedade humana (Freud, 1997, p. 31).

Deleuze nos ajuda a compreender este processo quando explicita que a instituição se apresenta como um sistema organizado de meios de satisfação dos instintos. Ele afirma que

a tendência [instinto] se satisfaz na instituição, [apesar de que ] a instituição não se explica pela tendência. [...] A instituição nos remete a uma atividade social constitutiva de modelos, dos quais não somos conscientes, e que não se explica pela tendência ou pela utilidade, uma vez que esta última, como utilidade humana, pelo contrário, a supõe. (Deleuze, 1991, p. 135).

Têm-se, aqui, uma perspectiva conjuntiva, complexa (daquilo que se tece em conjunto) de elementos muitas vezes considerados de forma disjuntiva: instinto, desejo, necessidade e instituições. Para Deleuze,

não há tendências sociais, mas somente meios sociais de satisfazer as tendências, meios que são originais porque são sociais. Toda instituição impõe a nosso corpo, mesmo em sua estrutura involuntária, uma série de modelos, e dá à nossa inteligência um saber, uma possibilidade de previsão, assim como de projeto. Nós reencontramos a conclusão seguinte: o homem não tem instintos, ele faz instituições (1991, p. 137).

Compreender os processos que produzem sentido no campo religioso não é tarefa simples, uma vez que implica em compreender a atividade humana, ou seja, trata-se de compreender os próprios processos de produção subjetiva (como os sujeitos se constituem) e sua relação direta-simultânea nas configurações do desejo no campo social. Segundo Hardt, as diversas instituições da sociedade atual

deveriam ser consideradas como um arquipélago de fábricas de subjetividade e as instituições sociais produzem subjetividade mais intensamente do que nunca, cada uma com suas próprias regras e lógicas de subjetivação (2000, p. 368).

Tem-se, portanto, que as instituições funcionam como máquinas de produção de subjetividade, ao mesmo tempo em que são a expressão da própria subjetividade dos sujeitos que as constituem. Apesar dos ataques dirigidos às formações religiosas que se configuram na História, a Religião prossegue em sua função de dar sentido à vida. Entretanto, faz-se importante distinguir Religião como campo de produção de conhecimento e sentido, das instituições religiosas - que são a expressão objetiva dos processos inconscientes que se dão naquela instância. Assim, voltemos ao ponto deixado em suspenso.

## *2. O domínio do sensível como instância onde o sentido religioso se produz*

Concordamos com a afirmação de Freud de que as crenças religiosas independem do reconhecimento pela razão. Para ele, “a origem da atitude religiosa pode ser remontada, em linhas muito claras, até o sentimento de desamparo infantil. Pode haver algo mais por trás disso, mas presentemente, ainda está envolto em obscuridade” (1988, p. 81).

Freud deixa em aberto a possibilidade de que haja algo mais aí, que se lhe escapou, porque “presentemente” ainda não se tinha luz sobre aquele “sentimento oceânico” (religioso) que talvez “se tenha vinculado à religião posteriormente” (1988, p. 81).

Não há dúvida de que a descoberta do inconsciente por Freud demarcou, na História, a ruptura com a ciência Positivista. Contudo, suas reflexões se constroem num contexto, também marcado pelos ideais Iluministas, e parece complicado a Freud pensar questões fora da esfera da Razão.

Aproveitamos a contribuição de Deleuze novamente. Este autor, num estudo sobre Hume, afirma que

o sentimento religioso confunde o acidental com o essencial. Sua origem está nos acontecimentos da vida humana, na diversidade e contradição que neles encontramos, na sucessão de felicidades e desgraças, de esperanças e temores. O sentimento religioso desperta com encontros estranhos que temos no mundo sensível, com as circunstâncias excepcionais e fantásticas, com os fenômenos desconhecidos, que, por serem desconhecidos, tomamos por essências (Deleuze, 2001, p. 78).

Quero sublinhar a idéia citada acima de que a origem do sentimento religioso está nos acontecimentos. Desperta com encontros estranhos que temos no mundo sensível. Engancho nessa concepção, a afirmação de Czermak de que “o sentido reside em lugar nenhum, mas que se produz quando se processam articulações ou discriminações operadas por alguma coisa que afeta, que impressiona”. Isto implica em que o sentido não está nos objetos de um modo *a priori* ou *a posteriori*, mas emerge nos encontros, nas afecções, nas trocas intensivas, nas sensações que uma vez articuladas no inconsciente, produzem sentido numa dimensão a-simbólica, sem representação, um pensamento sem imagem - usando a expressão de Deleuze, que só poderá ser verificado através de seus efeitos que se configuram no real. Aos processos de produção de sentido que se dão a partir das afecções, intensidades, fluxos que perpassam os encontros das subjetividades, Czermak denomina como produção de conhecimento no domínio do sensível. Para ela,

o modo de percepção sensível extrai do vivido as sensações enquanto intensidades que atravessam o corpo que percebe e que permitem a organização de uma configuração de um eu, enquanto a percepção do estado real de um evento. Um corpo desejante, entendido aqui como força, intensidades, é, portanto, articulação, pois como nos diz Nietzsche [...] ‘a força é essencialmente relação com outra força; ela é, em si mesma, inseparável do poder de afetar outras forças (espontaneidade) e de ser por outras forças afetada (receptividade) (Czermak 2002, p .5-6).

A partir do pressuposto de que a produção de sentido emerge dos encontros intensivos, das relações de forças, num processo inconsciente, desejante, que acontece no domínio do sensível, podemos dirigir o olhar para a denominação Batista buscando apreender a eficiência semiótica desta formação religiosa. As instituições religiosas são a expressão instituída da produção de sentido de caráter religioso que acontece no domínio do sensível. Elas se constituem na forma objetiva da produção inconsciente, reveladora, portanto, dos processos subjetivos que as fizeram aparecer como configuração no social. Uma vez instituídas, porém, elas se constituem, não apenas como reveladoras das subjetividades de seus participantes, como também máquinas produtoras de subjetividades. Trata-se, então, de realizar aqui, uma atividade cartográfica, buscando apreender as “estratégias da economia do desejo no campo social” (Guattari & Rolnik, 1999, p. 14) que delinearão um modo de existência específico: o modo de ser batista.

## II - O modo de subjetivação<sup>2</sup> Batista

Tendo em conta que a denominação batista está sendo considerada sob a perspectiva do que acontece na dimensão sensível onde o sentido religioso se produz, utilizaremos a Cartografia como método para evidenciar a singularidade dos acontecimentos que, objetivados no real, se constituem na materialização das intensidades, das sensações, dos afetos que atravessam os corpos que se encontram e se afetam produzindo sentido para a fé.

Diferentemente de um mapa (que é estático), a cartografia mostra os movimentos, a paisagem que vai sendo desenhada. Ela evidencia o processo de constituição do território. Neste sentido, não há, aqui, a pretensão de uma retomada histórica da formação do universo Batista. Pelo contrário, intenta-se cartografar o modo como este grupo, enquanto configuração objetiva de uma certa produção de

---

<sup>2</sup> “Modo de subjetivação” diz respeito a um determinado modelo de constituição subjetiva ou modelização da subjetividade.

sentido, mudou algo na realidade. Ao mesmo tempo, e, inversamente, como algo do real de uma determinada época produziu um impacto semiótico, fazendo aparecer a denominação Batista. Além disto, pretende-se cartografar, também, elementos de produção de sentido com os quais este grupo opera.

## 1. Genealogia

De acordo com Hewitt, os fundamentos da prática religiosa batista foram sendo constituídos durante a segunda metade do século XVI, sob a influência de dois grupos distintos: Os separatistas do continente europeu e os anabatistas da Inglaterra. Estes grupos estavam sujeitos a três influências teológicas distintas: O Calvinismo, o Arminianismo e o Anabatismo. Os Anabatistas

rejeitando o batismo infantil, como contrário às escrituras, acreditavam ser válido somente aquele batismo que se administrava a crentes conscientes. Foi-lhes dado o apelido de Anabatistas, ou seja, os batizados pela segunda vez, porém para eles a denominação era falsa, pois eles não aceitavam o batismo infantil como verdadeiro. [...] Os Anabatistas mantiveram um ideal alto de moral. Com efeito, seu impulso era tanto ético como religioso<sup>3</sup> (Latourette, 1977, p. 130).

De Calvino, os batistas herdaram a ênfase na tarefa educacional da igreja para a transmissão das doutrinas, firmadas na “lei da verdade - a Bíblia”, bem como a ênfase na disciplina. Esta “começa com a admoestação privada; passa depois para o desafio público (coisa ruínosa socialmente) e, finalmente, à excomunhão” (Tillich, 1988, p. 247). Os batistas não crêem no poder de excomunhão, mas praticam a exclusão do rol de membros da comunidade, a pessoa considerada indisciplinada.

---

<sup>3</sup> “Rechazando el bautismo infantil como contrario a Las Escrituras, creiam que era válido solamente aquel bautismo que se administraba a creyentes conscientes. Les fue puesto pues el apodo de Anabaptistas, o sea, los bautizados por Segunda vez, pero para ellos la denominación era falsa, pues ellos no creiam que el bautismo infantil fuera bautismo. (...) Los Anabaptistas mantuvieron un ideal alto de moral. En efecto, el impulso de ellos era tanto ético como religioso”.

Do Arminianismo herdou a ênfase na conversão individual, no “ensino de que Cristo morreu por todos os homens, que a salvação se dá somente pela fé, que os que crêem são salvos, que os que rejeitam a graça se perdem, e que Deus não escolhe indivíduos particulares nem para uma coisa nem outra”<sup>4</sup> (Latourette, 1977, p. 115).

As três influências teológicas que constituíram o grupo batista davam uma grande ênfase ao estudo bíblico, com a intencionalidade clara de descobrir, através de seu estudo, a “verdadeira doutrina”.

A doutrina batista, originada inicialmente na Holanda e Inglaterra, foi levada para os Estados Unidos, em 1631, por um inglês chamado Roger Williams que se exilou por causa de opiniões separatistas e dissensão com a Igreja Anglicana (Hewitt, 1993). Este exílio, praticado por razões religiosas em função do período e do contexto histórico, é compreensível num tempo onde a religião era o centro organizador da vida do ser humano.

Em 1635, foi fundada a primeira Igreja Batista nas Américas. No entanto, por causa da distância e da situação religiosa na Inglaterra, estas primeiras igrejas batistas começaram a divergir em questões de prática doutrinária.

Enquanto os dois grupos de igrejas batistas (geral e particular - arminianos e calvinistas) na Inglaterra conseguiram se unir em 1813, formando a “General Union”, [...] as igrejas batistas dos Estados Unidos aos poucos iam se dividindo em várias convenções, ficando cada vez mais separadas umas das outras em alguns aspectos de prática e doutrina (Hewitt, 1993, p. 11).

As práticas batistas atuais trazem estes elementos formativos de sua origem. No entanto, cada grupo enfatiza elementos diferentes, dependendo da sua formação histórica. Todavia, apesar de algumas diferenças, “são, ao mesmo tempo, todos batistas, unidos pela prática do congregacionalismo como forma de governo da Igreja

---

<sup>4</sup> “...enseñó que Cristo murió por todos los hombres, que la salvación es por la fe solamente, que los que creen son salvos, que los que rechazan la gracia se perden, y que Dios no escoge a individuos particulares ni para la una ni para la outra cosa.”

e pelo batismo de adultos sob profissão de fé como forma de entrada na igreja” (Hewitt, 1993, p. 11).

No Brasil, os batistas chegaram entre 1871-1881, através dos americanos que vieram do Sul dos Estados Unidos. Em 1881, chegaram dos EUA os primeiros missionários, com a tendência teológica dos “landmarkist”, que enfatizavam a conversão individual e faziam uso de uma hermenêutica fundamentalista, que aliada ao contexto sócio-cultural brasileiro da época, desenvolveu uma prática doutrinária bastante sectária. Hewitt aponta que “liberdade exige pensamento”. “A sociedade brasileira na qual a igreja batista se formou era uma sociedade em que o sistema político-educacional não encorajava as pessoas a desenvolver o pensamento” (1993, p. 20).

Como decorrência dessa prática, a natureza da teologia batista brasileira é a da repetição: “Fazer teologia é reproduzir conceitos dados, intrinsecamente imutáveis [...] estamos em frente à exaltação do papel carbono, consumido nos manuais, nos púlpitos, nas formulações comuns e nas discussões” (Azevedo apud Hewitt, 1993, p. 20).

No Boletim informativo da Associação Brasileira de Instituições Batistas de Ensino Teológico, Rega chama a atenção da denominação sobre a oportunidade de reconhecimento dos cursos teológicos no Ministério da Educação, e faz a seguinte observação: “temos de confessar que, seguindo o roteiro de nossa origem histórica no Brasil como batistas, dentro da perspectiva de um protestantismo conversionista e defendendo uma teologia salvacionista, deixamos ao longo do tempo de investir institucional e estrategicamente na obra de formação teológica e ministerial” (2000, p. 1).

Quanto à forma congregacional de governo das igrejas batistas, que as faz congregações autônomas e independentes, bem como o princípio de livre exame das escrituras, se por um lado, possibilita uma prática sem a hierarquia de um poder

central, por outro, favorece uma série de divisões, que vem caracterizando a denominação batista ao longo de sua história.

Embora não exista uma única confissão de fé batista, Hewitt aponta que “a Confissão de New Hampshire, proveniente dos Estados Unidos, é significativa por ter sido adotada, com modificações, por vários grupos, entre eles, a Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos, os grupos batistas ‘landmark’, e mais tarde a Convenção Batista Brasileira” (1993, p. 12), sendo que a versão brasileira atual é uma ampliação e reestruturação daquela.

## *2. Modo de existência - a identidade batista*

Ser parte de uma Comunidade Batista não significa apenas freqüentar as suas reuniões e cultos<sup>5</sup>. Implica numa organização da própria existencialidade fundada numa prática discursiva que se caracteriza numa visão específica de mundo e realidade, bem como numa compreensão particular de sujeito. Ser batista implica em assumir uma “identidade batista”, traduzida num modo específico de organizar e dar sentido à existência. É um modo de ser que se configura numa ética e numa estética.

Os batistas têm assumido, ao longo da história, alguns princípios que os têm caracterizado e se constituem como marca de sua identidade. Oliveira afirma que

os princípios que caracterizam os batistas são saudáveis, pois resultam de sua pertinácia em seguir os ensinamentos da Palavra de Deus, em teoria e prática. Assim deverão fazer questão de levar adiante este selo que os diferencia de outros grupos, proclamando com vigor o puro evangelho do Senhor Jesus Cristo. Por isto mantêm a sua identidade e dão seguimento ao seu percurso de forma inflexível... (1997, p. 181)

---

<sup>5</sup> No interior das comunidades batistas a demarcação dos territórios dos que são membros e os que não são “crentes”, é importante. Faz-se questão de preservar a diferença entre os que (já) “são” e os que “não são” (ainda). É comum o uso das expressões que pontuam sempre esta diferença: “membros e amigos”, ou “amigos do evangelho”.

Um traço que se observa nos batistas, diz respeito à firmeza em relação à hermenêutica própria que os caracteriza. Desde a sua origem, preservam um grande apego à interpretação de questões à luz da bíblia. *Cada um tem o direito de examinar as escrituras por si mesmo.* Em razão deste princípio, a denominação batista é caracterizada como “biblicista”. Estas duas características, de “liberdade religiosa” e de “livre exame das escrituras”, ao mesmo tempo em que pode transparecer zelo pela liberdade de interpretação, é uma postura que favorece uma série de divisões internas, fazendo surgir novos grupos. Isto porque, a liberdade no exame das escrituras, pressupõe, na prática, uma condição, qual seja, a de chegar às mesmas conclusões que o grupo assume. Assim, pode-se compreender a série de divisões que marcam e diferenciam esta denominação desde o seu nascimento. As divisões, contudo, são “normalmente” compreendidas como sendo um direito que se reserva àqueles que não concordam com determinada interpretação bíblica na comunidade. Este dogmatismo é resultante do princípio que se colocou, inicialmente, para favorecer a liberdade. Como observa Oliveira (1997, p. 181), “em toda a prática batista os direitos humanos são ardorosamente defendidos, incluindo o direito de alguém se opor à religião ou mesmo negar a fé”.

Os princípios gerais que norteiam a prática batista podem ser assim resumidos: 1) aceitação das escrituras sagradas como única regra de fé e conduta, 2) O conceito de igreja como uma comunidade local democrática e autônoma, formada de pessoas regeneradas e bíblicamente batizadas, 3) separação entre igreja e Estado, 4) absoluta liberdade de consciência, 5) responsabilidade individual diante de Deus, e 6) autenticidade e apostolicidade das igrejas (CBB, 1986, p.4).

Em 1986, a Convenção Batista Brasileira (CBB) publicou um documento onde em sua apresentação inicial, se lê: “Para os batistas, as Escrituras Sagradas, em particular o Novo Testamento, constituem a única regra de fé e conduta”, sendo que “há ocasiões em que se faz necessário a formulação de ‘declarações doutrinárias que esclareçam os espíritos, dissipem dúvidas e reafirmem posições [...], com a exigência

insubstituível de ser rigorosamente fundamentada na Palavra de Deus” (p. 4). O documento aborda os seguintes temas: Escrituras Sagradas; Deus; O Homem; O Pecado; Salvação; Eleição; Reino de Deus; Igreja; O Batismo e a Ceia do Senhor; o Dia do Senhor; Ministério da Palavra; Mordomia; Evangelização e Missões, Educação Religiosa; Liberdade Religiosa, Ordem Social; Família; Morte, Justos e Ímpios.

Todas as afirmações sobre cada um destes itens são seguidas por um extenso número de referências bíblicas, Um efeito direto deste “biblicismo” relaciona-se, também à crença de que a Bíblia contém soluções para quaisquer situações existenciais possíveis. Assim, as configurações sociais, políticas e econômicas são compreendidas numa dimensão espiritualizada, e não como resultado de uma construção social.

O modo de existência batista se expressa na forma como o grupo compreende e organiza a sua existencialidade a partir de sua crença numa vida “fora” desta, uma vida “espiritual” com poder absoluto sobre esta vida. Os mínimos detalhes ou fatos vividos têm uma explicação que se sustenta numa forma específica de racionalidade: a “vontade de Deus” - vontade esta, passível de alcance por todas as pessoas que, “individualmente” e “conscientemente”, estiverem certas de sua salvação.

Que contexto possibilitou o nascimento da denominação batista com tais princípios e características? Há, notadamente, uma relação de forças que dá consistência a essa formação religiosa. São elementos que se conectam no processo de produção de sentido, delineando um certo tipo de religiosidade, dentro, também, de um certo tipo de sociedade. Ao problematizar a ética protestante e o espírito do capitalismo, Weber assinala que a conduta religiosa e outras atividades humanas se condicionam mutuamente. Este autor associa o “espírito do capitalismo” à ética da reforma protestante (período do capitalismo nascente), e observa que

a imensa significação da doutrina batista da salvação ao controle da consciência, como a revelação de Deus ao indivíduo, imprimiu na

conduta deste, e na sua vida profissional, um caráter, [com]grande importância para o desenvolvimento de aspectos básicos do espírito do capitalismo (Weber, 1967, p. 107).

A preocupação com a salvação enquanto esforço (e decisão) individual; a necessidade de demarcar a diferença entre sagrado e secular (e por isso a exigência auto-imposta de separação do Estado); a produção subjetiva que atravessa o contexto marcado pelos ideais iluministas onde se privilegia a razão, e, a necessidade de preservação de uma hermenêutica bíblica, “mais verdadeira” (um dos efeitos da Reforma), podem ser compreendidos como alguns dos elementos, que, dentre outros, se conectam, e agenciam o desejo que atravessa o campo social e produz, desde o domínio do sensível, um sentido religioso específico, fazendo aparecer, no social, a denominação batista.

A produção subjetiva que se opera na/pela denominação batista resulta no tipo identitário porque há a captura do desejo por um território que oferece poucas possibilidades de singularização, havendo assim, mais subjetividades homogêneas em relação ao modo de pensar, sentir e organizar a vida. A angústia própria da existencialidade humana, ao ser vivida como uma intensidade, uma sensação (ainda sem representação simbólica), pode se deparar com uma explicação racional que cria sentido e fornece um apaziguamento deste mal-estar. Esta explicação racional funda-se numa concepção (biblicista) de sujeito forjada no contexto da Modernidade: “racional”, “livre”, “consciente” (para a igreja, “consciente de seu estado pecaminoso”, “carente de salvação”).

Os batistas compreendem o ser humano como tendo sido criado à imagem de Deus e sua semelhança, que vivia em estado de inocência e perfeita comunhão com Deus, mas por um “ato livre de desobediência contra seu Criador, caiu no pecado e assim perdeu a comunhão com Deus e dele ficou separado” (CBB, 1986, p. 10). A partir desse pressuposto, todo o ser humano encontra-se afastado de Deus e carente de salvação.

Assim, a condição de pertencimento a uma comunidade batista, é a conversão. Ela é o critério e condição de entrada para a comunidade de fé. Somente as pessoas que declaram e provam, pelo testemunho público, a sua conversão, podem ser batizadas e passam a atuar como membros da comunidade de fé. O batismo simboliza, portanto, o ritual cujo conteúdo expressa a confissão pública de conversão.

A experiência de conversão sustenta-se numa concepção específica de pecado e de salvação. O pecado é compreendido como “inclinação para o mal”, sendo esta, uma herança recebida de Adão. A explicação Agostiniana sobre pecado original, assumida pelos batistas, é fundamental para compreender a forma como a existencialidade adquire sentido com a aceitação do plano salvífico de Cristo.

Em conseqüência da queda de nossos primeiros pais, todos somos por natureza, pecadores e inclinados à prática do mal. Todo pecado é cometido contra Deus, sua pessoa, sua vontade, sua lei. Mas o mal praticado pelo homem atinge também o seu próximo. O pecado maior consiste em não crer na pessoa de Cristo, o Filho de Deus, como Salvador pessoal. Como resultado do pecado, da incredulidade e da desobediência do homem contra Deus, ele está sujeito à morte e à condenação eterna, além de se tornar inimigo do próximo e da própria criação de Deus. Separado de Deus, o homem é absolutamente incapaz de salvar-se a si mesmo e assim depende da graça de Deus para ser salvo (CBB, 1986, p. 10).

A experiência de conversão coloca em evidência uma forma de resposta que as subjetividades encontram para lidar com determinadas sensações, com emoções e intensidades sentidas no corpo numa dimensão inconsciente, a-simbólica, onde estes afetos não têm nome. Entretanto, há aí um processo de pensamento que impulsiona a subjetividade em direção a uma seleção de objetos que possam dar conta destas intensidades. Suely Rolnik (1989, p. 49) afirma que três são os medos que o ser humano enfrenta em seu processo existencial: o medo ontológico - de morrer, o psicológico - de enlouquecer e o medo existencial - de fracassar. A conversão

é uma solução para um problema doloroso. A partir da conversão se estrutura um mundo cuja função é impedir o reaparecimento da

experiência de angústia que se encontra no seu início. Trata-se de um exorcismo do terror. Ora, se a conversão se revelou adequada para exorcizar o terror, a consciência se fixará vigorosamente à conversão e à cosmovisão que a transformará em conhecimento, a fim de impedir o retorno do terror (Alves, 1979, p. 79).

Esta experiência é marcada, via de regra, como um momento de “quebrantamento” do “indivíduo” diante de Deus, onde ele/a reconhece seus pecados, chora/sofre suas culpas e opta pelo caminho da verdade - converte-se do caminho do mal, do pecado, para o caminho do bem, da salvação.

Opera-se um agenciamento do desejo. A desestabilização vivida internamente como angústia, encontra no exterior uma explicação racional que carrega a promessa de dar conta do mal estar. Assim, marca este momento, simultaneamente, o abandono de algo “sem sentido” para assumir um paradigma que vem dar sentido à existência pessoal e organizar a subjetividade num novo território. É uma experiência vivida por uma desterritorialização e uma reterritorialização<sup>6</sup>, e se configura como expressão da produção de sentido que se dá no *domínio do sensível*, num processo de *pensamento sem imagem*, sem representação. O novo território, porém, se delinea como forma de expressão (agora nomeado) do que se processou naquela dimensão a-simbólica. Tal território se distingue tão fortemente do anterior que o sujeito passa a ter como autoreferência, o “antes” e o “depois” da conversão. O *antes* refere-se à velha forma de vida - ignorante da verdade. O *depois* refere-se à nova vida - conhecedor da verdade. A conversão constitui-se, portanto, numa experiência fundante de um novo território existencial, numa nova visão de mundo e de realidade, numa nova forma de afetar e se permitir ser afetado/a pelo/a outro/a.

---

<sup>6</sup> Os conceitos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização referem-se ao próprio processo de constituição subjetiva pelas quais as subjetividades organizam a existencialidade. As subjetividades vão se constituindo num processo permanente de formação de “territórios”. No entanto, os territórios estão sujeitos às desestabilizações. Estas surgem provocando modificações no território constituído, e caracterizam um processo de desterritorialização. No entanto, as subjetividades estão sempre fazendo este movimento re-organizador. Assim, elas se reterritorializam, num novo território, ou se fecham no anterior como reação ao processo de desterritorialização.

A reorganização desse novo território desenvolve-se pela fuga da angústia vivida em sua experiência fundante. Assim, a “certeza da salvação” alcançada no momento da conversão se constitui na marca, ou “prova” da experiência. A dúvida seria sinal de que a desestabilização não fora resolvida. Ter a “certeza da salvação” constitui-se, então, no elemento que atravessa e dá sustentação ao novo território que se organiza: um território assentado em verdades prontas (corpo doutrinário que rege a instituição) que são apre(e)ndidas. Estes regimes de verdade são transmitidos e conservados através de um rigoroso processo educativo<sup>7</sup> na e a partir da instituição. Passa-se a possuir o conhecimento absoluto, necessário ao ser humano: os dogmas doutrinários. Têm-se, também, acesso a um programa organizador do comportamento que garanta a ausência dos medos, através da obediência a uma moralidade constituída como regimes de verdade pela instituição.

No processo conversional, a igreja funciona como prova e produção das verdades divinas. A verdade divina principal é a necessidade de reconhecimento da culpa do pecado e “aceitação de Cristo”. O ato de “aceitar Cristo” constitui-se na essência da conversão. No entanto, a ênfase não está no modo de existência singularizado de Cristo como fonte de inspiração para a construção criativa de um referencial ético. O Cristo é compreendido em sua dimensão individual e tomado como “modelo/modelador” da produção subjetiva. Aceitar a Cristo tem o significado de entender, racional e emocionalmente, quem foi Jesus Cristo (seu plano redentor) e a conseqüente “tomada de decisão” como ato volitivo individual. O aspecto racional se evidencia pela “tomada de decisão” por Cristo, a partir da compreensão de quem ele foi: o Filho de Deus-Salvador-Redentor. O aspecto emocional se realiza por meio da fé. A fé se caracteriza como a condição para o ato de “receber a Cristo no coração”.

Os pilares doutrinários cristalizados pela denominação batista trazem influências do período “pré-moderno” e se solidifica nos primórdios da

---

<sup>7</sup> Enfatiza-se a disciplina em relação ao estudo bíblico individual, em família, e na participação coletiva dominical na comunidade de fé.

Modernidade. A liberdade e a democracia (conceitos que surgiram com força na modernidade sustentando o sistema econômico capitalista que desde então vem se fortalecendo a partir de sua capacidade de mutação) serviram para justificar aos batistas a sua ruptura à subserviência do Estado. O Estado lida com os poderes terrestres/mundanos, enquanto a igreja lida com os poderes celestes/espirituais. O Estado, representando o poder temporal, é o polo negativo da dicotomia. Esta cosmovisão dicotômica norteia a sua fundamentação doutrinária.

Segundo Tillich, no período da Reforma “os evangélicos radicais se isolavam reivindicando ser a verdadeira igreja e seus membros os eleitos” (1988, p. 221). A Igreja Romana (ligada ao estado) não oferecia nenhuma certeza aos indivíduos a respeito da justificação pela fé (salvação). O corpo doutrinário assumido pela denominação batista, por sua vez, funda-se a partir desta certeza. O que em princípio foi uma negação à conformação ao *status quo* que tolhia a liberdade religiosa, ao mesmo tempo e seguindo-se a isto, também houve negação do aspecto temporal e das construções humanas acerca de verdades divinas.

Da Modernidade, os batistas incorporam no seu processo de subjetivação, a racionalização do comportamento. Neste sentido, a sociedade deve ser democrática, e os cidadãos, livres. Cada indivíduo<sup>8</sup>, no exercício de sua racionalidade é livre para decidir sobre sua própria vida à luz das verdades eternas, sem a coação dos princípios disciplinares impostos pelo Estado. Na Declaração doutrinária da CBB, os batistas postulam:

Deus e somente Deus é o senhor da consciência. A liberdade religiosa é um dos direitos fundamentais do homem, inerente à sua natureza moral e espiritual. Por força dessa natureza, a liberdade religiosa não deve sofrer ingerência de qualquer poder humano. Cada pessoa tem o direito de cultuar a Deus, segundo os ditames de sua consciência, livre de coações de qualquer espécie. A igreja e o Estado devem estar

---

<sup>8</sup> A ênfase no indivíduo, na liberdade, na democracia, são princípios estreitamente vinculados aos do Capitalismo. Considerando a época da origem e nascimento dos batistas pode-se perceber a produção subjetiva que atravessa o campo social e se configura no surgimento de instituições que se legitimam entre si, o que evidencia que os processos de subjetivação são coletivos.

separados por serem diferentes em sua natureza, objetivos e funções. É dever do Estado garantir o pleno gozo e exercício da liberdade religiosa, sem qualquer favorecimento a qualquer grupo ou credo. O Estado deve ser leigo e a igreja livre. Reconhecendo que o governo do Estado é de ordenação divina para o bem-estar dos cidadãos e a ordem justa da sociedade, é dever dos crentes orar pelas autoridades, bem como respeitar e obedecer as leis e honrar os poderes constituídos, exceto naquilo que se oponha à vontade e à lei de Deus (CBB, 1986, p.20-21).

A declaração acima mostra uma compreensão de realidade como um “a priori”, “já-aí”. A igreja não se entende como participante na construção do real social. Cabe a ela apenas orar por esta ordem justa da sociedade, e lutar para fazer valer as leis de Deus acima da lei humanas.

A partir deste pressuposto de realidade, esta será tomada como lugar de habitação de dois mundos antagônicos: mundo espiritual/mundo secular, salvos/perdidos, nós/eles. A igreja então se torna o lugar habitado por: nós-salvos-livres-do-mundo, que recebemos a salvação mediante decisão pessoal, de um lado, e de outro, eles-perdidos-no-mundo-das-trevas, que rejeitaram a Cristo ou precisam ser alcançados pela mensagem de Cristo.

A igreja como instituição, como lugar de produção de subjetividade, tem participação ativa no conjunto do tecido social. Ao deixar para o Estado as preocupações com as coisas materiais, assume que a ela cabe cuidar da vida espiritual, da salvação da alma. Prioriza, assim, a alma em detrimento do corpo. Cinde corpo e alma. Nega-se o corpo onde se vive as alegrias e o prazer. Nega-se o corpo que sofre as dores da marginalização, da segregação, dos preconceitos que são construídos e se configuram no espaço “mundano”.

Os elementos doutrinários articulados à experiência de conversão, modelam uma maneira específica do ser humano entender-se a si e a se relacionar com a alteridade. Constrói-se assim, uma cosmovisão que favorece o aparecimento de processos de exclusão dos espaços da comunidade de fé, de tudo o que se apresenta como diferença.

A ênfase na conversão, como pré-requisito para a inclusão em uma comunidade, pressupõe um sujeito racional que tenha condições de compreender a mensagem salvífica mediante a assunção da culpa do pecado, o reconhecimento de si como pecador necessitado de salvação. Assim, compreende-se porque o batismo infantil é considerado sem valor algum, e também rejeitado, uma vez que “as crianças recém-nascidas não podiam ter consciência de pecado, regeneração, fé, e salvação” (CBB, 1986, p. 3). A prática de não batizar infantes é justificada como sendo evidência de fidelidade “aos ensinamentos das Escrituras, repudiando, mesmo com risco da própria vida, os acréscimos e corrupções de origem humana” (CBB, 1986, p. 3).

A prática missiológica característica da igreja, busca alcançar pessoas nas quais a comunidade possa reconhecê-las como possibilidade de torná-las em um de seus iguais. Em razão disto, a priori são excluídos desse possível “público-alvo” aqueles que, de alguma forma, potencialmente se afastam dos critérios inconscientemente estabelecidos de “reconhecimento”. A denominação batista tem uma função missiológica e entende-se como portadora de uma mensagem transformadora, “centrada no indivíduo”: “transformando o indivíduo a sociedade será transformada”. Por essa razão, desenvolve estratégias e métodos para alcançar pessoas. Há, sempre, uma busca por métodos mais adequados ao alcance de seus objetivos de evangelismo, entretanto, a mensagem salvífica que neles se veicula não é colocada em questão.

Fundamentada numa visão pragmatista, em termos de “retorno” possível, a igreja seleciona o seu público-alvo, não fazendo parte dele, as pessoas “não capazes” de compreender sua mensagem e a modelização subjetiva que a acompanha. As estruturas injustas, as condições sócio-econômicas não são problematizadas. Elas são entendidas como resultado do pecado - responsável por toda ordem de mal, pelas injustiças, misérias, imperfeições e doenças. Não importa, na missão da igreja, a

criação de outras formas de organização social que possam ser mais justas. Importa, sim, a restauração/cura da alma, a “salvação do que estava perdido”.

As estratégias de evangelização que de alguma forma se relacionam com o social, como por exemplo, as práticas de assistência social, são justificadas e planejadas menos por intencionalidade de potencialização da existência e expansão da vida, do que pela responsabilidade assumida pela salvação espiritual da humanidade.

Batismo e Ceia, são dois ritos importantes nas atividades da comunidade religiosa batista, reservados apenas àqueles que passaram por uma experiência de conversão. O batismo “simboliza a morte e o sepultamento do velho homem e a ressurreição para uma nova vida em identificação com a morte, sepultamento e ressurreição do Senhor Jesus Cristo e também prenúncio da ressurreição dos redimidos” (CBB, 1986, p. 15). O rito da ceia serve para lembrar o plano salvífico e a passagem da condição de *morte espiritual* para a *vida eterna* mediante a aceitação do sacrifício de Cristo.

Contudo, se por um lado, a forma de produção subjetiva que se dá no meio batista é do tipo identitário, homogêneo, pouco aberto às possibilidades de produções existenciais singularizadas, por outro lado, esta identidade permite aos seus integrantes um sentimento de vínculo social, de relações de fraternidade, de potencialidade para a auto-organização e sentido existencial.

Os batistas agregam, hoje, pouco mais de um milhão de brasileiros/as. À semelhança de outras denominações históricas, nos últimos anos, os batistas têm tido um crescimento vegetativo. Enquanto isto, diante de nossos olhos vemos surgir, crescer e se solidificar grupos religiosos muito mais atrelados ao modo de existência capitalística, produzindo o que denomino de “subjetividade religiosa capitalística”.

Guattari chama a atenção para o fato de que as sociedades capitalistas operam para além de um sistema econômico que lhes dá sustentação. Elas atuam na

formação de um determinado tipo de subjetividade que não apenas serve como conservação do próprio capitalismo, como também direciona as formas de expressão da existencialidade, aos interesses (de conservação e reprodução) do capital. A ordem capitalística é projetada tanto no “fora” quanto na realidade psíquica, na “interioridade”. Isto indica que as subjetividades são fabricadas no social, a partir das relações de corpos e objetos que se afetam. As instituições religiosas, portanto, objetivadas na configuração social, se constituem como mais um dos espaços de produção subjetiva.

Assim, coloca-se diante do grupo religioso aqui tematizado, o desafio de se pôr a pensar, de problematizar a própria produção de sentido que oferece à existência e modela subjetividades, pois

os processos de produção de subjetividade que se operam nas várias instâncias, tanto podem estar ao sabor do capital, ou se constituir como a busca de saídas na constituição de outros territórios, outros espaços de vida. As estratégias que promovem a totalização da existência, numa homogeneização que implica na exclusão das diferenças, tem como efeito, o empobrecimento das possibilidades de vida. Já a criação de processos que agenciem “pontos de singularidade” se constituem como elementos disruptores que afirmam a vida em suas possibilidades de singularização e invenção criativa do social (Esperandio, 2001, p. 138).

## À guisa de conclusão...

De acordo com os estudos Psicanalíticos a subjetividade está fadada a viver durante todo o seu processo existencial uma angústia que lhe é constitutiva. A vida oferece várias estratégias criadas pelo próprio ser humano para lidar com essa angústia, dando-lhe vazão e/ou sentido. Tillich (2002, pp. 162-164) aponta que a única forma de lidar com a ameaça/angústia do nada, do não-ser, da falta-de-sentido e da consciência da própria finitude está na *coragem* de assumi-la sobre si mesmo. Este teólogo acrescenta que essa angústia constitutiva do ser “expressa a consciência de ser finito, de ser uma mistura de ser e não ser, ou de ser ameaçado pelo não-ser.

Todas as criaturas são compelidas por essa ansiedade; [...] essa ansiedade é uma das forças que conduz à transição da essência à existência”<sup>9</sup> (Tillich, 2002, p. 270).

Estas considerações nos fazem ver que as subjetividades, vivendo a angústia do caos e a necessidade de um mínimo de ordem - de território, vão compondo o real social. É daí que as instituições religiosas emergem como sentido, ao mesmo tempo em que oferecem sentido à angústia vivida desde uma dimensão individual e coletiva.

A Religião é a única instância que abriga a promessa de resolver a questão do propósito da vida. Esta verdade contundente mostra, simultaneamente, tanto sua força quanto sua fraqueza. Em razão disto, os sistemas doutrinário-religiosos que se apresentam como resposta a estas inquietações humanas serão sempre incompletos, insatisfatórios, parciais no cumprimento da sua própria promessa.

Mediante estas considerações, os sistemas religiosos, sejam eles quais forem, fariam bem em assumir a sua própria limitação e parcialidade nos processos de produção de sentido. A vida, sendo um permanente processo de atualização do potencial existencial, abre possibilidades infinitas de produção de outros modos de existência. Os critérios para julgar a vida é a própria vida. E, *tudo o que a vida pede é coragem*. “Não existe caminho direto e seguro que leve às normas de ação na dimensão do espírito. Portanto, a aplicação de uma norma a uma situação concreta no reino do espírito é uma aventura e um risco. Ela exige coragem e aceitação da possibilidade de fracasso. O caráter de risco da vida em suas funções criativas vale também na dimensão do espírito, na moralidade, na cultura e na religião” (Tillich, 2002, p. 407).

---

<sup>9</sup> Paul Tillich trabalha com a idéia de “potencialidade existencial” para se referir a esta transição.

## Referências

- ALVES, Rubem A. *Protestantismo e Repressão*. São Paulo: Ática, 1979.
- CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA-CBB. *76ª Assembléia*. Rio de Janeiro: JUERP, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Declaração Doutrinária da CBB*. Rio de Janeiro: JUERP, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Princípios Batistas*. Rio de Janeiro: JUERP, 1987.
- CZERMAK, Rejane. *Corpo e Sentido: a emergência do novo como questão epistemológica e condição terapêutica*. In: ANDRADE, CZERMAK e AMORETTI (Org.). *Corpo e Psicanálise*. São Leopoldo: Unisinos, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Corpo-sentido: cartografias do autismo*. Texto ainda não publicado. São Leopoldo, 2002.
- DELEUZE, Gilles. *Empirismo e Subjetividade*. São Paulo: Editora 34, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Instinto e Instituições*. In: *Dossier Deleuze*. Rio de Janeiro: Hólon, 1991.
- ESPERANDIO, Mary Rute Gomes. *A produção da (In)visibilidade da pessoa portadora de deficiência mental. Cartografia de uma comunidade Batista*. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2001. (Dissertação de Mestrado)
- FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- \_\_\_\_\_. *O mal-estar na civilização*. Rio de Janeiro: Imago, 1988.
- GUATTARI, F. e ROLNIK, S. *Micropolítica - Cartografias do Desejo*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- HARDT, Michael. *A Sociedade Mundial de Controle*. In: ALLIEZ, Éric (Org.) *Gilles Deleuze: Uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000.
- HEWITT, Martin. *Raízes da Tradição Batista*. São Leopoldo: IEPG/Sinodal, 1993.
- LATOURETTE, Kenneth Scott. *Historia del Cristianismo*. Argentina: Casa Bautista de Publicaciones, 1977. Tomo 2.
- OLIVEIRA, Zaqueu Moreira de. *Liberdade e Exclusivismo*. Rio de Janeiro: Horizontal, 1997.
- REGA, Lourenço Stelio. *Educação Teológica também se faz com investimentos*. *Boletim da ABIBET - Associação Brasileira de Instituições Batistas de Ensino Teológico*. Rio de Janeiro, maio-junho/2000.
- ROLNIK, Suely. *Cartografia Sentimental*. São Paulo: Estação Liberdade, 1989.
- TILLICH, Paul. *História do Pensamento Cristão*. São Paulo: ASTE, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Teologia Sistemática*. São Leopoldo: Sinodal, 2002.
- WEBER, Max. *A ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1967.