

# **VI ENCONTRO VIRTUAL DO CONPEDI**

## **GÊNERO, SEXUALIDADES E DIREITO II**

**DANIELA SILVA FONTOURA DE BARCELLOS**

**RIVA SOBRADO DE FREITAS**

**SILVIO MARQUES GARCIA**

Todos os direitos reservados e protegidos. Nenhuma parte destes anais poderá ser reproduzida ou transmitida sejam quais forem os meios empregados sem prévia autorização dos editores.

**Diretoria - CONPEDI**

**Presidente** - Prof. Dr. Orides Mezzaroba - UFSC - Santa Catarina

**Diretora Executiva** - Profa. Dra. Samyra Haydêe Dal Farra Naspolini - UNIVEM/FMU - São Paulo

**Vice-presidente Norte** - Prof. Dr. Jean Carlos Dias - Cesupa - Pará

**Vice-presidente Centro-Oeste** - Prof. Dr. José Querino Tavares Neto - UFG - Goiás

**Vice-presidente Sul** - Prof. Dr. Leonel Severo Rocha - Unisinos - Rio Grande do Sul

**Vice-presidente Sudeste** - Profa. Dra. Rosângela Lunardelli Cavallazzi - UFRJ/PUCRio - Rio de Janeiro

**Vice-presidente Nordeste** - Profa. Dra. Gina Vidal Marcilio Pompeu - UNIFOR - Ceará

**Representante Discente:** Prof. Dra. Sinara Lacerda Andrade - UNIMAR/FEPODI - São Paulo

**Conselho Fiscal:**

Prof. Dr. Caio Augusto Souza Lara - ESDHC - Minas Gerais

Prof. Dr. João Marcelo de Lima Assafim - UCAM - Rio de Janeiro

Prof. Dr. José Filomeno de Moraes Filho - Ceará

Prof. Dr. Lucas Gonçalves da Silva - UFS - Sergipe

Prof. Dr. Valter Moura do Carmo - UNIMAR - São Paulo

**Secretarias**

**Relações Institucionais:**

Prof. Dra. Daniela Marques De Moraes - UNB - Distrito Federal

Prof. Dr. Horácio Wanderlei Rodrigues - UNIVEM - São Paulo

Prof. Dr. Yuri Nathan da Costa Lannes - Mackenzie - São Paulo

**Comunicação:**

Prof. Dr. Liton Lanes Pilau Sobrinho - UPF/Univali - Rio Grande do Sul

Profa. Dra. Maria Creusa De Araújo Borges - UFPB - Paraíba

Prof. Dr. Matheus Felipe de Castro - UNOESC - Santa Catarina

**Relações Internacionais para o Continente Americano:**

Prof. Dr. Heron José de Santana Gordilho - UFBA - Bahia

Prof. Dr. Jerônimo Siqueira Tybusch - UFSM - Rio Grande do Sul

Prof. Dr. Paulo Roberto Barbosa Ramos - UFMA - Maranhão

**Relações Internacionais para os demais Continentes:**

Prof. Dr. José Barroso Filho - ENAJUM

Prof. Dr. Rubens Beçak - USP - São Paulo

Profa. Dra. Viviane Coêlho de Séllos Knoerr - Unicuritiba - Paraná

**Eventos:**

Prof. Dr. Antônio Carlos Diniz Murta - Fumec - Minas Gerais

Profa. Dra. Cinthia Obladen de Almendra Freitas - PUC - Paraná

Profa. Dra. Livia Gaigher Bosio Campello - UFMS - Mato Grosso do Sul

**Membro Nato** - Presidência anterior Prof. Dr. Raymundo Juliano Feitosa - UMICAP - Pernambuco

G326

Gênero, sexualidades e direito II [Recurso eletrônico on-line] organização CONPEDI

Coordenadores: Daniela Silva Fontoura de Barcellos; Riva Sobrado De Freitas; Silvio Marques Garcia – Florianópolis; CONPEDI, 2023.

Inclui bibliografia

ISBN: 978-65-5648-705-2

Modo de acesso: [www.conpedi.org.br](http://www.conpedi.org.br) em publicações

Tema: Direito e Políticas Públicas na era digital

1. Direito – Estudo e ensino (Pós-graduação) – Encontros Nacionais. 2. Gênero. 3. Sexualidades e direito. VI Encontro Virtual do CONPEDI (1; 2023; Florianópolis, Brasil).

CDU: 34



# VI ENCONTRO VIRTUAL DO CONPEDI

## GÊNERO, SEXUALIDADES E DIREITO II

---

### **Apresentação**

#### GRUPO DE TRABALHO GÊNERO, SEXUALIDADE E DIREITO II

No VI ENCONTRO VIRTUAL DO CONPEDI - Direito e Políticas Públicas na Era Digital - realizado, no período de 20 a 24 de junho de 2023, o Grupo de Trabalho Gênero, Sexualidade e Direito II, coordenado pelos professores Daniela Silva Fontoura de Barcellos (UFRJ), Riva Sobrado de Freitas (UNOESC) e Silvio Marques Garcia (FDF) enfatiza aspectos relacionados a recepção do tema pela sociedade, ao combate à violência, à promoção da igualdade, à análise de políticas públicas, à interseccionalidade, bem como as questões vinculadas ao mundo digital, objeto deste encontro.

A reflexão sobre a recepção das questões de gênero na sociedade foi debatida em: “Interseccionalidade e feminismo negro: as estratégias de domínio de poder frente à resistência conservador” e “Conservadorismo e os usos da ideologia: apontes teóricos para a crítica sobre a situação da mulher da sociedade”, ambos de Ythalo Frota Loureiro e em “As nuances da separação: um estudo etnográfico sobre a relação entre evangélicos e a comunidade LGBTQIAP+” de Michael Lima de Jesus, Carolina Viegas Cavalcante e Leandra Iriane Mattos.

No eixo do combate à violência temos os seguintes trabalhos: “Fortalecendo a rede de proteção às mulheres e meninas em situação de violência: análise interseccional do formulário de avaliação de risco”, de Cecília Nogueira Guimarães Barreto e Grasielle Borges Vieira de Carvalho; “A violência contra mulher e a tutela dos direitos humanos”, de Marcelo Damião do Nascimento; “Afim, os muros mais altos correspondem à maior segurança às vítimas de violência de gênero?”, de Jéssica Nunes Pinto, Paula Pinhal de Carlos e Renata Almeida da Costa; “A rede de acolhimento e atendimento às mulheres vítimas de violência doméstica no município de Passo Fundo/RS: reconhecimento, problemas e possibilidades” de Cristiane Terezinha Rodrigues e Josiane Petry Faria e “A soberania dos veredictos e a legítima defesa da honra: uma análise histórica dos tribunais brasileiros”, de Nara Fernandes Alberto e Luciana da Silva Paggiatto Camacho; e “A naturalização do machismo e violência gênero na política: o caso Benny Briolly” Adriana Vieira da Costa e Lucas Lemes Sousa de Oliveira.

No mundo do trabalho, permanece relevante a busca pela igualdade de oportunidades e o combate ao assédio. Sobre a temática destaca-se o seguinte artigo: “A igualdade entre homens e mulheres no mercado de trabalho e o assédio moral” de Patricia Pacheco Rodrigues Machida, Samantha Ribeiro Meyer-Pflug.

Em relação às políticas públicas tivemos reflexões sobre economia do cuidado, encarceramento, Foram apresentados os seguintes trabalhos sobre o tema: “As políticas públicas como ferramenta minimizante das disparidades de gênero na perspectiva da economia do cuidado: uma visão a partir do conceito de agente ativo de liberdade por Amartya Sen” de Nathalia Canhedo; “Encarceramento, gênero e neoliberalismo: o cárcere como um elemento de hierarquia social” de Thiago Augusto Galeão de Azevedo, Lorena Araujo Matos e Josany Keise de Souza David; “Cadeia pública de Porto Alegre e a efetivação dos direitos LGBTQIAP+” de Cristiane Feldmann Dutra, Gil Scherer e Patrice Bervig e “Cidadania sexual e direitos LGBTQIAP+: uma análise da evolução de casos no Supremo Tribunal Federal” de Matheus de Souza Silva, Lidia Nascimento Gusmão de Abreu e Karyna Batista Sposato.

Por fim, contextualizando gênero na era da tecnologia, tivemos os seguintes trabalhos: “Desconstruindo paradigmas: a revolução digital na luta pela igualdade de gênero”, de Andressa Maria de Lima Queji, Débora Camila Aires Cavalcante Souto e Sandra Regina Merlo, “A mulher negra na era virtual: reflexões acerca da dignidade real e virtual à luz de Heleieth Saffioti” de Josany Keise de Souza David, Tarciana Moreira Alexandrino e Rodrigo Oliveira Acioli Lins abordam o contexto das tecnologias e seu papel na promoção da dignidade e da igualdade de gênero.

Boa leitura!

Coordenadores

Daniela Silva Fontoura de Barcellos - Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Riva Sobrado De Freitas - Universidade do Oeste de Santa Catarina (UNOESC)

Silvio Marques Garcia - Faculdade de Direito de Franca (FDF)

**AS NUANCES DA SEPARAÇÃO: UM ESTUDO ETNOGRÁFICO SOBRE A  
RELAÇÃO ENTRE EVANGÉLICOS E A COMUNIDADE LGBTQIAP+**  
**THE NUANCES OF SEPARATION: AN ETHNOGRAPHIC STUDY ABOUT THE  
RELATIONSHIP BETWEEN EVANGELICALS AND THE LGBTQIAP+  
COMMUNITY**

**Michael Lima de Jesus <sup>1</sup>**  
**Carolina Viegas Cavalcante <sup>2</sup>**  
**Leandra Iriane Mattos <sup>3</sup>**

**Resumo**

Este artigo apresenta um estudo etnográfico acerca das pretensas bases deontológicas das comunidades evangélicas, no que se refere à semântica tomada costumeiramente por elas quanto ao conceito teológico de pecado, fundamentando a forma como parte da comunidade evangélica se relaciona com a comunidade LGBTQIAP+. O principal objetivo é analisar como a semântica do termo pecado, a partir da investigação exegética-hermenêutica do termo, que pretensamente é a justificativa da postura sectária que é tida por parte das comunidades evangélicas, foge do contexto teológico, não somente no significante daquilo que é compreendido como pecado, mas naquilo que é fundamento deontológico da relação entre os fiéis e outros que possuem visão de mundo e forma de vida diversas destes. Por não encontrar bases deontológicas para tal postura, o estudo toma o objeto como um fenômeno social, sendo este passível de uma análise da sociologia jurídica. Por esse motivo, utilizando-se do método etnográfico, e explorando a relação apontada sob o olhar da sociologia jurídica, conclui que o fenômeno não está amparado pela lógica da fé ou da liberdade religiosa, sendo este um mero fenômeno social de sectarismo.

**Palavras-chave:** Pecado, Teologia, Sectarismo, Sociologia jurídica, Fraternidade social

**Abstract/Resumen/Résumé**

This article presents an ethnographic study about the alleged deontological bases of evangelical communities, with regard to the semantics usually taken by them regarding the theological concept of sin, substantiating the way in which part of the evangelical community relates to the LGBTQIAP+ community. The main objective is to analyze how the semantics

---

<sup>1</sup> Mestre em Direito pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Professor Assistente da Universidade Adventista de São Paulo (UNASP) - Campus Engenheiro Coelho. E-mail: contato@michaellima.com

<sup>2</sup> Advogada. Graduada em Direito pela Unidade de Ensino Superior Dom Bosco (UnDB). E-mail: carolviegascav@gmail.com

<sup>3</sup> Graduanda em Direito pela Universidade Adventista de São Paulo (UNASP) - Campus Engenheiro Coelho. E-mail: leandramattos\_@outlook.com

of the term sin, from the exegetical-hermeneutic investigation of the term, which is supposedly the justification of the sectarian posture that is taken by the evangelical communities, escapes the theological context, not only in the signifier of what it is understood as a sin, but in what is the deontological foundation of the relationship between the faithful and others who have a worldview and way of life different from these. By not finding deontological bases for such a posture, the study takes the object as a social phenomenon, which is subject to an analysis of legal sociology. For this reason, using the ethnographic method, and exploring the relationship pointed out from the perspective of legal sociology, it concludes that the phenomenon is not supported by the logic of faith or religious freedom, which is a mere social phenomenon of sectarianism.

**Keywords/Palabras-claves/Mots-clés:** Sin, Theology, Sectarianism, Juridical sociology, Social fraternity

## INTRODUÇÃO

A busca pela fraternidade social, um princípio que aparenta estar adormecido, defronta-se diariamente com a influência do pensamento religioso nas decisões mais ordinárias da justiça. Formada por bispos, pastores e parlamentares leigos alinhados a dogmas religiosos, a Frente Parlamentar Evangélica no Congresso Nacional (especialmente na Câmara Federal) demonstra força inédita na atual legislatura.

Na 52ª legislatura, um dos períodos referenciais para a bancada evangélica, ala de deputados e senadores que unem política e religião elegeu um número recorde de 78 representantes, conquistou a presidência da Câmara Federal pela primeira vez e busca outros postos-chave em Brasília a fim de ampliar seu nível de influência. Entre as prioridades do grupo estão a limitação a reivindicações do "movimento gay" (como é comumente chamando na própria bancada) e o combate à flexibilização das leis sobre drogas e aborto.

Os 75 deputados evangélicos identificados pelo Departamento Intersindical de Assessoria Parlamentar (Diap), aos quais se unem três senadores, superam bancadas importantes da Câmara Federal como a sindical ou a feminina, com 51 integrantes cada uma. Mas, para deixar o parlamento à sua imagem e semelhança, os religiosos também miram em postos-chave no Congresso.

Um dos principais nomes foi o do antigo presidente da Câmara Federal, Eduardo Cunha (PMDB/RJ). Fiel da Assembleia de Deus, teve entre seus cabos eleitorais outros representantes do rebanho evangélico como o deputado Sóstenes Cavalcante (PSD/RJ) — braço político do pastor Silas Malafaia em Brasília.

O número de evangélicos no Parlamento cresceu, acompanhando o aumento de fiéis. Segundo os últimos dados do IBGE, que são de 2010, o número de evangélicos aumentou 61% na década passada (2000-2010). Por sua vez, a Frente Parlamentar Evangélica (FPE), encabeçada pelo deputado e pastor João Campos, agrega mais de 90 parlamentares, segundo dados atualizados da própria Frente – os números podem variar por causa dos suplentes – o que representa um crescimento de 30% na última legislatura.

A Frente Parlamentar Evangélica/FPE do Congresso Nacional foi instaurada na 52ª legislatura (2003-2006), no dia 18 de setembro de 2003 em uma Sessão Solene em homenagem ao Dia Nacional de Missões Evangélicas. O deputado Pedro Ribeiro (PR/CE) presidia aquela cerimônia que homenageou as missões religiosas transculturais, mas que seria também o espaço e o tempo privilegiado para oficializar a instauração da FPE. O deputado Pastor Pedro Ribeiro (PR/CE) realizou a instauração da FPE do Congresso Nacional

apresentando nominalmente o deputado Adelor Vieira (PMDB/SC) como o primeiro presidente da FPE e a diretoria executiva composta, em sua maioria, por deputados filiados à Assembleia de Deus. Em seguida, Pastor Pedro Ribeiro conclamou a instalação da FPE do Congresso Nacional “pela misericórdia de Deus e em nome de Jesus”. Naquele dia, o deputado Pedro Ribeiro (PR/CE) instaurou a FPE conclamando a “unidade” entre os deputados no sentido de que eles fossem “luz” para a Casa legislativa (Brasília, 2003).

Contrário ao papel que a “luz” possui no campo teológico, a bancada evangélica tem desempenhado papel antagônico no Congresso Nacional. Ela tem feito o monitoramento de vários projetos da Câmara e do Senado, a maioria referente a questões de direitos individuais, e agido não de acordo com o programa dos seus partidos, legalmente constituídos e pelos quais foram eleitos, mas sim pelas orientações religiosas a que professam (FREESTON, 1993, p.90).

Outro ponto fundamental da plataforma da bancada evangélica, é a questão relacionada aos direitos da comunidade LGBTQIAP+. Vários já foram os ataques da bancada. Um dos mais emblemáticos foi o de quando o Supremo Tribunal Federal (STF) aprovou com unanimidade a união homoafetiva estável e, um par de meses depois, o Supremo Tribunal de Justiça (STJ) aprovou o primeiro casamento homoafetivo, abrindo precedentes para que a prática seja adotada em todo o país. A Frente Parlamentar Evangélica (associação civil de natureza não-governamental, constituída no âmbito do congresso nacional, integrada por deputados federais e senadores da República), na pessoa do seu presidente, o deputado João Campos (PSDB-GO), entrou com um pedido de inclusão na legislação brasileira de um dispositivo que impeça que igrejas sejam obrigadas a celebrar cerimônias de casamento entre homossexuais.

Para além do campo político, a problemática disposta como objeto de estudo, fere o princípio de laicidade estatal, premissa constitucional axiomática para a existência de uma “koiné epinoia” (VOEGELIN, 2012, p. 174), bem como impossibilita o diálogo político-jurídico para que haja uma construção progressiva de um Estado Democrático de Direito. Somente há possibilidade da existência de um “senso comum dos homens” (VOEGELIN, 2012, p. 175), se há parlamentares que compreendam o espaço público como algo comum e neutro, para além dos limites de crenças “situacionalmente transcendentais e de um fervor singular” (RICOEUR, 2015, p.319, 322). Comportamento que não se limita à esfera política-jurídica, mas ganha projeção e forma sociopolítica, nos que sentem pertencimento diante da representatividade dos parlamentares da bancada evangélica. Gerando, não somente um discurso ideológico político-jurídico, que destoa da linha



filosófico-política a qual diz seguir (KIRK, 2014, p.195), mas uma massificação de comportamento social, baseada em teoria mimética, fruto da religião natural, inversamente sacrificial, e não fundamentada em bases metafísicas (ASSMANN, 1991, p.50).

Partindo da fenômeno de tensionamento entre os evangélicos e a comunidade LGBTQIAP+, o presente artigo se debruça no estudo, por meio da observação da observação etnológica, para a análise das possíveis bases deontológicas, existentes para o endosso de tal postura, bem como da projeção social existente das crenças ou posicionamentos – por parte da comunidade evangélica (FREESTON, 2006).

## 1. A SEMÂNTICA TEOLÓGICA DO PECADO

O termo pecado é essencial para a análise do artigo, sobretudo dentro do seu uso retórico pela bancada Evangélica e por evangélicos em um sentido geral (RICOEUR, 2015, p.70). O pecado é apontado como justificativa para o tratamento sectário que é dado à comunidade LGBTQIAP+. Sob a justificativa de estar exercendo o direito à liberdade religiosa, se utiliza o termo pecado para traçar uma separação entre os indivíduos de orientação sexual hetero, e qualquer outro indivíduo que tenha outra orientação sexual.

Para além disso, é implicado o sentido de que qualquer orientação sexual diversa da heterossexual, além de ser moralmente reprovável, pela lógica do discurso que é proposto, poderia trazer um mal maior à sociedade que os políticos da bancada evangélica apregoam defender.

Por esse motivo, em se tratando de um estudo etnográfico, se faz necessário compreender se há uma justificativa deontológica para tal comportamento, mesmo que esta esteja exclusivamente alicerçada no campo da fé cristã. O termo pecado parece ser a questão da discussão (FINKE, 1997, p.50).

A palavra pecado tem origem na expressão latina *peccatum*. Com o significado geral indicando a noção de tropeço, intimamente ligado com a expressão *peccare*, que possui por sentido mancar, tropeçar ou errar. Para além da definição etimológica, a tessitura que envolve o conceito de pecado é conhecidamente vasta, seja em sua amplitude semântica, religiosa, teológica ou psicológica.

Para melhor compreensão deste estudo, é necessário definir a delimitação do conceito pecado, dentro do contexto que será metodologicamente utilizado no artigo. De início, é necessário estabelecer que a busca pela definição conceitual, não é de uma análise soteriológica exaustiva. A análise não se debruça sobre a teologia para encontrar respostas

teológicas sobre o pecado. Na verdade, não se procura um sentido no pecado com a finalidade de levar o homem a qualquer espectro de salvação. Tal finalidade é do uso da teologia, ou das religiões.

A análise tem por foco uma análise exegética-hermenêutica das terminologias utilizadas na Bíblia para a palavra “pecado”, com a finalidade de identificar qual o teor semântico das terminologias. Sumariamente, com o enfoque em estabelecer o sentido semântico ao qual se refere o conceito de pecado. Especificamente, se este é um “flagelo” que assola um grupo específico, deixando de “assolar” uma parcela específica de pessoas, bem como se os que estão em pecado, ou o praticam, dever ser deixados à margem.

O texto bíblico emprega uma rica variedade de termos para comunicar o conceito de pecado. Embora cada palavra possa transmitir uma determinada nuance ou significado, é possível analisar de forma exegética, as palavras mais utilizadas na terminologia veterotestamentária e neotestamentária, apresentam sentido que aponta para uma “rebelião” de seres humanos contra a divindade, no que diz respeito à sua desobediência à vontade divina.

Vale lembrar que o texto bíblico não foi escrito originalmente na língua portuguesa. As cópias que hoje existem no idioma pátrio, são fruto de traduções das cópias das línguas originais do texto bíblico, que são a língua aramaica, hebraica e grega. Por esse motivo, se passa a fazer um decalque linguístico, sobretudo na língua hebraica e grega — que são as que mais se destacam em volume de escrita no texto bíblico. Diante das várias palavras hebraicas utilizadas na teologia veterotestamentária, quatro se destacam, tanto por sua riqueza quanto por sua frequência.

*Hatta'th* é seguramente a expressão mais conhecida no meio religioso acerca do pecado. Em sua forma nominal, aparece 293 vezes no antigo testamento. Ela possui como significado básico “errar o alvo”, como ao atirar uma flecha (Jz 20.16; Jo 5.45). O emprego dentro da teologia, enfatiza o sentido de uma atitude, um estilo de vida que é diverso do que foi traçado pela divindade como um alvo, uma meta a ser seguida. Seguindo tal pensamento, pecado é encarado como aquilo que falha em cumprir o padrão divino (Lv 5.5, 16; Sl 51.4).

Assim sendo, *hatta'th* descreve pecado como um ato ou atitude que faz a pessoa errar os alvos essenciais e esperados para manter o correto relacionamento entre o ser humano e a divindade. Por essa definição, o pecado é uma espécie de ruptura existente no relacionamento com a divindade. Ruptura tal, que não é de exclusividade de uma única comunidade ou indivíduo. Ela é expressa tanto de forma geral, ao ser dito que “todos pecaram” (Rm 3.24),

quanto ao ser expresso por um dos líderes do cristianismo, o apóstolo Paulo, a sua incapacidade natural em fazer o que seria considerado como “correto” (Rm 7.15).

‘*Awon*, outro termo hebraico bastante utilizado, possui conotação profundamente religiosa. Ele é empregado 229 vezes, quase sempre traduzido como “iniquidade” perante a divindade, incluindo uma ideia de punição, a ser exercida única e exclusivamente pela divindade (Gn 4.13; 15.16). A palavra traz uma ideia fundamental de tortuosidade (Lm 3.9), assim como pode ser empregada no sentido de falsidade, engano (Sl 36.3) e vaidade (Pv 22.8; Is 41.29).

A terminologia compreende as atitudes e planos divinos como os únicos coerentes e “retos”. Assim sendo, todo aquele que se desvia da retidão divina, praticando um comportamento perverso, comete pecado (Gn 15.16; Is 43.24). Ao contrário de *hatta’th*, ‘*awon* comunica uma noção adicional da intenção ofensiva daquele que pratica determinado ato. Tal ação está além da mera incapacidade de “acertar” os planos divinos traçados para a vida humana.

*Pesha’* ocorre 135 vezes no antigo testamento. A expressão tem por significado uma “violação” deliberada, predestinada e obstinada de uma norma ou padrão. Acima disso, significa a recusa em se submeter à autoridade legítima. Ela se diferencia de *hatta’th*, no sentido de que não é um ato inadvertido, mas uma revolta, rebelião ou transgressão deliberada. A palavra é utilizada para se referir a uma violação de contrato, à quebra intencional de um acordo (1 Rs 12.19; 2 Rs 1.1; 8.20, 22).

Os elementos adicionais da expressão, “teimosia” e “revolta”, bastante usuais no vocabulário teológico, faz dessa uma palavra com o teor maior de gravidade de pecado do que as demais (Is 1.2; Jr 3.13; Os 7.13; 8.1). Grave ao ponto que somente o “amor” desinteressado e constante pode cobrir a rebelião que é *pesha’*. Um texto no livro de Jó, por exemplo, emprega os vocábulos *hatta’th* e *pesha’* juntos, ao dizer que: “pois ao seu pecado [*hatta’th*] acrescenta rebelião [*pesha’* ]” (34.37).

Uma última terminologia a ser analisada na visão veterotestamentária é *resha’*. O termo significa “turbulência” e “desassossego”, sendo empregado 30 vezes no Antigo Testamento. Ela é utilizada para descrever o estado dos perversos, que “são como o mar agitado, que não se pode aquietar” (Is 57.20). O termo significa literalmente “deslocado”, “solto”, como se o indivíduo estivesse à deriva de algo — sua natureza pecaminosa, no caso.

No sentido apresentado, o termo pode se referir à condição oscilante dos pecadores, sendo estes lançados para frente e para trás, vivendo em confusão. Em outras referências (Êx 23.1;

Pv 25.5), *resha'* é empregado para definir o sentido de ser perverso e, portanto, culpado de um crime. O termo também se refere a ser culpado de hostilidade contra a divindade e seu povo (Êx 9.27).

O vocabulário hebraico, empregado na teologia veterotestamentária, e sobretudo de natureza teológica. Embora as terminologias variem em nuances semânticas, há uma projeção conceitual de pecado para uma unidade fundamental: ele é fracasso, desvio, tortuosidade e rebelião para as normas divinamente prescritas e as expectativas divinas. Pecado é “errar o alvo” e ficar abaixo das expectativas divinas.

Em geral, ele é um ato cometido contra a vontade do divino, uma iniquidade contra a divindade. É um ato cometido contra a vontade de um ser superior e seus caminhos. Perpassa a ideia de uma vida fora do eixo, no sentido de estar à deriva da âncora divina, e como resultado de estar vagueando em um mar de inquietudes. Pecado também é, acima de tudo, uma motivação, uma ação, um estado de revolta contra o divino. Pelas terminologias veterotestamentárias, o pecado precisamente é uma rejeição do plano de vida divino, que carrega como resultado um relacionamento de distorções com os seus semelhantes.

A semântica do pecado, tratado na teologia neotestamentária, apresenta contornos diferentes. O tema predominante nesse eixo da Bíblia é o Messias, assim como a sua vida e obra como aquele que redime o pecado. Por essa razão, o Novo Testamento trata com nitidez a gravidade existente no pecado, ao ponto do seu custo, a vida do filho da divindade, que tornou disponível – através de sua morte – graça e perdão da divindade à raça humana.

Das várias palavras existentes gregas utilizadas no Novo Testamento para descrever o pecado, cinco são as mais reiteradas e com destaque.

A palavra mais frequentemente usada no Novo Testamento para pecado, traduzida dessa forma quase 175 vezes, é *hamartia*. Seu significado literal é o de “errar o alvo”, como no tiro ao alvo. No Grego clássico, a palavra é quase sempre usada para indicar mais um fracasso do que uma transgressão. O Novo Testamento, porém, emprega a palavra para descrever algo tão grave que é capaz de afastar o “pecador” da divindade e torná-lo seu opositor.

*Hamartia* denota a falha deliberada de um indivíduo em alcançar o padrão divino (Mt 1.21; Rm 5.12, 13; 1Jo 1.9). O termo também designa a decisão humana em ser hostil ao divino (Jo 9.41; 19.11; 1Jo 1.8). *Hamartia* é universal (Rm 3.23) e seu poder também mantém a humanidade debaixo de sua sina (v.9). O termo implica a existência de um poder em *hamartia*, a ponto de Paulo quase a personificar ao dizer que ela reina (Rm 6.14), e que nos tornamos os seus *doulos* (v.6, 17, 20).

Outra expressão utilizada, *parakoē*, significa literalmente “deixar de ouvir” ou “indisposição para ouvir”. O termo indica um “ouvir” que é seletivo, somente se ouve aquilo que se quer ouvir — ou que não é contraditório agradável. Dessa forma, ele indica que pecar é fechar os ouvidos para o divino, para não escutá-lo, mas somente a si. A palavra aparece três vezes, sendo geralmente traduzida como “desobediência” (Rm 5.19; 2Co 10.6; Hb 2.2).

O Novo Testamento utiliza *parabasis* sete vezes. Em sua forma verbal, a palavra transmite a ideia de “atravessar”, “ir além”, como quem entra em território proibido. A forma substantiva descreve uma deliberada quebra da lei, a violação de um mandamento, a entrada em uma “zona proibida”. Por esse motivo ela costumeiramente é traduzida como “transgressão” (Rm 4.15; Gl 3.19) ou “violação” (Hb 2.2).

*Paraptōma*, usada 235 vezes, indica “queda, enquanto alguém deveria permanecer em pé”. Significa um deslize, uma falta, e é comumente traduzida como “ofensa” (Mt 6.14, 15; Rm 4.25; 5.15) e “transgressão” (11.11, 12). De todas as palavras para pecado, essa é a única que menos transmite a ideia de ato deliberado.

*Anomia*, que aparece 14 vezes no Novo Testamento, sugere desrespeito ou violação da *nomos*, a lei. Na maioria das vezes, a ARA a traduz como “iniquidade” (Mt 7.32; 13.41; 23.28; 24.14; Rm 4.7; Hb 1.9). A palavra descreve a condição de uma pessoa que vive e age contrariamente à lei. A bem conhecida fórmula de 1 João 3.4 define pecado como “transgressão da lei” (ARA) e “iniquidade” (ARC).

*Adikia*, outro termo grego, comunica a nuance ética de “injustiça” ou ausência de justiça, e é traduzida como “impiedade” (Rm 1.18.19) e “injustiça” (2Pe 2.15; 1Jo 5.17). O Novo Testamento também a emprega no sentido de injustiça ou crime para com o semelhante. 1 João 3.4 e 5.17 equiparam *hamartia* com *adikia*.

Embora uma revisão terminológica bíblica para pecado seja útil para compreender a complexidade do conceito, a terminologia bíblica mostra que pecado não é uma calamidade que se abateu no inconsciente humano, mas o resultado de uma atitude ativa e voluntária da parte deste. Além disso, em se tratando de um sentido social, o pecado não é a ausência do bem, é “não atingir” as expectativas da divindade.

Em outro sentido, pecado é autodeterminação e autonomia. É ultrapassar os limites estabelecidos pela própria divindade e traçar a sua própria jornada de forma distante, ou não completamente alinhada com aquilo que é o ideal divino, por assim dizer, para a vida dos indivíduos.

Em resumo, a semântica teológica do pecado fala de algo que é comum a todos, e que não deveria se tornar um critério de exclusão social dos indivíduos, como foi feito na Idade Média, mas que simplesmente aponta para um quesito de uma relação soteriológica (de salvação) entre o indivíduo e a divindade bíblica.

## 2. ENTRE A SALVAÇÃO E O CONVÍVIO SOCIAL

Dentro da observação deontológica que rege as comunidades evangélicas, nota-se que o comportamento social genérico apresentado é o de exclusão, quando se trata do convívio, ante indivíduos ou grupos, possuidores de princípios e práticas que divergem da cosmovisão cristã — sobretudo quando se trata da comunidade LGBTIAP+. O questionamento a ser feito é se essa prática, por algum princípio, é sustentada pela própria fundamentação bíblica dos evangélicos, ou se está alicerçada em algo para além disso.

Antes de qualquer análise, é necessário destacar que no presente trabalho, o texto bíblico está sendo tomado de forma acadêmica, não confessional. Como o estudo etnográfico parte da e com o conteúdo do texto bíblico, não se encontram somente porções descritivas de princípios, mas descritivas de fatos. O que implica dizer que há em suas páginas descrições não endossadas pelos princípios que a mesma contém. Para que se analise o proposto pelo tópico, serão analisadas algumas porções específicas do texto, obedecendo a ordem principiológica e de autoridade afirmativa, para que respostas sejam traçadas a partir de então.

Um texto por demais fundamental para tal análise, é o de Miquéias 6.8, onde se diz: “Ser humano, você já foi informado do que é bom, do que o Adonai exige de você - apenas aja com justiça [ação], que ame a misericórdia [motivo] (graça) e que ande em pureza para com seu Deus”. É necessário notar que a terminologia usada para designar justiça, *mishpat*, carrega um conceito que perpassa o campo religioso. Ela é uma justiça que se possui conotações sociais, éticas e religiosas, uma moralidade muito superior à estrita justiça jurídica, além de ser considerada um sinônimo da palavra hebraica para retidão.

Exemplos podem ser notados na afirmativa de que Deus "defende a causa [*mishpat*] do órfão e da viúva, e ama o estrangeiro, dando-lhe alimento e roupa" (Dt 10.18), indicando que essa justiça implica a sabedoria de promover relações justas e harmoniosas entre pessoas. Como no caso em que Deus responde para Salomão: "... você pediu [...] discernimento para discernir o que é justo [*mishpat*]" (1Rs 3.11).

Os líderes políticos deveriam exercer esse tipo de compaixão ética, de justiça, em favor de todas as pessoas (Miquéias 3). *Mishpat* significa cuidar dos vulneráveis, reflete o caráter da própria divindade (Sl 146.7-9), indicando a existência de relacionamentos corretos. Ao passo que *tzedakah*, um relativo hebraico, se refere ao viver diário, no qual a pessoa trata com justiça, generosidade e igualdade todos os relacionamentos na família e na sociedade.

A terminologia é chamada de "justiça primária", enquanto *mishpat* é chamada de "justiça retificadora". A justiça retificadora é a que pune os transgressores e cuida das vítimas do tratamento injusto. Essa justiça primária significa o comportamento que, se prevalecesse no mundo, tornaria desnecessária a justiça retificadora, pois todos deveriam se relacionar de forma correta com os seus semelhantes; ela é uma justiça que inclui generosidade (WRIGHT, 2011, p. 237).

Dentre outros textos, há um que é particularmente interessante para a análise. Deuteronômio 10.18,19, declara que “Ele [Deus] pratica justiça ao órfão e à viúva; ama o estrangeiro, dando-lhe alimento e roupa. Portanto, vocês devem amar o estrangeiro [...]”. O relativo hebraico, do qual se traduz estrangeiro, é *ger*. A terminologia não caminha para a significação única de um indivíduo que habita em outro território. Especificamente, *ger* indica um indivíduo – ou, em variações, grupos – que possuem crenças (cosmovisões) e práticas diferentes (THOMPSON, 1974, p.142).

A postura diante de tais indivíduos, pelo ordenamento da própria divindade, deve ser o de amor. Postura de amor, pelo fato de a própria divindade amar os que são “estrangeiros”. Se a divindade tem amor pelos “estrangeiros”, os que a seguem devem imitá-la em atitude. Além da motivação sumária, os que fazem parte de aliança com a divindade, devem amar os “estrangeiros” porque eles “foram estrangeiros na terra do Egito” (Dt 10.19).

Sendo assim, como deve agir que possui uma aliança com a divindade? Quem segue suas ordenanças e procura uma espécie de “viver correto” com o alvo divino? Tal indivíduo deve refutar cotidianamente o viver do outro que o cerca? De forma precisa, o apóstolo Paulo responde ao indagar se seria ele que deveria “julgar os de fora” (1 Co 5.12). Ao passo que o apóstolo, um dos líderes da comunidade cristã, responde que “Deus julgará os de fora” (1Co 5.13).

No grego, a diferença entre o tempo presente e futuro do verbo *julgar* depende de um acento. Mas os manuscritos mais antigos careciam de acentos e, portanto, não é possível determinar se Paulo quer dizer «Deus julga» ou «Deus julgará». Os tradutores estão divididos

nesta matéria. Alguns preferem o presente, argumentando que se fale da capacidade de Deus. (BARRET, 1968, p. 133)

De qualquer forma, nesta passagem Paulo faz um claro contraste entre a divindade (v. 13) e os membros da igreja de Corinto, a quem se dirige enfaticamente com o pronome vós (v. 12). A igreja, é competente somente para administrar “disciplina”, com a intenção de preservar sua pureza, enquanto Deus se encarrega de julgar as pessoas do mundo. E esse julgamento, no sentido de salvação, ocorre dentro de medidas que não são do objeto de estudo do artigo, assim como possui medida que são do conhecimento somente da divindade. Não é por menos que existe a declaração de que “ao Senhor pertence a salvação” (Jn 2.9).

A afirmativa dialoga com a ordenança no livro de Jeremias. No capítulo 29, o povo de Israel em exílio tenta ficar à margem da cidade de Babilônia. O pensamento é o mesmo que se baseia na postura evangélica, o de que se estará por pouco tempo naquele local, o que de logo uma nova realidade virá.

O intrigante é que a postura sectarista é refutada pela própria divindade. A instrução é de que sejam feitas moradas no local em que estão (v.5), que eles construam famílias no local onde estão (v.6). Mais que isso, a instrução é que eles deveriam “procurar o bem-estar” (v. 7) da cidade onde estavam, também, porque “o bem-estar de vocês está ligado ao bem-estar dela” (v.7). Interessante observar que a ordenança da divindade é oposta ao que se espera de uma postura sectarista. Os que são “eleitos” ou seguidores dela, não devem somente fazer parte ativa da comunidade na qual se encontram, mas devem procurar o bem-estar da comunidade na qual vivem – porque o bem-estar desta é o seu.

### **3. UMA QUESTÃO SOCIOLÓGICA DE SECTARISMO**

Se a postura dos evangélicos não se baseia em uma fundamentação deontológica, fundamentada em seu próprio escopo mandamental (por assim dizer), onde reside a origem de tal postura? Uma sólida resposta pode vir da observação dos sociólogos Christian Lalive d’Epinay e Emílio Willems. Ambos investigaram, em meados dos anos 60, o pentecostalismo chileno e brasileiro, respectivamente, e delimitaram a abordagem e os núcleos temáticos das pesquisas efetuadas sobre esse movimento religioso no Brasil e na América Latina até o final da década de 1970.



E por pentecostalismo, é necessário destacar que ele é o distribuidor de matizes religiosas em solo pátrio. Em se tratando de teologia brasileira, é fundamental observar que mesmo denominações com raízes tradicionais, terminam por adotar características que podem ser caracteristicamente conhecidas por uma tradição pentecostal (ou neopentecostal). Por esse motivo, compreender a base sociológica do pentecostalismo brasileiro, por certo, é esboçar as bases do que seria o comportamento evangélico brasileiro.

Os pesquisadores partilhavam a tese de que os intensos processos de mudanças sociais, culturais e econômicas ocorridos a partir da década de 1930, representados pela rápida industrialização, urbanização e migração de grandes contingentes rurais para as cidades, provocaram uma situação de anomia em parte dos migrantes e dos estratos pobres, tidos como ineptos culturalmente diante dos desafios da vida numa sociedade urbana em vertiginosa transformação sociocultural. Por isso, migrantes e parte dos pobres tinham necessidade de reconstruir um sistema significativo de relações primárias para ajustar-se à vida urbana.

O pentecostalismo aparece, nessas análises, como resposta à *anomia*, por recriar modalidades de contato primário preexistentes na sociedade tradicional, firmar laços de solidariedade entre os irmãos de fé, incentivar o auxílio mútuo nos planos material e espiritual, promover a participação do fiel nos cultos, reorientar sua conduta, seus valores e sua visão do mundo conforme os estritos preceitos bíblicos pregados por sua comunidade sectária, que são funcionais em relação às normas de ação da sociedade capitalista emergente. Eles interpretaram o fluxo migratório e a rápida modernização como processos que favoreceram o êxito da prédica pentecostal. (CAMARGO, 1973, p.113)

O sociólogo alemão Emílio Willems, que viveu no Brasil entre 1931 e 1949, discorre observando que a industrialização e urbanização acarretam a crise do sistema oligárquico e da cultura tradicional, desenraizar as massas de origem rural e promovem a democratização da sociedade, fenômenos modernizantes que favorecem a apostasia religiosa, a aceitação social e a expansão do pentecostalismo (WILLEMS, 1967, p. 133-135),

A rápida expansão das seitas pentecostais, a seu ver, se deve, fundamentalmente, à sua capacidade de suprir certas necessidades e aspirações de indivíduos desfavorecidos e desenraizados dos tradicionais modos de vida rural e de adaptá-los às mudanças socioculturais, mediante o fornecimento de novas comunidades, disciplina, valores adequados à vida nos centros urbanos, segurança psicológica e econômica, afinidade emocional, nova identidade social. Defende também a ideia de que a continuidade cultural entre catolicismo popular e pentecostalismo – que compartilham crenças em experiências místicas, possessões,

milagres, espíritos do mal, feiticeiras e demônios – facilitou a transição para o pentecostalismo (WILLEMS, 1967, p. 133-135).

Willems avalia que a inserção do protestantismo histórico no país constituiu uma espécie de carro-chefe do liberalismo norte-americano e desempenhou papel ativo, embora limitado, na transformação sociocultural e na modernização do país, promovidas por sua ética puritana, sua contribuição para a redefinição dos métodos pedagógicos e dos princípios e objetivos educacionais, sua difusão de noções de higiene e boa alimentação, suas modernas técnicas agrícolas (DIXON, 1996, p.487).

Quanto ao pentecostalismo, Willems destaca o relacionamento funcional entre seu crescimento e a transição da sociedade tradicional para a moderna, considera que ele favorece a modernização sociocultural e democratiza o acesso ao sagrado e à hierarquia eclesiástica, destacando a “primazia dos leigos” nas seitas pentecostais em oposição à tradição clerical católica, a paridade ética da conduta de ambos os sexos perante Deus, a mudança comportamental do crente resultante da adesão à ética religiosa (LEHMANN, 1996, p.79).

Esboça, contudo, uma imagem fortemente negativa dos crentes pentecostais, afirmando que eles têm orgulho de ser incultos e despreparados para qualquer tarefa intelectual, não cultivam ideais de avanço econômico e profissional, são indiferentes ou antagônicos aos progressos educacionais e contentam-se meramente com a capacidade de ler a Bíblia (WILLEMS, 1967, p. 136, 189, 219).

Sua avaliação sobre as aspirações educacionais, econômicas e mesmo teológicas desses religiosos não correspondem à realidade atual, se é que corresponderam no passado, visto que o autor, paradoxalmente, menciona que a conversão pentecostal reflete aspiração a uma “vida melhor” e a procura de uma respeitabilidade pequeno-burguesa, busca de distinção social que se nota, por exemplo, em seus tradicionais trajes usados nos cultos: terno e gravata para os homens, vestido longo para as mulheres (WILLEMS, 1967, p. 130-131).

O sociólogo suíço Lalive d’Epinay afirma que “o pentecostalismo se apresenta como resposta religiosa comunitária ao abandono de grandes camadas da população, abandono provocado pelo caráter anômico de uma sociedade em transição” da economia agrária, baseada na monocultura de exportação, para uma sociedade urbana e industrial (D’EPINAY, 1970, p. 60).

A religião pentecostal, a seu ver, reconstrói a sociedade senhorial para as camadas pobres que vivem em estado de anomia e em condição marginal nas cidades, mantendo

continuidades e descontinuidades com a tradição cultural chilena. Enfatiza, contudo, a continuidade cultural, ao afirmar que o pentecostalismo reproduz “o modelo paternalista de família ampliada”, baseado, “como o da hacienda, sobre os conceitos antitéticos: opressão e proteção, arbitrariedade e graça. Em suma: tirania e paternalismo” (D’EPINAY, 1970, p. 210-211). Esse movimento religioso “inspira-se na sociedade tradicional”, configura-se como “esforço de restauração” e “elemento de resistência à mudança”, “apresenta-se como reconstituição especializada (se bem que puramente religiosa) de uma sociedade moribunda” e é “o herdeiro das estruturas do passado mais do que o precursor da sociedade emergente” (D’EPINAY, 1970, p. 221,228).

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Diante do estudo feito, desmoronam as possibilidades de ser o comportamento evangélico, diante de sua relação com a comunidade LGBTQIAP+, baseado em suas próprias bases deontológicas. Em verdade, uma das primeiras considerações a serem feitas, é a de que a comunidade evangélica – em sua grande maioria – carece de uma compreensão mais sólida acerca de suas próprias bases doutrinárias.

O sectarismo não encontra morada nas nuances teológicas. Na verdade, a nuance de separação existente no pecado, exclusivamente é entre o indivíduo e a divindade. Quanto à essa, ela se reserva o campo de relação com o divino, campo no qual cada homem traça suas experiências e jornadas (IANNACCONE, 1997, p.130).

Entretanto, no que diz respeito ao convívio social, mesmo em bases teológicas são vastas as ponderações que apontam para a um convívio sadio, amável e cooperativo, principalmente entre os que são desiguais (JEROLMACK, 2004, p.150). Mesmo diante de tais considerações, sendo estas bastante claras ao estudo atento, o que resta como fundamentação para o sectarismo social? Mais que isso, o que fundamenta a aversão e desprezo ao outro, outro que não percorre os mesmo caminhos e crenças?

Fosse teológica a questão, a mesma deveria ser tratada no campo da religião, um campo por demais incerto em seus caminhos. Mas ela não é. E se é de cunho social o panorama que é observado, cabe aos meios sociais servirem de “remédio” diante do fenômeno visto; se pela “iluminação” que somente o elevar do conhecimento pode trazer, ou pelo simples apelo à razoabilidade humana (STOLL, GARRARD-BURNETT, 1993, p.130).

Razoabilidade que demonstra que o comportamento social sectário do pentecostalismo brasileiro, sobretudo em virtude de um fôlego político, se alastrou pelas mais diversas tradições do evangelicalismo brasileiro, espalhando o comportamento sectário como se dele dependesse a "resistência" da fé cristã. O argumento não pretende generalizar o cenário, somente identificá-lo como real e expressivo (STOLL, 1990, p.105).

O sectarismo, como desejo social, termina por transmutar-se para um terreno protegido, onde até mesmo os questionamentos possuem tessitura ampla e aberta. Entretanto, mesmo tentando transmutar-se para bases que não são suas, com olhar atento, é possível desvelar sua real fundamentação. Desvelamento que não é útil somente para identificação do que se observa, mas para que os limites sejam estendidos para além das limitações que são contempladas (STARK, IANNACCONE, 1992, p.2035).

Desvelamento que é feito com a intenção de que haja luz sobre pontos sociais obscuros. Que pretende varrer a falsa fundamentação de fé em pontos que nada possuem de eternos, sendo somente vis. Desvelamento que não é utópico em sua intencionalidade, mas realístico ante a necessidade de racionalização do cenário que é visto, para que o espaço público, espaço de visões de mundo e formas de vida diversas, seja democrático e tolerante.

## REFERÊNCIAS

ASSMANN, Hugo (org.). René Girard com Teólogos da Libertação: um diálogo sobre ídolos e sacrifícios. Petrópolis: Vozes; Piracicaba: UNIMEP, 1991.

BARRET, C.K. A Commentary on the First Epistle to the Corinthians. Nova York: Harper and Row, 1968.

CAMARGO, C.P.F. Católicos, protestantes, espíritas, Petrópolis: Vozes, 1973

D'EPINAY, Christian Lalive. O refúgio das massas, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.

DIXON, D.E., "The new protestantism in Latin America: remembering what we already know, testing what we have learned", in R.C. FERNANDES, Novo Nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política, Rio de Janeiro: ISER (mimeo), 1996, pp. 479-492.

FINKE, R., "The consequences of religious competition: supply-side explanations for religious change", in L.A. YOUNG (org.), Rational choice theory and religion: summary and assessment, New York: Routledge, 1997, pp. 45-64.

IANNACCONE, L.R., "Rational choice: framework for the scientific study of

religion”, in L.A. YOUNG (org.), *Rational choice theory and religion: summary and assessment*, New York: Routledge, 1997, pp. 25-44.

JEROLMACK, C., “Religion, rationality, and experience: a response to the new rational choice theory of religion”, *Sociological Theory* 22 (2004/n.1) 140-160.

KIRK, Russel. *A política da prudência*. Tradução Gustavo Santos, Márcia Xavier de Brito. São Paulo: Realizações, 2014.

LEHMANN, D., *Struggle for the spirit: religious transformation and popular culture in Brazil and Latin America*, Oxford: Polity Press, 1996.

FRESTON, Paul. *Protestantes e Política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, UNICAMP, 1993.

\_\_\_\_\_. *Religião e política, sim; Igreja e Estado, não: os evangélicos e a participação política*. Viçosa: Ultimato, 2006.

STARK, R. / IANNACCONE, L.R., “Sociology of religion”, in E.F. BORGATTA / M.L. BORGATTA (org.), *Encyclopedia of Sociology*, vol. 4, New York: MacMillan Publishing Company, 1992, pp. 2029-2037.

STOLL, D., *Is Latin America turning protestant?: the politics of evangelical growth*, Berkeley: University of California Press, 1990.

STOLL, D. / GARRARD-BURNETT, V., *Rethinking protestantism in Latin America*, Philadelphia: Temple University Press, 1993.

RICOEUR, Paul. *A ideologia e a utopia*. Tradução de Sílvio Rosa Filho e Thiago Martins. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

THOMPSON, A. J. *Deuteronomy, An Introduction and Commentary*. Leicester: Inter-Varsity Press, 1974.

VOEGELIN, Eric. *História das ideias políticas – volume 1: helenismo, Roma e cristianismo primitivo*. Tradução de Mendo Castro Henrique. São Paulo: É Realizações, 2012.

WILLEMS, Emilio. *Followers of the new faith: culture change and rise of protestantism in Brazil and Chile*, Nashville: Vanderbilt University Press, 1967.

WRIGHT, Christopher J. H. *Old Testament Ethics for the People of God*. Londres: IVP Academic, 2011.