



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Pedro Henrique Souza Jorge

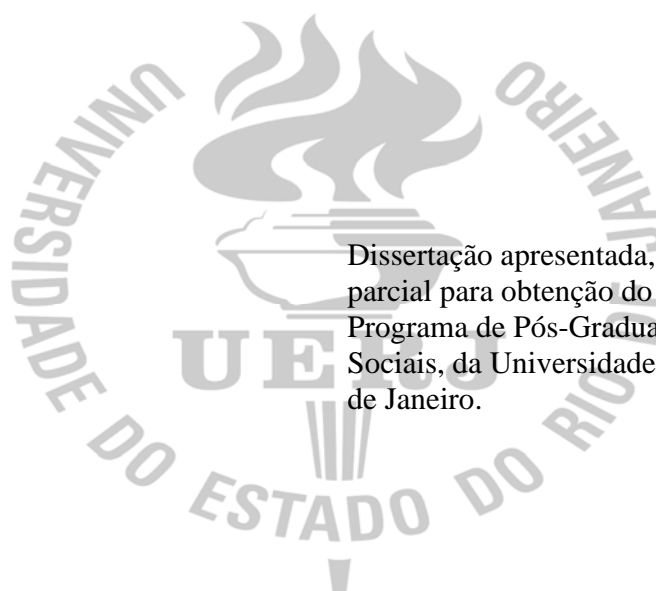
**Adultos na fé: os rituais de passagem de católicos e presbiterianos e o
posicionamento dos iniciados em relação ao sincretismo religioso**

Rio de Janeiro

2009

Pedro Henrique Souza Jorge

Adultos na fé: os rituais de passagem de católicos e presbiterianos e o posicionamento dos iniciados em relação ao sincretismo religioso



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientadora: Prof^a. Dra. Cecília Loreto Mariz

Rio de Janeiro

2009

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/ BIBLIOTECA CCS/A

J82a Jorge, Pedro Henrique Souza
Adultos na fé : os rituais de passagem de católicos e
presbiterianos e o posicionamento dos iniciados em relação ao
sincretismo religioso / Pedro Henrique Sousa Jorge. – 2009.
122 f.

Orientadora: Cecília Loreto Mariz.
Dissertação (mestrado) - Universidade do Estado do Rio de
Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Bibliografia.

1. Sincretismo (Religião) – Teses. 2. Igreja católica – Brasil -
Teses. 3. Igreja presbiteriana – Brasil - Teses. I. Mariz, Cecília
Loreto. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de
filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 291.16

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação desde
que citada a fonte.

Assinatura

Data

Pedro Henrique Souza Jorge

Adultos na fé: os rituais de passagem de católicos e presbiterianos e o posicionamento dos iniciados em relação ao sincretismo religioso

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em: 09 de outubro de 2009.

Banca Examinadora:

Prof^a. Dra. Cecília Loreto Mariz (Orientadora)

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Prof^a. Dra. Márcia Contins

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Prof^a. Dra. Maria das Dores Campos Machado

Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ

Rio de Janeiro

2009

AGRADECIMENTOS

Ao Cassius, por ter aberto as portas de sua casa e me acolhido no Rio. Sem a sua amizade e hospitalidade eu não teria concluído nem o primeiro período do mestrado.

Aos meus entrevistados que concederam seu tempo e compartilharam suas experiências de vida e de fé durante o trabalho de campo. Sem suas contribuições esse trabalho não seria possível. Muito obrigado também aos amigos que conquistei nesse percurso: padre Sérgio e pastor Ludgero, a ajuda de vocês foi igualmente imprescindível para o bom termo dessa pesquisa e determinante para o meu crescimento pessoal.

Aos professores Amir Geiger, Clarice Peixoto, Helena Bomeny, Márcia Contins, Maria Cláudia Coelho, Sandra Carneiro e Valter Sinder, pelas disciplinas ministradas durante o curso que muito acrescentaram à minha incompleta formação humana e intelectual

A minha orientadora, Cecília Loreto Mariz, pelo constante incentivo, por seus comentários inteligentes e provocativos que muito me iluminaram durante a elaboração desse trabalho. Além disso, sua disposição e paciência fizeram com que me sentisse sempre à vontade e nunca constrangido em lhe apresentar cada capítulo dessa dissertação. Agradeço à Cecília ainda, pela amizade e pela confiança, maior até que a minha, em mim e no meu trabalho.

Agradeço a todos os meus amigos. Especialmente, ao Rafael, pelo companheirismo em todas as horas, compartilhando comigo alegrias e angústias. Ao Verlan, por sua generosidade, solicitude, atenção, amor e, principalmente, por ser um “editor muito exigente”. E também, à Daniela, pelo carinho e hospitalidade.

A toda família Valente Ferreira, minha família ubaense, meu porto seguro nos últimos anos. Sem vocês: José Carlos, Maria do Rosário e Carla, esse caminho teria sido bem mais difícil e bem menos prazeroso.

Aos meus avós, Lia e Cote, por serem exemplos de perseverança. Aos meus irmãos, Felipe e André, pela torcida, pelos revigorantes encontros de natal e por entenderem minha ausência durante todo o restante desses três últimos anos.

Aos meus pais por todo o apoio emocional e financeiro. Pai, você acreditou e investiu em mim, saiba que me esforcei para não decepcioná-lo. Mãe, você foi uma das grandes responsáveis por despertar minha imaginação sociológica para a religião. Por isso e por muito mais terei com vocês uma eterna dívida de gratidão.

A minha companheira e amiga, Corina, a pessoa mais presente e mais importante pra mim nos últimos quatro anos. Posso dizer que ela fez esse mestrado junto comigo, dividindo todos os ônus e bônus dessa trajetória. Não foi fácil, sofremos com a distância, com a saudade, mas, no fim, vencemos juntos. Dedico a ela essa conquista.

RESUMO

JORGE, Pedro H. S. *Adultos na fé: os rituais de passagem de católicos e presbiterianos e o posicionamento dos iniciados em relação ao sincretismo religioso*. 2009. 122 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

Essa dissertação compara os processos de construção identitária das igrejas católica e presbiteriana e a socialização dos fiéis em cada uma delas para identificar a influência desses fatores nas atitudes de católicos e presbiterianos frente ao sincretismo religioso. A adesão à igreja católica é, via de regra, definida em termos da participação nos sacramentos. Nessa identidade sacramental preconiza-se o aspecto encantado e místico sobre o intelectual e a unidade dogmática tende a desempenhar um papel secundário. Contrariamente, no caso do protestantismo a identidade tende a ser definida em termos intelectuais, já que o critério para a participação é a confissão a reta doutrina tal como está definida nas confissões de fé. Além disso, as diferenças organizacionais entre as duas igrejas parecem interferir nesse processo de formação das identidades. A igreja católica, por concentrar em uma imensa unidade as diversas maneiras de se aderir a ela, pode ser classificada como uma organização de massas. Já a igreja presbiteriana mais parece uma organização de quadros, menor, mais inflexível à diversidade, ela doutrina seus quadros internamente através da Escola Bíblica Dominical. Para entender a sociabilidade e educação religiosa de cada igreja escolhi estudar dois grupos de preparação para rituais homólogos: a Crisma no caso católico e a Pública Profissão de Fé no caso presbiteriano. Ambos podem ser classificados como *ritos de iniciação*, pois dramatizam a passagem dos fiéis da infância para a maturidade espiritual. Uma vez adultos na fé, tanto católicos quanto presbiterianos, deveriam, segundo a visão institucional, repudiar ao sincretismo religioso, pois não se pode servir a dois senhores. Mas será que essa rejeição ao sincretismo de fato acontece? Se não, de que formas ele se manifesta entre católicos e presbiterianos? São essas as perguntas que pretendo responder.

Palavras-chave: Igreja católica. Igreja presbiteriana do Brasil. Organização eclesiástica. Socialização religiosa. Rituais de passagem. Sincretismo religioso.

ABSTRACT

This Master's thesis compares Catholic and Presbyterian churches' identity construction processes and the socialization up each of these churches in order to identify the influence of these factors on Catholic and Presbyterian faithful's attitudes toward religious syncretism. A person is considered as a member of Catholic church if receives Catholic sacraments. This sacramental identity values more the enchantment aspect of faith over the intellectual, also it plays down the faithful's intellectual adherence to church dogma. In contrast, in Protestantism a church identity is defined in intellectual terms. To be a member of a church is to confess the doctrine defined as right by this church. In addition, organizational differences of the Catholic and Presbyterian churches seem to affect these distinct identity construction processes. Due to its ability to include in a same huge unity a large diversity of being religious, the Catholic Church can be classified as a "igreja de massa" (or "church for the mass" while the Presbyterian church organization can be identified as "igreja de quadros" (or "church for leadership"). Smaller, more inflexible toward diversity than Catholic Church, the Presbyterian one indoctrinates their members within the church through Bible Sunday School. In order to understand the sociability and religious education processes in each church, I choose to research two preparatory study groups for similar rites of passage: the ritual of "Confirmation", for the Catholic case, and the ritual of "Public Profession of Faith", for the Presbyterian. Both can be identified as initiation rituals because both dramatize the passage of the faithful from Spiritual childhood to Spiritual maturity. Once being adult in faith, both Catholics and Presbyterians must, according to their institutional views, repudiate religious syncretism, because "one cannot serve two Masters". Would religious syncretism rejections in fact occur equally in both churches? If not, what differs Catholics from Presbyterians? These are questions I intend to answer.

Key-words: Catholic church. Presbyterian church in Brazil. Church organization. Religious socialization. Rites of passage. Religious syncretism.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
1.1	Gênese da idéia	12
1.2	Metodologia	13
1.3	Resumo dos capítulos seguintes	20
2	SER E PRATICAR: OS SACRAMENTOS E AS DIFERENÇAS ENTRE AS IDENTIDADES CATÓLICA E PRESBITERIANA	21
2.1	Sacramentos de iniciação	23
2.2	Sacramentos de serviço	31
2.3	Sacramentos de cura	35
2.4	Considerações finais	40
3	FORJANDO UM SOLDADO DE CRISTO: A UNÇÃO DA CRISMA COMO PROMOTORA DA EFUSÃO DOS DONSESPÍRITUAIS	43
3.1	A crisma como ritual de passagem	49
3.2	Primeira fase: a separação	49
3.3	Segunda fase: a liminaridade	51
3.4	Cerimônia da crisma ou fase de agregação	67
3.5	A deserção dos soldados	69
4	FORMANDO UM PRESBITERIANO: MODOS E IMPLICAÇÕES DA PROFISSÃO DE FÉ À RETA DOUTRINA	71
4.1	A profissão de fé como ritual de passagem	71
4.2	Segunda fase: a liminaridade	76
4.3	A conclusão do ritual ou fase de agregação	98
5	AS DIFERENTES MANIFESTAÇÕES DO SINCRETISMO ENTRE CATÓLICOS E PRESBITERIANOS	101
5.1	Sincretismo: a singularidade do campo religioso brasileiro?	101

5.2	O impacto da modernidade no campo religioso	103
5.3	O que pensam católicos e presbiterianos sobre o sincretismo religioso	107
5.4	Considerações finais: as diferentes atitudes de católicos e presbiterianos em relação ao sincretismo religioso	115
6	CONCLUSÃO	117
	REFERÊNCIAS	120

INTRODUÇÃO

O debate acerca do sincretismo religioso tem suscitado no âmbito das Ciências Sociais brasileiras uma profusão de trabalhos, investigando, sobretudo a relação entre a religião católica com as religiões de tradição africana e também, mais recentemente, entre essas últimas e o protestantismo pentecostal. Sendo o conceito de sincretismo bastante polissêmico, faz-se necessário começar por circunscrevê-lo.

Entendo o sincretismo como um conceito universal, e não como característica essencialmente brasileira, que serve apenas para explicar a nossa situação religiosa e étnico-racial. Para tanto me apóio na revisão deste conceito proposta por Sanchis (1994). Segundo esse autor, a abordagem do sincretismo estendida para o campo genérico da cultura não se limitaria a identificar confusões, misturas, paralelismos ou empréstimos, mas antes, permitiria considerá-los como fenômenos próprios dos grupos em contato. Estes grupos se utilizariam das relações apreendidas no mundo do outro para ressemantizar o seu próprio universo, sejam elas na direção do enfraquecimento ou do reforço de sua identidade social. Sob esta perspectiva, pretendo empreender uma comparação entre os católicos e os protestantes históricos, mais especificamente, presbiterianos, a respeito da categoria do sincretismo, seja ela manifesta na atitude dos fiéis de freqüentarem duas ou mais religiões concomitantemente, ou apenas no discurso através de incorporações de diversas tradições religiosas na construção de uma religiosidade pessoal.

Diversos trabalhos apontam para a existência de uma prática sincrética no catolicismo brasileiro, característica proveniente do próprio modelo da religião, que mantém a diversidade em uma enorme unidade, além de fatores históricos da sua implantação no Brasil e do trajeto percorrido até se tornar a religião hegemônica no país.

Sanchis (2003) entende o catolicismo como estrutura virtualmente sincrética, graças principalmente, à sua tendência a articular fé com aparelho institucional. “Uma fé em forma de religião”. Daí que sua estrutura organizacional, sua visão de um universo mediador do sagrado, seu culto carregado de presença incorporal e cósmica o condicionam a cotejar-se no seu próprio espaço e em um nível equivalente com outras religiões com as quais, naturalmente convive. Contribui ainda para isso sua afinidade com a visão mítica e com a linguagem simbólica, que

orienta os espíritos numa determinada direção sem, contudo, definir fechadamente um significado.

Aliado a isso outro fator decisivo para o caráter sincrético do catolicismo brasileiro é modo como a religião se inseriu no país. Ainda de acordo com Sanchis (2003) diferentemente do que ocorreu na Europa, onde o catolicismo ao se implantar em locais religiosamente já ocupados se misturou a essas religiões do passado de maneira diacrônica, no Brasil, a religião trazida pelos portugueses se viu jogada em um espaço aberto e sem fim, no qual encontrou, sincronicamente, estruturas simbólicas diferentes através da forçada aproximação das identidades de três povos desenraizados. Encontro sem dúvida estruturalmente desigual, mas que produziu em nível individual e coletivo, identidades correlatas, justapostas, cruzadas, articuladas, nunca definitivamente confundidas.

O modelo protestante, ao contrário, é, em termos institucionais, mais plural, admitindo a existência de diversas denominações diferentes. Na verdade, desde seu início na Reforma do século XVI, o protestantismo revelou-se incapaz de manter-se unido. Por essa razão, é muito mais adequado falarmos em “protestantismos” (luterano, calvinista, metodista, pentecostal, etc.) do que em um único protestantismo. Em uma comparação entre catolicismo e protestantismo a esse respeito, Rubem Alves (2004) identificou a existência de duas dialéticas institucionais distintas. A primeira, característica da Igreja romana, é a dialética da reforma, baseada na complementaridade, que pressupõe que as necessidades da comunidade serão capazes de refazer e revitalizar a instituição, provocando uma nova síntese. Isso explica o fato da manutenção da unidade católica mesmo em face de um pluralismo interno cada vez mais evidente. Já na segunda, a dialética da ruptura, mais comum entre os protestantes, não mais se crê na possibilidade de continuação. A esperança de revitalização das estruturas é abandonada. Afirma-se, ao contrário, a necessidade da criação de novas estruturas expressivas da comunidade gerando um maior denominacionalismo.

Ao mesmo tempo o discurso de cada denominação se destaca por uma menor inflexão dogmática, pelo menos no caso do protestantismo histórico, sendo possível caracterizá-las como mais “fundamentalistas”¹ em relação ao catolicismo popular brasileiro e, por isso mesmo, menos suscetíveis ao tipo de sincretismo a que os católicos estão sujeitos. O que não significa que os

¹ Nesse trabalho sigo a interpretação de Veslasques Filho, segundo a qual os “fundamentalistas” são todos aqueles grupos religiosos que acreditam ter a posse definitiva da verdade e que por isso adotam uma postura negativa e intransigente em relação ao diálogo e principalmente ao sincretismo religioso.

protestantes estejam livres de todas as formas de sincretismo. O que não significa que os protestantes estejam livres de todas as formas de sincretismo, tampouco que o catolicismo esteja livre de dogmatismo, especialmente em suas instâncias mais institucionalizadas e recentemente no movimento de renovação carismática.

Mariz e Machado (1994, 1998) chamam atenção que, na medida em que todas as religiões são sincréticas, podemos falar apenas de atitudes positivas de valorização do próprio sincretismo, ou pelo contrário, uma negação de sua ocorrência numa doutrina. Dessa forma o que tem sido chamado de sincretismo do catolicismo popular seria o fato dessa versão católica valorizar a mistura religiosa que experimenta. Nisso ela se distinguiria do discurso e do dogma do catolicismo oficial e das igrejas protestantes que ocultam, negam e desvalorizam o sincretismo que sofreram. O contraste entre o discurso popular católico e da liderança seria possível porque para ser considerado católico basta apenas ter sido batizado na igreja, não se exige o conhecimento e a aceitação do discurso oficial da instituição. Retomarei essa discussão mais adiante.

Sem desconsiderar essas questões de ordem institucional, pretendo investigar os reflexos que esses distintos modos de organização provocam nos fiéis, uma vez que os submetem a modelos diferentes de sociabilização e levam a conseqüente formação de um *ethos* mais ou menos suscetível ao sincretismo religioso.

1.1 Gênese da idéia

A idéia de se comparar os posicionamentos institucionais e da própria membresia das Igrejas católica e presbiteriana em relação ao sincretismo religioso nasceu em 2005, quando ainda cursava a graduação em Ciências Sociais na Universidade Federal de Juiz de Fora. Naquele ano, assisti a uma palestra do professor Zwinglio Mota Dias², do Programa de Pós Graduação em Ciências da Religião da mesma universidade, sobre os diferentes modos de organização da Igreja católica e das Igrejas evangélicas. Segundo a classificação do professor Zwinglio, a primeira pode ser definida como uma organização de massas, uma imensa Igreja mundial que congrega fiéis de diferentes realidades e crenças e os submete a um poder central único. As segundas podem ser caracterizadas como organizações de quadros, menores, mais autônomas em relação a

² A palestra não foi publicada

um poder central que nesse caso não é mundial, mas varia de um país para o outro, nem tampouco é personificado. Essa classificação parece ter sido inspirada na distinção feita por Weber (2004) entre congregações e paróquias.

Cabe aqui somente observar que o conceito de “religião congregacional” um fenômeno lábil e nem sempre unívoco. Somente falaremos de sua existência quando os fiéis 1) encontrarem-se associados numa ação comunitária permanente, sobre cujo decurso influem ativamente de alguma maneira. Um puro distrito administrativo que delimita as competências dos sacerdotes é uma paróquia e não uma congregação. (WEBER, 2004, p. 312) (Grifo nosso)

Como um ex-presbiteriano, desencantado graças às conseqüências não intencionais do curso de Ciências Sociais, notei com base nos meus dezessete anos de vivência naquela Igreja que ela de fato podia ser classificada assim, pois, através da instituição da Escola Bíblica Dominical, ela forma dogmaticamente seus próprios quadros. Além disso, essa instituição proporciona ainda a constituição de grupos regulares, na medida em que os alunos são separados por faixa etária e submetidos a um convívio sistemático que gera uma forte coesão grupal.

Já na Igreja católica – excluindo o universo da Renovação Carismática (RCC) –, apesar de existirem grupos como os de oração, esses não submetem os fiéis a um convívio sistemático, como o “exigido” nas escolas dominicais das Igrejas evangélicas, ou seja, o espaço para o convívio dos fiéis restringe-se à missa.

A partir de então me interessei por investigar as relações entre os modos de organização das duas Igrejas, as diferentes formas de sociabilização a que os fiéis são submetidos em ambas, a conseqüente construção de um *ethos* católico e outro protestante e as diferenças entre suas respectivas *visões de mundo*.

1.2 Metodologia

Graças à ausência de algo similar à escola dominical no universo católico comecei a pensar em uma maneira de comparar os alunos presbiterianos com os fiéis católicos. Queria encontrar um grupo de católicos que se reunisse periodicamente para estudar a própria religião, tal como fazem os presbiterianos. A solução que encontrei foi partir de uma comparação entre dois rituais similares das igrejas, ambos precedidos por cursos preparatórios em que os alunos estudam as doutrinas e os fundamentos de suas respectivas crenças. Refiro-me ao sacramento

católico da Crisma e ao ritual presbiteriano da Pública Profissão de Fé. A função dos cursos preparatórios, nos dois casos, é a de garantir aos fiéis que participam desses rituais a conscientização do significado de professar-se católico ou presbiteriano, as responsabilidades de se assumir publicamente sua identidade religiosa e os compromissos daí decorrentes. Em resumo, os dois rituais são similares por atestarem a maturidade espiritual dos fiéis das duas igrejas.

A escolha dos locais de pesquisa se deu quase como uma imposição. Quando me mudei para o Rio fui morar em Botafogo e soube, pouco tempo depois na Igreja Matriz de São João Batista, da abertura de inscrições para o curso preparatório para a Crisma, o qual acompanhei desde o início. Procurei nas igrejas presbiterianas dos bairros mais próximos e também em outros da zona norte, um curso de catecúmenos que também estivesse tendo início naquela época, mas não encontrei. Em todas elas os pastores estavam esperando que um número “suficiente” de alunos se inscrevessem para que uma turma fosse aberta. Então, procurei por indicação do pastor da igreja presbiteriana de Botafogo, a Primeira Igreja Presbiteriana do Rio, que por ser a maior da cidade mantém um curso de catecúmenos contínuo, e comecei lá minha observação.

A princípio a idéia era comparar os jovens católicos e presbiterianos, pois a Crisma é, já há bastante tempo, recomendada pela igreja católica especialmente aos adolescentes, enquanto a igreja presbiteriana, embora não estabeleça uma idade ótima para que os fiéis professem publicamente sua fé, estabelece que todos aqueles que queiram se tornar membros de uma congregação, sejam eles egressos de outras Igrejas ou mesmo filhos de membros da Igreja presbiteriana, devem passar por esse ritual o que, nesse ultimo caso também ocorre, geralmente, durante a adolescência. Porém, na época em que comecei minha pesquisa de campo, percebi que a diferença de idade entre os alunos dos dois cursos era muito grande, a tal ponto que inviabilizou minha proposta inicial de uma comparação entre adolescentes.

Na Matriz de Botafogo a turma de crismandos contava com dez alunos (6 Mulheres e 4 Homens), todos entre quinze e dezessete anos de idade, a maioria residente nas imediações do bairro, inclusive no Morro Dona Marta. Já a classe de catecúmenos da Catedral Presbiteriana do Rio tinha uma composição bem mais heterogênea. Eram aproximadamente vinte alunos cuja média de idade girava em torno dos trinta anos, mas havia desde alunos idosos (um deles tinha 66 anos), até uns poucos adolescentes de quinze anos aproximadamente. A proporção entre homens e mulheres também era bastante equilibrada, porém uma diferença marcante entre as duas igrejas era o fato da presbiteriana, graças a sua localização mais central, congregar fiéis de várias partes

da cidade. Os quadros abaixo ilustram bem as diferenças entre os alunos do curso católico e os do curso presbiteriano. Gostaria de salientar que os nomes dos alunos são fictícios.

Perfil dos alunos do curso catecumenal católico

Nome	Gênero	Idade	Instrução	Profissão do Pai ou da mãe	Quantas pessoas moram em casa	Onde mora	Colégio particular ou público
Ricardo	Masculino	16 anos	2º grau incompleto	Manobrista	Quatro	Botafogo	Público Estadual
Marcelo	Masculino	16 anos	2º grau incompleto	Chefe de Cozinha	Quatro	Santa Marta	Público Estadual
Camila	Feminino	18 anos	2º grau incompleto	Enfermeira	Três	Humaitá	Público Estadual
Jessica	Feminino	17 anos	2º grau incompleto	Porteiro	Seis	Botafogo	Público Federal
Igor	Masculino	17 anos	2º grau incompleto	Empresário	Três	Botafogo	Público Estadual
João	Masculino	17 anos	2º grau incompleto	Médica	Dois	Botafogo	Particular Católico
Cintia	Feminino	16 anos	2º grau incompleto	Barman	Quatro	Botafogo	Particular
Mateus	Masculino	15 anos	2º grau incompleto	Taxista	Quatro	Rio Comprido	Particular Adventista
Lia	Feminino	16 anos	2º grau incompleto	Bibliotecária	Três	Catumbi	Público Estadual

Perfil dos alunos do curso catecumenal presbiteriano

Nome	Gênero	Idade	Instrução	Profissão	Quantas pessoas moram em casa	Onde Mora
Rosa	Feminino	56 anos	Curso Normal	Professora aposentada	Três	Santa Teresa
Fernanda	Feminino	39 anos	3º grau completo	Professora	Duas	Tijuca
Sandra	Feminino	35 anos	1º grau completo	Doméstica	Quatro	Ladeira do Barroso/Saúde

Ronaldo	Masculino	15 anos	2° grau incompleto	Estudante	Cinco	Tijuca
Antonio	Masculino	35 anos	2° grau incompleto	Almoxarife	Quatro	Ladeira do Barroso/Saúde
Pedro	Masculino	52 anos	3° grau completo	Empresário	Três	Inhaúma
Manuela	Feminino	27 anos	3° grau completo	Advogada	Duas	Tijuca

Pensei então em comparar os alunos católicos com alunos presbiterianos da escola dominical, mas pouco antes de iniciar a pesquisa nesses moldes minha orientadora sugeriu que eu lesse *O Processo Ritual* de Victor Turner. Depois dele li também *Os Ritos de Passagem* de Arnold Van Gennep e decidi mudar os moldes da minha comparação, pois era evidente uma outra semelhança entre os rituais da Crisma e da Pública Profissão de Fé; o fato de ambos admitirem a classificação de *ritos de passagem*.

Por esse conceito Van Gennep buscou traduzir os ritos que se fazem acompanhar de mudanças de lugar, estado ou posição social. Segundo sua teoria todos os ritos de passagem caracterizam-se por três fases: separação, margem e agregação.

A primeira fase diz respeito ao comportamento simbólico que significa o afastamento do indivíduo ou de um grupo, quer de um ponto fixo anterior na estrutura social, quer de um conjunto de condições culturais (um “estado”), ou ainda de ambos. A segunda fase abrange o período de transição marcado pela ambigüidade em que o sujeito ritual passa através de um domínio cultural que tem poucos ou quase nenhum dos atributos do passado ou do estado futuro. Finalmente, na terceira fase consuma-se a passagem e o sujeito ritual, seja ele individual ou coletivo, permanece em um estado relativamente estável mais uma vez. Em virtude disto adquire direitos e deveres perante os outros de tipo claramente definido, esperando-se que se comporte de acordo com certas normas costumeiras e padrões éticos que vinculam os incumbidos de uma posição social num sistema de tais posições. (TURNER, 1974)

Podemos identificar claramente essas três fases, tanto na Crisma quanto na Pública Profissão de Fé. Apresentarei aqui uma descrição concisa dessas fases, bastante semelhantes nos dois casos, a fim de demonstrar a aplicabilidade dessa teoria no estudo desses rituais religiosos.

Nos dois rituais em questão os neófitos são separados do restante da comunidade para assistirem às aulas do curso preparatório que precede a cerimônia religiosa. Esses cursos são exatamente as fases liminares desses rituais, responsáveis por inculcar nos neófitos os valores e crenças fundamentais de suas respectivas religiosidades através do estudo das principais doutrinas de ambas. Finalmente, a fase de agregação em ambos os rituais se realiza em uma cerimônia religiosa que marca a consumação do ritual e a reintegração dos neófitos, agora como fiéis maduros, à comunidade.

Obviamente, existem diferenças bastante consideráveis quando comparamos a Crisma ou a Profissão de Fé com os rituais tribais, sobre os quais tanto Van Gennep quanto Turner se debruçaram, sobretudo no que diz respeito ao conteúdo. No entanto, a forma e a função que cada fase desempenha para a dramatização dos rituais permanecem as mesmas, seja nos rituais tribais ou nos religiosos das sociedades modernas. Acredito ser essa uma razão suficiente para classificarmos a Crisma e a Pública Profissão de Fé como rituais de passagem.

Os instrumentos metodológicos utilizados na elaboração da minha pesquisa etnográfica resultam dos pressupostos e ferramentas acumulados pela prática antropológica ao longo de um século. Neste caso, a pesquisa de campo através de observação participante, principalmente por se tratar de um trabalho marcadamente qualitativo e de alcance micro-sociológico. Foram levadas em conta informações advindas de entrevistas (previamente marcadas ou não) e da própria observação dos locais e das modalidades de relações que neles emergem. Para tal, o registro das informações se deu em caderno de campo e em gravações de áudio objetivando-se o máximo de fidelidade possível na transcrição dos relatos e observações.

Para entender a sociabilidade e educação religiosa de cada Igreja escolhi estudar dois grupos de preparação para rituais homólogos: a Crisma no caso católico e a Pública Profissão de Fé no caso presbiteriano. O grupo católico na Igreja Matriz da Paróquia de Botafogo e o grupo presbiteriano na Primeira Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro, no Centro.

Reconheço que a escolha desses grupos implica uma redução. Estarei observando um tipo de católico e um tipo de presbiteriano e a partir deles tentarei elaborar uma etnografia que não pretende esgotar todas as possibilidades de manifestação dessas religiosidades.

Para a elaboração dessa dissertação a concepção metodológica e o estilo monográfico de Clifford Geertz funcionarão como princípios norteadores. Para Geertz, a noção de realidade é uma construção cultural, uma elaboração que compete exclusivamente às religiões e que está

corporificada nas noções de *ethos* e *visão de mundo*. Essas por sua vez, só podem ser apreendidas a partir da valorização do ponto de vista nativo, revelador de interpretações que apresentam uma dimensão emocional, afetiva, comportamental e cognitiva da própria realidade, entendida por ele como uma forma de vida e não como um sistema abstrato. (BERGER, 1985; GEERTZ 1989). Uma vez que a realidade é o efeito de uma construção cultural e a cultura, enquanto teia de significados, constitui a própria realidade, não há como perceber uma cultura senão a partir de uma outra ou a partir de um segmento dentro dela mesma. O conhecimento é construído sempre a partir de um contraponto, de contrastes específicos, como está exemplificado em *Observando o Islã*. (GEERTZ, 2004). Nesse caso a comparação se dará entre as igrejas católica e presbiteriana a respeito de seus respectivos posicionamentos com relação ao problema do sincretismo religioso.

1.3 **Resumo dos capítulos seguintes**

No capítulo II apresento as diferenças entre as identidades católica e presbiteriana partindo dos critérios para a participação dos fiéis em ambas as igrejas, analiso as diferentes interpretações de católicos e presbiterianos a respeito dos sacramentos, a confissão à reta doutrina protestante e os centros de infalibilidade das duas instituições. Tudo isso com vistas a testar minha hipótese de que essas diferenças organizacionais levam a diferentes modos de socialização e construção identitária dos fiéis e, conseqüentemente, a formação de um *ethos* católico mais aberto e outro protestante mais fechado ao sincretismo religioso. Além disso busco demonstrar a aplicabilidade das dialéticas de reforma e de ruptura detectadas por Rubem Alves (2004) ao meu trabalho, e ainda delimito os limites da definição do protestantismo como a religião da liberdade em comparação com o catolicismo monolítico e autoritário.

A partir da teoria desenvolvida por Van Gennep e continuada por Victor Turner nos capítulos III e IV demonstro como o sacramento da Crisma e o ritual da Pública Profissão de Fé podem ser classificados como rituais de passagem, identifico as três fases características desses rituais e dou maior ênfase à fase de margem, pois como em todos os rituais de iniciação, segundo a classificação de Van Gennep (1978), ou investidura de status, de acordo com Turner (1974), essa fase é a mais dramatizada. Em ambos os rituais sobre os quais me debruço a fase marginal é representada pelos cursos preparatórios, são eles os responsáveis por esclarecerem os alunos a respeito das doutrinas religiosas que pretendem confessar, da identidade e das responsabilidades

que pretendem assumir. Enfim, os cursos decretam o fim da infância social o surgimento da idade adulta.

Finalmente, no capítulo V analiso as entrevistas feitas com os alunos dos dois cursos tentando desvendar as *visões de mundo* de católicos e presbiterianos e comparando-as especialmente com relação ao seu posicionamento frente ao sincretismo religioso.

2 **SER E PRATICAR: OS SACRAMENTOS E AS DIFERENÇAS ENTRE AS IDENTIDADES CATÓLICA E PRESBITERIANA**

Neste capítulo apresentarei algumas características principais a respeito das identidades católica presbiteriana, comparando-as, a fim de compreender a influência das diferenças entre as maneiras de adesão a essas igrejas sobre o posicionamento dos fiéis em relação ao sincretismo religioso.

Segundo Mariz & Machado, no Brasil, o estudo do sincretismo religioso está intimamente ligado à análise da própria noção da identidade nacional brasileira e ao discurso oficial que pretende enfatizar a mistura como uma característica positiva e essencialmente constituinte da identidade brasileira. O sincretismo no caso brasileiro faria parte da cultura nacional graças ao modelo de colonização portuguesa, como salientam por exemplo Gilberto Freyre e Roberto Damatta. (MARIZ ; MACHADO, 1994)

Contrastando com o modelo de colonização portuguesa, temos o modelo inglês que percebia a mistura de maneira e valorizava a crença na identidade exclusiva e pura. Nesse modelo o sincretismo tende a ser visto como uma falha que contamina a verdade e deve, portanto, ser evitado.³

Dessa forma, catolicismo e protestantismo seriam representantes de duas formas distintas de lidar com a diversidade. A primeira valoriza a mistura e a possibilidade de se assumir uma identidade múltipla e a segunda caracteriza-se por uma posição anti-sincrética. Porém, Mariz & Machado procuram desmistificar a tese do sincretismo como característica singular brasileira, enumerando diversos trabalhos em que Weber (1972) já teria identificado a mistura entre crenças e rituais na maior parte das religiões orientais, demonstrando que muito mais do que exceção ela se constitui como uma regra. Singular, seria sim, a identidade religiosa exclusiva e avessa à mistura, que caracterizam, além do pensamento protestante, o catolicismo romano oficial e o modelo colonizador inglês. Essa visão de mundo anti-sincrética está relacionada com a racionalidade moderna, que no plano religioso, implica uma coerência entre as idéias e a ética, uma maior ênfase ao dogma e a percepção da religião como uma escolha individual. (Idem)

³ Idem, p. 27

Uma atitude anti-sincrética adota identidade e visão de mundo baseadas em elementos racionais ou racionalizantes. Argumentos, então, que o sincretismo no sentido de acumulação/justificação de identidades religiosas distintas ou misturas de forma não integrada de elementos diversos de várias visões de mundo e religiões, não é específico da cultura brasileira, mas se relaciona a uma lógica não racional presente nas religiões ritualísticas, que não enfatizam os dogmas nem a escolha individual, nem uma ética universalista. (MARIZ ; MACHADO, 1994, p. 26)

O catolicismo, embora seja uma religião com princípios éticos universalistas, assenta sua identidade em critérios coletivos e rituais. A identidade católica é, de acordo com Boff (1976 apud MARIZ ; MACHADO 1994), sacramental. Por isso, mesmo sendo anti sincrética no plano institucional, a igreja católica não consegue evitar o sincretismo de seus membros. Em oposição a essa identidade sacramental, coletiva e ritualística, temos o protestantismo, uma religião mais racionalizada, que rejeita o sincretismo tanto no nível institucional como no individual. No protestantismo o fiel se define pela crença que possui nos dogmas ou doutrina de sua religião.⁴ Mariz e Machado argumentam que ao contrário das igrejas protestantes onde o fiel perde sua identidade quando abandona a prática religiosa e deixa de ser católico, pois se considera que a identidade obtida através do sacramento do batismo deixaria uma marca indelével.

Na mesma linha, Rubem Alves (2004) afirma que o critério para a participação na igreja católica é místico: a participação nos sacramentos. A unidade dogmática desempenha um papel secundário. No protestantismo, ao contrário, o critério para a participação na igreja não é místico, mas antes intelectual: a confissão da reta doutrina tal como está definida nas confissões de fé e nos catecismos.

A identidade sacramental permite ao membro da igreja “ser” sem professar os mesmos dogmas nem manter as mesmas práticas que a instituição defende ao passo que a adesão intelectual atrela a identidade à prática delimitada pela instituição. A própria organização institucional das igrejas católica e presbiteriana interferem em suas respectivas identidades. A distância entre o membro comum e o quadro ou líder, ou seja, entre leigos e sacerdotes, tende a ser muito maior em uma igreja que enfatize a identidade sacramental do que naquela que preconize a identidade intelectual. Nas primeiras são os rituais presididos pelos sacerdotes que atestam o pertencimento do fiel à igreja enquanto, nas segundas a adesão é fruto de uma decisão individual e racional, a socialização tende a ser mais horizontalizada e a distância entre líderes e os fiéis comuns tende a ser menor.

⁴ Idem, p. 28

Essas definições se encontram cristalizadas em grande parte dos discursos protestantes que criticam a igreja católica por sua estrutura hierárquica, monárquica e com pretensões de infalibilidade, comparando com as igrejas protestantes destacadas como instituições democráticas, abertas e defensoras do livre exame.

Visando investigar a real aplicabilidade dessas idéias, bem como, a formação dos processos identitários nas duas igrejas, apresentarei as interpretações divergentes de católicos e presbiterianos a respeito dos sacramentos. Será que os fiéis consideram indispensável a participação em todos os rituais tidos como sagrados pelas duas igrejas, ou há uma pressão institucional para garantir essa participação? São essas as perguntas que pretendo responder ao longo desse capítulo.

As divergências entre católicos e presbiterianos no tocante aos sacramentos são enormes e vão desde o número de rituais considerados sagrados até diferenças de interpretação dos sacramentos coincidentes nas duas igrejas. Para os católicos são sagrados: o Batismo, a Eucaristia, a Crisma, o Casamento, a Ordenação, a Confissão e a Unção dos Enfermos. Já os presbiterianos, filhos da reforma protestante, consideram sagrados apenas o Batismo e a Eucaristia, pois estes são para eles, os únicos rituais instituídos por Cristo no novo Testamento. Quanto aos outros sacramentos, a igreja presbiteriana ou simplesmente os aboliu (casos da Penitencia, da Unção dos Enfermos e da Confirmação), ou eles acabaram perdendo o status de sagrados, o que significa que também deixaram de ser sacramentos, persistindo como simples instituições legais, e como tais continuam sendo respeitados (são os casos do Casamento e a Ordem).

A seguir analiso cada um dos sacramentos, tanto do ponto de vista formal como do conteúdo teológico, sem perder de vista o meu principal objetivo aqui: o de demonstrar através das diferentes interpretações sobre esses rituais as diferenças organizacionais entre a igreja católica e a presbiteriana.

2.1 Sacramentos de iniciação Batismo

Formalmente, o batismo para católicos e presbiterianos tem muito mais semelhanças do que diferenças: em ambos os rituais usa-se água como elemento material com a justificativa baseada na tradição judaica que a considera como um elemento purificador; ambos respeitam a

forma trinitária (em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo); em ambos são batizadas tanto crianças como adultos e, finalmente, as duas igrejas consideram-no o sacramento pelo qual somos apresentados à comunidade cristã⁵. Graças a essas semelhanças formais a igreja católica reconhece como válido o batismo da igreja presbiteriana e de todas as igrejas protestantes, embora a recíproca não seja verdadeira. Do ponto de vista formal, uma das poucas diferenças entre os dois rituais é a presença de padrinhos na cerimônia católica o que não ocorre na presbiteriana. Já no campo teológico as diferenças são várias. A igreja católica considera o batismo condição necessária para a salvação, pois para ela, esse é único meio capaz de lavar o homem, tanto do pecado original – presente em toda a humanidade desde a desobediência de Adão e Eva –, como dos pecados pessoais e assim infundir nele novamente a graça de ser considerado filho de Deus e membro do corpo de Cristo.

Embora admita casos extraordinários⁶ em que a graça batismal não se dê pela via sacramental ordinária, a igreja católica se considera a única herdeira da tradição apostólica e, conseqüentemente detentora da totalidade dos meios de salvação dados por Cristo. É assim, na qualidade de legítima igreja – entendida aqui como corpo de Cristo – que a igreja católica defende que *“fora dela não há salvação”*, *“pois é da vontade do Pai que todos pertençam à Igreja de Cristo”* (igreja católica). Não obstante, também é verdade, que para os católicos a salvação é universal, isto é, eles crêem que Deus deseja a salvação de todos. Por isso, para que a não pertença à igreja católica seja obstáculo à salvação de alguém, é preciso que tal pessoa se obstine em não aderir a ela sabendo que está agindo contra a vontade de Deus, se não estiver convencida disso, isso não lhe será um impedimento para a salvação. Portanto, isso significa que mesmo aqueles que não têm comunhão com a igreja católica (não cristãos) como os que a tem parcialmente (cristãos de outras denominações religiosas), quando se salvam é por Cristo e na igreja em que se salvam, seja em razão daquela comunhão parcial com a igreja católica (dada pelo sacramento do Batismo), seja em razão das várias formas “extraordinárias” do Batismo.

⁵ Nesse sentido, segundo a classificação dos rituais de Van Gennep o batismo pode ser considerado um ritual de agregação.

⁶ Existem para os católicos além do ritual propriamente dito, outras formas de batismo, a saber: o Batismo de condição: aquele em que o ritual tenha que ser feito com urgência como, por exemplo, numa guerra ou num parto complicado, em que a mãe ou o bebê corra risco de morte. Nesses casos especiais Roma admite como válido o Batismo ministrado por qualquer pessoa, desde que seja usada água e respeitada a forma trinitária.

Outro caso excepcional diz respeito ao Batismo de sangue, também chamado de Batismo dos mártires, em que alguém, embora não batizado, dá testemunho de Cristo à custo da própria vida. Há ainda o Batismo de desejo explícito, aquele em que alguém que deseja ser batizado e morre antes disso recebe de Cristo a graça batismal. E finalmente o batismo de desejo implícito, aquele em que alguém mesmo desconhecendo o batismo, vive de tal maneira que se soubesse o que ele significa, certamente o pediria. Nesse caso a pessoa recebe de Cristo também de maneira misteriosa a graça batismal. (Essas informações me foram enviadas pelo padre da paróquia de Botafogo por email em 10 nov. 2007)

Para os presbiterianos o Batismo é um sacramento instituído por Cristo no novo Testamento, um sinal e um selo – mas não uma marca indelével como para os católicos, por isso a igreja presbiteriana batiza os fiéis conversos mesmo que esses já tenham recebido o sacramento em outra igreja⁷ – que atestam a união entre Ele e o fiel e ainda, um meio infusor de graça, assim como para os católicos. Mas diferente da igreja católica, a presbiteriana não o considera como uma condição necessária para a salvação, ou seja, um indivíduo que não tenha sido batizado pode ser salvo, pois não é o batismo que salva e sim a fé. Segundo a confissão de Westminster, o principal texto que embasa teologicamente essa posição está No capítulo dezesseis do evangelho de Marcos. “Quem crer e for batizado será salvo, quem não crer será condenado”. Ora, é bastante razoável concluir então que, para os presbiterianos não é o batismo, e sim a fé, a principal condição soteriológica. Isto significa que o indivíduo pode sim ser salvo mesmo que não tenha sido batizado na igreja.⁸ Não obstante essa aparente amplidão para além dos limites institucionais, a soteriologia protestante é muito mais restritiva do que a católica. Ao colocar a fé como a principal condição para a salvação da alma humana, Calvino a restringiu aos limites do cristianismo, pois o objeto dessa fé deve ser a obra redentora de Jesus Cristo na cruz. Além disso, ele definiu claramente a fé como conhecimento e por oposição rechaçou a fé implícita como ignorância.

Os escolásticos não somente roubaram da fé a sua força por negligenciar fazer de Cristo seu objeto apropriado, conforme eu já disse; eles inventaram, também, a noção de uma “fé implícita” dando este nome gracioso à mais grotesca ignorância. Assim, impuseram sobre o povo comum uma ilusão muito ruínosa; ou, para falar mais correta e claramente, mediante esta invenção não apenas enterraram a fé verdadeira, como também a destruíram totalmente. O que? É fé estar sem entendimento, desde que você se submeta o seu juízo à igreja? Pelo contrário, a fé não consiste na ignorância, mas sim no conhecimento de Deus e de sua vontade. (CALVINO, 1984, p. 209)

E isso não é tudo. Calvino ainda levou mais longe a tese luterana da *Justitia passiva* ao pregar a doutrina da eleição, segundo a qual, Deus predestinou, desde o principio dos tempos, os

⁷De acordo com a igreja católica o batismo infunde no fiel não apenas uma graça sobrenatural, mas ainda uma marca indestrutível, donde se conclui que o sacramento nunca possa ser repetido. A marca se distingue da graça porque a graça pode ser perdida com o pecado mortal, o que não acontece com a marca, que é um substrato ontológico da graça, algo a que a graça sempre pode se juntar. (informação dada pelo padre entrevistado).

⁸Embora também a igreja católica admita a possibilidade de uma pessoa se salvar mesmo sem ter recebido o batismo, há uma clara distinção entre isso e a doutrina da salvação pela fé, aceita pelos presbiterianos. Na primeira tese a graça da salvação é possível a todos, mesmo os não cristãos, pois que a salvação é universal. Já no segundo caso a salvação só é possível pela fé na missão redentora de Jesus Cristo, ou seja, a conversão ao cristianismo é uma condição necessária para a salvação, mesmo sem que seja confirmada pelo sacramento do batismo. Para esclarecer melhor: para o católico, segundo o padre entrevistado, um judeu que viva de acordo com o amor de Cristo pode ser salvo mesmo sem ter fé em Cristo, já na igreja presbiteriana, ao menos na versão da Igreja Presbiteriana do Brasil, esse judeu não se salvaria.

seus eleitos para a salvação e os não eleitos para a perdição. Portanto, os presbiterianos acreditam que a salvação não é universal, mas, exclusivamente para os eleitos.

Não obstante Deus queira ser conhecido por todos, há uma desigual sensibilidade dos homens ao oferecimento do Espírito Santo – única forma verdadeira de conhecê-LO. Foi a partir desse princípio que Calvino formulou sua doutrina da predestinação.

Embora o Evangelho se destine a todos os homens, observa-se com efeito, que não é de todos recebido. Verdade é que a Palavra do Evangelho convoca a todos à participação de Cristo; muitos, porém, cegados e endurecidos pela incredulidade, desprezam essa graça de santa singularidade. Pois assim é, deve-se consignar que Deus não age da mesma forma para com todos. Ante diferença que tal deve-se considerar necessariamente o grande segredo do conselho de Deus, pois que a semente da palavra de Deus lança raízes e produz frutos somente naqueles a quem, por Sua eleição eterna, o Senhor destinou para filhos Seus e herdeiros do Reino Celestial. A todos os demais, reprovados pelo mesmo conselho de Deus já antes da criação do mundo, a clara e evidente pregação, em verdade, outra coisa não pode ser, senão odor de morte para a morte. Ora, porque o Senhor usa de misericórdia para com uns e exerce o rigor de Seu juízo para com outros, impõe-se-nos deixar a razão só dEle ser conhecida, de nós porém, a todos oculta e não sem muito boa razão. (BIÉLER, 1990, p. 278)

Isso não significa que os presbiterianos sejam os únicos eleitos. Em alguns sermões enfatiza-se que mesmo entre eles é possível que haja aqueles que não foram previamente escolhidos, pois se não é o batismo também não é a igreja que salva e sim, única e tão somente, a vontade de Deus. Essa posição realça a fé cristã como uma livre escolha individual e coloca como objeto central da salvação o homem e não a comunidade.

Percebe-se, portanto, que apesar das duas igrejas admitirem a possibilidade de salvação fora de suas dimensões institucionais, a igreja católica quando o faz, tenta manipular esses casos “extraordinários” associando-os também a ela e ao sacramento do batismo ministrado por ela.

Todo homem que, desconhecendo o Evangelho de Cristo e a sua Igreja, procura a verdade e pratica a vontade de Deus segundo o seu conhecimento dela, pode ser salvo. Pode-se supor que tais pessoas teriam desejado explicitamente o batismo se tivessem tido conhecimento da necessidade dele. (Catecismo da Igreja Católica, 1993, p. 276)

Já a igreja presbiteriana, ao enfatizar a salvação como “um favor imerecido de Deus para o homem” desatrela-a, em parte, da prática sacramental do batismo e responsabiliza apenas a Deus pela salvação ou condenação individual.

Eucaristia

No que concerne à Eucaristia, a polêmica entre católicos e presbiterianos gira em torno de como se dá a presença real de Cristo no momento da comunhão. Os católicos crêem na transubstanciação, ou seja, na transformação do pão e do vinho no corpo e no sangue de Cristo na hora da celebração eucarística, enquanto os presbiterianos crêem na consubstanciação, segundo a qual, os elementos do pão e do vinho simbolizam o corpo e o sangue de Cristo. Nesse caso, a presença de Cristo na Eucaristia não está nos elementos, mas no próprio comungante, em espírito.

Os católicos criticam a doutrina da consubstanciação afirmando que ela não é suficiente para que haja uma real comunhão entre o fiel e Deus, pois o tratamento dos elementos unicamente como símbolos os tornam ineficazes como alimento espiritual. Para eles, tratar o pão e o vinho, não como símbolos, mas como sinal da presença real de Cristo na ceia permite uma constante atualização do aspecto essencial do Seu sacrifício, a oferta de si mesmo em nosso favor. Como me explicou certa vez o padre Sérgio, os católicos crêem que “esse aspecto é impossível de ser captado se os elementos forem tratados simbolicamente, pois ele não cessou na cruz, mas perdura por toda a eternidade e se faz presente sobre o altar na aparência do pão e do vinho”.

A principal crítica empreendida, não só pelos presbiterianos, mas por todos os fiéis reformados, à Eucaristia católica é a de que a celebração desse ritual seguindo essa praxe consiste em uma reiteração do único, irrepitível e definitivo sacrifício de Cristo. Católicos e protestantes divergem ainda quanto ao significado deste sacramento, os primeiros consideram-no como uma repetição do sacrifício ou da oferta de Cristo em nosso favor, enquanto os filhos da reforma consideram-no como “uma comemoração daquele único sacrifício que Ele fez de si mesmo na cruz, uma só vez, e por meio dele uma oblação de todo o louvor a Deus”.

Formalmente, as duas comunhões também são bastante distintas. Entre os presbiterianos todos os membros professos, ou seja, que tenham passado pelo ritual da Pública Profissão de Fé, nesta ou em outra igreja evangélica considerada por ela como idônea, recebem primeiro um pequeno pedaço de pão, comem e em seguida recebem um pequeno cálice de vinho ou suco de uva e bebem. Entre os católicos todos os fiéis que tenham passado pelo ritual da Primeira Comunhão podem participar da Eucaristia. Porém, somente o ministro da celebração eucarística toma o vinho, os demais fiéis recebem apenas a hóstia. Quanto a isso os presbiterianos objetam

que “a negação do cálice ao povo torna a Eucaristia católica incompleta, pois contraria o sacramento como fora instituído por Cristo”, que ordena: ‘Bebei dele todos’”.⁹

No aspecto teológico os presbiterianos se opõem à doutrina da transubstanciação ao afirmarem que

A mudança da substância do pão e do vinho na substância do corpo e do sangue de Cristo, mediante a consagração de um sacerdote ou por qualquer outro meio, é contrária, não só às Escrituras, mas também ao senso comum e à razão, destrói a natureza do sacramento e tem sido a causa de muitas superstições e até de crassa Idolatria. (*Confissão de Westminster* capítulo XXIX, parágrafo VI)¹⁰

Crisma

A Crisma, último dos sacramentos de iniciação da igreja católica não encontra equivalente na igreja presbiteriana, pois esta não a considera como um ritual ordenado por Cristo. Os católicos, no entanto, crêem que através deste sacramento os fiéis confirmam seu cristianismo e são ungidos com o óleo perfumado, também de nome “crisma”, consagrado pelo bispo e destinado a simbolizar um batismo pelo Espírito Santo, assim como aquele ministrado pelos apóstolos em Pentecostes. “Pela confirmação, os cristãos, isto é, os que são ungidos, participam mais intensamente da missão de Jesus e da plenitude do Espírito Santo, de que Jesus é cumulado, afim de que toda a vida deles exale ‘o bom odor de Cristo’”. Assim, para igreja católica, se o Batismo é o sacramento de infusão do Espírito Santo a Crisma é o sacramento da maturidade da fé cristã e da efusão desse mesmo Espírito. (*Catecismo da Igreja Católica*, 1993, p. 364)

Um dado importante é a crença católica de que o óleo consagrado e a benção do bispo sejam capazes de irromper os dons espirituais nos fiéis que passam por esse ritual. O que corrobora com a tese da identidade sacramental católica. (SANCHIS, 2001)

No Brasil o sacramento da crisma é dado geralmente aos adolescentes, mas essa convenção exige uma explicação histórica. Por volta do século IV a prática do Batismo de crianças já era uma realidade consolidada, visto que aos adultos se ministravam de uma só vez os três primeiros sacramentos, quando se introduziu o uso do Batismo das crianças a igreja não viu empecilhos em adotar o mesmo procedimento.

⁹ BÍBLIA. N.T. Mateus. Português. Bíblia Sagrada. 4. ed. São Paulo: Ed. Canção Nova, 2006. Cap 26

¹⁰ A versão da Confissão de Westminster citada nessa dissertação foi retirada do portal da Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB) na internet Disponível em: <<http://www.ipb.org.br>> Acesso em: 16 março de 2009.

Além do que ela possui em comum com os sacramentos, a Crisma tem de próprio que aperfeiçoa a graça do Batismo. Aqueles de fato, que se tornaram cristãos no Batismo, são semelhantes a crianças recém-nascidas, tenras e delicadas. Com o sacramento da Crisma tornam-se mais robustos contra todo possível assalto da carne, do mundo e do demônio. A alma é, então, por ele fortalecida e confirmada na fé, pronta para confessar e glorificar o nome de Nosso Senhor Jesus Cristo: daí sem dúvida, o nome de Confirmação dado ao sacramento. (BATMANN, 1962)

Ainda hoje nas igrejas cristãs orientais (Gregas e Russas) administra-se a Crisma logo depois do Batismo, pois essas igrejas optaram por manter a unidade dos sacramentos de iniciação. Já na praxe latina fixaram-se mais tarde diversas idades respeitando o critério do uso da razão – primeiramente estabelecido entre dez e doze anos e, mais tarde, já em 1910, fixado por Pio X em sete anos de idade, tanto para a Crisma como para a primeira Eucaristia.

No ocidente a igreja romana, ancorada mais uma vez na prática dos apóstolos no dia de Pentecostes, em vez da unidade dos sacramentos, privilegiou a reserva da celebração da Crisma exclusivamente aos bispos tanto que, antigamente, estes aproveitavam eventuais visitas às paróquias para crismar e ministrar a primeira Eucaristia às crianças que tivessem idade para tal.

Mais tarde, a partir da revisão feita no Código de Direito Canônico, obedecendo aos fundamentos acordados no Concílio Vaticano II, os cardeais deixaram à livre escolha dos bispos e padres a definição da ordem cronológica dos sacramentos da Crisma e da Eucaristia, desde que, obedecido fosse o critério da idade da razão. A partir de então, em alguns países convencionou-se separá-los. No Brasil, como a festa da primeira Eucaristia para as crianças já estava bastante arraigada no catolicismo popular, os bispos optaram por retardar a administração da Crisma e instituíram-na em torno dos quinze anos de idade, para que as crianças que tivessem obtido a primeira Comunhão voltassem mais tarde à igreja para receberem a Crisma. Isso, mesmo admitindo como o fez o padre Sérgio em uma entrevista informal, que, em ordem de importância, a Eucaristia excede a Crisma e portanto, seria mais lógico que fosse administrada não antes, mas depois dela. Nota-se aqui, claramente, uma tentativa de tentar diminuir a evasão de fiéis, que se dá, principalmente nos anos da juventude. Reforça-se também a tese da identidade sacramental católica, uma vez que “obriga” o fiel, que queira confirmar seu batismo, a participar desse sacramento, esse novo batismo celebrado pelo bispo. (BOFF, 1976; MARIZ ; MACHADO, 1994; SANCHIS, 2001)

No Brasil, algumas paróquias que exigem que os fiéis interessados em se casar na igreja tenham completado sua iniciação cristã, ou seja, tenham passado pelos rituais do Batismo, da primeira Eucaristia e da Crisma. Caso não estejam em dia com pelo menos um desses

sacramentos, os noivos são submetidos a um curso catecumenal e recebem os sacramentos que não receberam no devido tempo. Só então, o padre consente em realizar a cerimônia. Em geral, quando ocorre esse tipo de situação, o mais comum é que o sacramento da crisma esteja “faltando”, afinal, o batismo e a primeira eucaristia são ministrados em crianças e a decisão de participar deles é quase que exclusivamente familiar. O mesmo não acontece com a Crisma, geralmente, dada aos adolescentes, indivíduos capazes de escolher, ou pelo menos discutir com seus familiares, a participação ou não nesse ritual.

Muito embora a Pública Profissão de Fé possa ser entendida como uma confirmação da aliança estabelecida no Batismo entre Deus e o fiel, ela não é considerada como um sacramento pela igreja presbiteriana. Nesse ritual o fiel apenas confirma estar ciente da confissão de fé que pretende seguir e do compromisso que está disposto a assumir com Deus e com a igreja. Nesse sentido, esse ritual serve como porta de entrada para a comunidade e também atesta a maturidade espiritual do fiel. Por conta disso, ele tem uma estreita relação com o significado do sacramento da Crisma para a igreja católica.

Porém, há também diferenças marcantes entre um rito e outro. No caso presbiteriano e também de algumas outras igrejas protestantes históricas, a Profissão de fé é tratada como um verdadeiro rito de passagem, uma vez que, somente após terem passado por ela é que os fiéis são aceitos como membros efetivos da igreja e podem participar da Santa Ceia (Eucaristia). Por esse ângulo a Profissão de fé se assemelha ao que representa a primeira Eucaristia na igreja católica, com a diferença marcante de ser vedada a possibilidade de crianças dela participarem. Geralmente, seu público alvo preferencial são jovens, adultos ou até mesmo idosos que, tendo sido batizados na igreja ou sendo egressos de outras religiões, desejam se tornar membros da igreja.

Nota-se nesse caso também uma certa pressão comunitária para que o indivíduo se torne logo membro da igreja. Essa pressão se expressa por meio da negação da comunhão ao visitante, além das demais restrições à participação nas diversas atividades das sociedades internas da igreja¹¹ e nos processos decisórios da comunidade. A pertença do visitante à comunidade é parcial, somente após sua decisão de fazer sua pública profissão de fé e passar por este ritual é que ele se torna membro efetivo da igreja.

¹¹ Dentre as sociedades internas da igreja presbiteriana podemos citar a SAF (Sociedade Auxiliadora Feminina, a UPH (União Presbiteriana dos Homens e a UMP (União da Mocidade Presbiteriana). Todas elas desempenham trabalhos assistenciais e educacionais fora da igreja.

2.2 Sacramentos de serviço ordem

As diferenças entre ordenação dos ministros ou sacerdotes nas duas igrejas são bastante úteis para discutirmos as diferentes formas de governo adotadas por elas. Na visão católica o sacramento da Ordem compõe-se de três graus distintos e hierarquicamente dispostos; o episcopado, o presbiterado e o diaconato.

O episcopado é o mais alto grau sacerdotal nessa hierarquia, ele é composto pelos bispos, considerados sucessores dos apóstolos e, portanto, responsáveis pelo pastoreio da igreja particular que lhe foi confiada, e ainda da igreja católica como um todo, ou seja, da instituição. Por essa razão, essa ordem é exercida de forma colegial e para a legítima ordenação de um bispo é necessária a intervenção do chefe desse colégio apostólico, o Papa, ele mesmo o bispo de Roma.

No governo episcopal, os bispos em conjunto discutem e decidem os rumos da instituição sempre com o consentimento ou a presença do papa, sem os quais o colégio dos bispos não tem poder algum, pois o sucessor de Pedro é o fundamento visível da unidade da igreja e por conta disso, goza de poder supremo dentro dela.

Essa forma de governo está presente em todas as esferas políticas da igreja desde o colégio cardinalício, o senado do Papa, composto pelos cardeais – bispos especialmente nomeados pelo chefe da igreja para auxiliá-lo em seu governo, sendo ainda responsáveis pela eleição do Papa –, passando pelo sínodo dos bispos – reuniões compostas, predominantemente, por bispos convocados para tratar de questões urgentes da igreja católica em determinada região ou país, até o presbitério que nada mais é do que o conjunto de padres chefiados por um bispo de determinada diocese.

O presbiterado é composto pelos padres, considerados sucessores daqueles sacerdotes aos quais os apóstolos transmitiram o dever de pastorear as igrejas particulares que iam sendo criadas. Dessa forma, o ministério lhes foi confiado em grau subordinado para que colaborassem com a ordem episcopal.

Solícitos cooperadores da ordem episcopal, seu auxílio e instrumento, chamados para servir o povo de Deus, os sacerdotes formam com seu Bispo um único presbitério, empenhados, porém, em diversos ofícios. Em cada comunidade local de fiéis tornam presente de certo modo o bispo, ao qual se associam com espírito fiel e magnânimo. Tomam como suas as funções e a solicitude do Bispo e exercem a cura pastoral diária. Os presbíteros só podem exercer seu ministério na dependência do Bispo e em comunhão com ele. A promessa de obediência que fazem ao Bispo no momento da ordenação e o ósculo da paz do Bispo no fim da liturgia da ordenação significam que

o bispo os considera como seus colaboradores, filhos, irmãos e amigos, e em troca eles lhe devem amor e obediência. (*Catecismo da Igreja Católica*, 1993, 429)

No entanto, apesar dessa subordinação ou mesmo em função dela, em termos de dignidade sacerdotal bispos e presbíteros estão em pé de igualdade, ambos têm a missão de pregar o evangelho, apascentar os fiéis e celebrar o culto divino, sendo a distinção entre eles mais em função do poder político do que do poder religioso.

No grau inferior da hierarquia encontram-se os diáconos, consagrados não para o sacerdócio, mas para o auxílio de bispos e padres na administração de paróquias e dioceses. Cabe aos diáconos, entre outras coisas, assistir aos bispos e aos padres na celebração dos sacramentos, sobretudo na Eucaristia, distribuindo a comunhão, no matrimônio, presidindo e abençoando a cerimônia, além de poderem pregar o Evangelho e dedicar-se aos serviços da caridade.

Assim como na igreja católica, na presbiteriana há diáconos também encarregados de auxiliarem os pastores e presbíteros na administração da igreja, entretanto, os títulos de pastor, presbítero e diácono não correspondem à hierarquia, mas somente a diferentes funções dentro da igreja. Essa negação da hierarquia não se restringe somente à direção, mas vale para toda a comunidade.

Segundo a eclesiologia calvinista é de fundamental importância que se elimine a separação entre “clero” e “laicato”, pois esses termos denotam uma divisão no corpo de Cristo. Pelo Batismo todos os cristãos são “clero” e participam do sacerdócio de Cristo. Nesse sentido, “leigos” e “sacerdotes” são iguais. Em suma, é isso que diz a doutrina do sacerdócio universal dos crentes. No entanto, isso não significa que não haja diferenças entre o ministério do pastor e o sacerdócio geral da comunidade, mas somente se nega a existência de um estamento espiritual que torne alguns cristãos mais importantes do que outros. (WEBER, 2004)

Cabe ao pastor orientar e supervisionar a liturgia da palavra, servir à comunidade e ministrar os sacramentos instituídos por Cristo¹² (Batismo e Eucaristia). Portanto, o específico da pessoa ordenada para o ministério só está no momento do exercício do mesmo. O ministro não tem um caráter indelével, não é diferente dos outros fiéis em dignidade sacerdotal, por isso a

¹² Para se tornar pastor da igreja presbiteriana é necessário que o fiel comunique ao conselho da igreja a sua vocação (o chamado de Deus), faça um vestibular unificado para ingressar em um dos 8 seminários presbiterianos do Brasil e cumpra os quatro anos do bacharelado em teologia. Depois disso ele ainda precisa ser regularmente eleito (pela igreja que pode aceitar ou negar a indicação de um pastor pelo presbitério), nomeado e instalado.

ordenação na igreja presbiteriana não é um sacramento, mas tão somente um rito, uma ação eclesial na qual o pastor é empossado.¹³

Além disso, outra diferença fundamental em relação à ordenação dos ministros nas duas igrejas diz respeito à concepção teológica do papel dos líderes religiosos. Enquanto na igreja católica bispos e padres são considerados sacerdotes, pois oferecem o sacrifício eucarístico aos fiéis, na igreja presbiteriana, graças a uma concepção diferente em relação à Eucaristia, o pastor não é considerado sacerdote, pois ele não oferece um sacrifício no sacramento eucarístico, uma vez que a igreja considera como perfeito e irrepetível o sacrifício de Jesus Cristo.

Quanto ao governo eclesiástico os presbiterianos são fiéis a João Calvino. Organizam-se a partir da relativa autonomia da congregação local, num sistema federativo e piramidal de concílios. Cada congregação possui um conselho de presbíteros “leigos” eleitos por ela e, geralmente, presidido pelo pastor. Um grupo de congregações locais forma um presbitério; um grupo de presbitérios forma um sínodo, e todos os presbitérios unidos formam o supremo concílio. Todos esses órgãos possuem diretorias compostas e eleitas de tempos em tempos por diáconos, presbíteros e pastores e são as instâncias de poder político da igreja. (MAFRA, 2000)

Por conta dessa autonomia congregacional os presbiterianos se encontram mais próximos da categoria weberiana de *congregação*. Por sua vez, a paróquia católica está mais afastada dessa mesma categoria, pois trata-se de “um puro distrito administrativo que delimita as competências dos sacerdotes”, e também dos leigos. (WEBER, 2004)

Casamento

O Casamento na visão da igreja católica é uma das formas de exercício do serviço dos fiéis à Cristo, assim como a Ordem corresponde ao serviço dos sacerdotes o casamento é o sacramento de serviço dos leigos.

Essa instituição, embora, tenha um lado humano e varie conforme as diferentes culturas e estruturas sociais, possui um lado divino, qual seja, o fato de Deus ter criado o homem e a mulher para o auxílio mútuo e o amor; amor abençoado por Ele e destinado a ser fecundo. Daí a ordem: “Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a face da terra e submetei-a”.¹⁴ (*Catecismo da Igreja Católica* 1993, p. 439)

¹³ A ordenação deve ocorrer em um culto público em que, além da igreja, o presbitério também deve estar representado.

¹⁴ BÍBLIA. A.T. Gênesis. Português. Bíblia Sagrada. 4. ed. São Paulo: Ed. Canção Nova, 2006. Cap. 1

Teologicamente, a aliança nupcial é como uma analogia da aliança entre Deus e Israel e também da nova e eterna aliança, a qual Cristo, ao entregar sua vida estendeu a toda a humanidade, preparando assim “as núpcias do Cordeiro”.¹⁵ Donde deriva sua indissolubilidade, pois como Deus é fiel em suas promessas também a aliança por casamento não pode ser desfeita, portanto, “o que Deus uniu o homem não separe”.¹⁶ Palavras ditas por Jesus para revisar a lei de Moisés que considerava lícito ao homem divorciar-se de sua mulher em casos de adultério.

A igreja presbiteriana por seu turno, não considera o casamento um sacramento, mas uma ordenança de Deus, destinada a firmar o mútuo auxílio entre o homem e a mulher e a garantir a propagação da raça humana e, conseqüentemente, da igreja de Cristo, por isso esse ritual deve ser profundamente respeitado pelos fiéis. A igreja presbiteriana não considera pecado ser casado apenas no civil, nesse caso o fiel não é excluído da santa ceia, mas estimula o ritual na igreja por considerá-lo uma canal de bênçãos.

Assim como os católicos, os presbiterianos (brasileiros)¹⁷ não aprovam o casamento entre indivíduos do mesmo sexo ou o casamento consanguíneo e exigem a existência do consentimento ajuizado de ambas as partes para a sua validade. Em comum com relação ao casamento as duas igrejas têm ainda o fato de desaconselharem a união em que haja disparidades de culto, ou seja, casamentos entre cristãos e não cristãos e os chamados casamentos mistos, aqueles entre cristãos de diferentes confissões.

A igreja católica, num e noutra caso argumenta que

Nos casamentos com disparidade de culto, o cônjuge católico tem uma missão particular: “Pois o marido não-cristão é santificado pela esposa, e a esposa não cristã é santificada pelo marido cristão”¹⁸. Será uma grande alegria para o cônjuge cristão e para toda a Igreja se esta “santificação” levar o cônjuge à livre conversão à fé cristã. (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, 1993, p. 447)

Já no caso de casamentos mistos, para os católicos

A diferença de confissão entre os cônjuges não constitui obstáculo insuperável para o casamento, desde que consigam por em comum o que cada um deles recebeu na sua comunidade, e aprender

¹⁵ BÍBLIA. N.T. Apocalipse . Português. Bíblia Sagrada. 4. ed. São Paulo: Ed. Canção Nova, 2006. Cap. 19

¹⁶ BÍBLIA. N.T. Mateus. Português. Bíblia Sagrada. 4. ed. São Paulo: Ed. Canção Nova, 2006. Cap. 19

¹⁷ Uma das igrejas presbiterianas dos Estados Unidos aprova o casamento entre homossexuais.

¹⁸ BÍBLIA. N.T. 1 Coríntios. Português. Bíblia Sagrada. 4. ed. São Paulo: Ed. Canção Nova, 2006. Cap. 7

um com o outro o modo de viver sua fidelidade a Cristo. Mas nem por isso devem ser subestimadas as dificuldades dos casamentos mistos. Elas se devem ao fato de que a separação dos cristãos é uma questão ainda não resolvida. Os esposos correm o risco de sentir o drama da desunião dos cristãos no seio do próprio lar. A disparidade de culto pode agravar ainda mais essas dificuldades. As divergências concernentes à fé, à própria concepção do casamento como também mentalidades religiosas diferentes, podem constituir uma fonte de tensões no casamento, principalmente no que tange à educação dos filhos. Uma tentação pode então apresentar-se: a indiferença religiosa.

Conforme o direito em vigor na Igreja Latina, um casamento misto exige, para sua liceidade, a permissão expressa da autoridade eclesiástica para a validade do casamento. Essa permissão supõe que as duas partes não excluam os fins e as propriedades do casamento, como também as obrigações contraídas pela parte católica no que diz respeito ao Batismo e à educação dos filhos na Igreja católica.¹⁹

Os presbiterianos por sua vez afirmam para ambos os casos que

É dever dos cristãos casar somente no Senhor; portanto, os que professam a verdadeira religião reformada não devem casar-se com infiéis, papistas ou outros idólatras; nem devem os piedosos prender-se desigualmente pelo jugo do casamento aos que são notoriamente ímpios em suas vidas ou que mantêm heresias perniciosas. (*Confissão de Westminster capítulo XXIV parágrafo III*)²⁰

Na prática, porém, essa regra não é rigorosamente cumprida e casamentos mistos e com disparidades de culto acontecem constantemente, bastando para isso que o pastor consinta em fazê-lo.

Uma diferença curiosa entre o casamento para os católicos e para os presbiterianos é que esses últimos aceitam o divórcio “em casos de adultério ou de uma deserção tão obstinada que não possa ser remediada nem pela igreja nem pelo magistrado civil”, sendo necessário, no entanto, haver um processo público e regular, para não deixar ao arbítrio das partes a decisão sobre seu próprio caso. O fato de o casamento poder ser desfeito para igreja presbiteriana e o mesmo não acontecer na igreja católica decorre da diferença fundamental de que para uns ele não é um ritual sagrado e para outros sim.

2.3 Sacramentos de cura

Penitência

¹⁹ *Idem*

²⁰ Disponível em: <<http://www.ipb.org.br>> Acesso em: 16 março de 2009.

Segundo a igreja católica, mesmo após o Batismo – sacramento pelo qual os pecados são lavados e perdoados – permanecem nos indivíduos as fraquezas de caráter que podem conduzi-los novamente ao pecado e a um conseqüente prejuízo no seu relacionamento com Deus. Uma vez abalada essa relação, a certeza da salvação, que existia logo após o batismo, se esvai. Por essa razão existe entre os sete sacramentos católicos, um destinado, exclusivamente, a promover uma reconciliação entre o fiel e Deus mediante o perdão dos pecados cometidos após o batismo, mas para tanto, algumas condições precisam ser satisfeitas.

A primeira, e mais importante dessas condições, diz respeito ao arrependimento sincero do pecador, que deve se basear numa contrição perfeita de seu coração; a segunda condição é a disposição em confessar seu pecado a um sacerdote que, em nome de Deus tem o poder de perdoá-lo. A terceira, e ultima, condição é a aceitação por parte do pecador das penas impostas pelo sacerdote. Essas penas são de duas naturezas e variam conforme o pecado que também pode ser classificado de duas maneiras.

Quanto aos pecados eles podem ser mortais ou veniais. Para que um pecado seja classificado como mortal pela igreja ele deve apresentar três condições: matéria grave – a matéria diz respeito a qualquer forma de pecado, seja ela, ação, omissão, palavra ou pensamento, e a gravidade é medida pela importância da transgressão que, em geral, está relacionada a uma ofensa a pelo menos um dos mandamentos do decálogo –, plena consciência de estar pecando e, finalmente, plena deliberação em fazê-lo. Os pecados mortais são assim chamados, porque retiram da alma humana a graça divina infundida pelo sacramento do batismo, tanto que, alguém que morre tendo um pecado mortal não perdoado não obtém a salvação e a única maneira de reaver essa graça é através da penitencia sacramental – um dos cinco mandamentos da igreja católica diz que os fiéis devem confessar os seus pecados mortais pelo menos uma vez por ano. Já os pecados que não possuem simultaneamente essas três condições são chamados de veniais. Embora seja “útil e aconselhável” que passem pelo sacramento da penitência, essa não é uma condição necessária ao seu perdão.

A dualidade das penitencias deriva da dupla conseqüência que os pecados produzem na vida dos indivíduos, a saber, a culpa e a desordem. A primeira é perdoada mediante a conscientização, o arrependimento, a confissão e o rearranjo que o fiel deve promover em seu íntimo com vistas a não repetir o mesmo erro. Contudo, o perdão não cancela a desordem social e psicológica que o pecado produz, para que ela seja corrigida são necessárias penas temporais,

penitências voluntárias – aqui, não no sentido sacramental, mas acético – como o jejum, a oração e a esmola.

Essas penas temporais podem ser “perdoadas”, total ou parcialmente, pela igreja católica, que, em virtude do poder de ligar e desligar na terra e no céu e na qualidade de dispensadora dos bens espirituais derivados da obra redentora de Jesus Cristo, concede indulgências aos fiéis vivos e mortos.

A indulgência se obtém pela Igreja que, em virtude do poder de ligar e desligar que Cristo Jesus lhe concedeu, intervém em favor do cristão, abrindo-lhe o tesouro dos méritos de Cristo e dos santos para obter do Pai das misericórdias a remissão das penas temporais devidas aos seus pecados. Assim a Igreja não só vem em auxílio do cristão, mas também o incita a obras de piedade, de penitência e de caridade. Uma vez que os fiéis defuntos em vias de purificação também são membros da mesma comunhão dos santos, podemos ajudá-los obtendo para eles indulgências, para a libertação das penas temporais devidas por seus pecados. (*Catecismo da Igreja Católica, 1993, p. 408*)

A indulgência é a remissão, diante de Deus, da pena temporal devida pelos pecados já perdoados quanto à culpa. Em casos assim, os católicos acreditam que a igreja pode exigir certas condições para auxiliar tanto a vivos quanto aos mortos, liberando-os de cumprir as penas temporais e os concedendo perdão, em nome de Deus, por seus pecados.

Vejamos agora o que pensam os protestantes a respeito do sacramento católico da penitência. Dissemos que a igreja católica divide a confissão em três partes, vamos agora decompô-las afim de analisá-las sob o ponto de vista presbiteriano.

Os presbiterianos, assim como os católicos, crêem que o pecado deve ser evitado, pois afasta o homem da comunhão com Deus. Portanto, também para os presbiterianos, o pecador deve buscar arrepender-se e confessar os seus pecados. Porém, criticam a doutrina católica do arrependimento baseado na contrição perfeita do coração, porque acreditam que ela ensina o pecador a olhar o próprio remorso. Afirmam que o arrependimento não é causa do perdão, por isso o pecador deve conscientizar-se do seu pecado, arrepender-se e buscar o seu perdão na misericórdia de Deus.

Quanto à doutrina católica da confissão dos pecados a um sacerdote os presbiterianos afirmam que não é bíblica e que as passagens usadas para justificá-la foram distorcidas. Tanto no capítulo oito do evangelho de Mateus quanto no capítulo dezessete do evangelho de Lucas,

quando Cristo enviava os leprosos aos sacerdotes, Ele não o fazia com o propósito de que eles confessassem aos sacerdotes os seus pecados, mas para que os sacerdotes que os haviam pronunciado como leprosos, fossem obrigados a pronunciá-los curados, dando testemunho à realidade dos milagres de Cristo. Logo, não foi Cristo que instituiu o sacramento da confissão, mas o Papa Inocêncio III (1198-1216) que ancorado em uma tradição muito antiga, mas que era opcional, transformou-a em lei.

Os presbiterianos se apóiam, principalmente, no texto: “Se confessarmos os nossos pecados, ele é fiel e justo para nos perdoar os pecados e nos purificar de toda a injustiça”²¹, para justificar que devemos confessar nossos pecados apenas a Jesus Cristo, pois só a ele tem poder para nos perdoar. Por isso, Calvino afirma:

Somente o Senhor faz remissão de pecados, os esquece e os apaga; a Ele, portanto, devemos confessar nossos pecados se quisermos obter perdão. É a Ele que injustiçamos e ofendemos; procuremos a paz da parte dEle”. Portanto, não é a igreja que reconcilia o homem com Deus, apenas Cristo”. (CALVINO, 1984)

Os presbiterianos opõem-se ainda à doutrina católica das boas obras para a obtenção plena do perdão de Deus, pois acreditam que esse perdão é gratuito e não há nada que possamos fazer para facilitá-lo.

Quando, porém, se manifestou a benignidade de Deus, nosso Salvador e o seu amor para com os homens, não por obras de justiça praticadas por nós, mas segundo sua misericórdia, ele nos salvou mediante o lavar regenerador do Espírito Santo.²²

Quanto à distinção católica dos pecados em veniais e mortais, os presbiterianos também a rejeitam e afirmam que toda impureza no coração é pecado e que o salário do pecado é a morte. Todavia, para que seja salvo o pecador deve se arrepender, confessar o seu pecado a Cristo e crer em sua misericórdia.

Finalmente, sobre a doutrina católica das indulgências, Calvino assevera que é uma “impostura e um meio de extorsão injusta”, pois

Ela ensina que os méritos de Cristo, dos apóstolos e dos mártires são o tesouro da Igreja; que a custódia deste tesouro foi entregue ao papa; e que ele possui o direito de distribuí-lo e o poder outorgar aquele direito aos seus cardeais e bispos. O esquema todo, se posso descrevê-lo

²¹ BÍBLIA. N.T. 1 João. Português. Bíblia Sagrada. 4. ed. São Paulo: Ed. Canção Nova, 2006. Cap. 1

²² BÍBLIA. N.T. Tito. Português. Bíblia Sagrada. 4. ed. São Paulo: Ed. Canção Nova, 2006. Cap. 3

fielmente, é uma profanação do sangue de Cristo e um engano de Satanás, pelo qual ele desvia os homens da graça de Deus e do caminho verdadeiro da salvação como poderia alguém cometer uma desonra maior contra o sangue de Cristo do que negar sua eficácia para obter a remissão dos pecados e a reconciliação com Deus? “A Cristo”, diz Pedro, “todos os profetas dão testemunho de que, por meio de seu nome, todo o que nele crê recebe remissão de pecados”; indulgências oferecem a remissão através de Pedro, Paulo e dos mártires, “O sangue de Jesus Cristo nos purifica de todo o pecado”, diz João; indulgências acham purificação do pecado no sangue dos mártires. (Calvino, 1984, p. 234)

Vê-se por tudo isso que a mediação entre fiel e Deus na igreja presbiteriana é muito menor do que na igreja católica. Enquanto em uma o fiel deve primeiro mostrar-se sinceramente arrependido e apresentar suas faltas ao sacerdote, que em nome de Deus, tem o poder de perdô-lo, na outra o crente as apresenta diretamente a Cristo, através da oração. A transformação desse ritual em sacramento e a exigência da confissão, como um dos mandamentos da igreja católica, novamente confirmam a tese de Sanchis da identidade sacramental católica e do protestantismo como uma religião baseada na decisão individual e autônoma da fé em Cristo.

Unção dos Enfermos

A igreja católica crê que há entre os sete sacramentos, um especialmente destinado aos doentes: a Unção dos Enfermos. Segunda a interpretação católica esta unção foi instituída por Cristo no novo Testamento como insinua o evangelho de Marcos²³ e recomenda expressamente a carta de Tiago.²⁴

Ao longo dos séculos a Unção dos Enfermos foi cada vez mais conferida aos agonizantes. Por causa disso, recebeu o nome de “Extrema-Unção”, mas esse sacramento não se destina só aos que se “encontram às portas da morte”, mas a todos aqueles que se encontram gravemente doentes. Sendo que: se um enfermo que recebeu a Unção recobrar a saúde, pode, em caso de recair em doença grave, receber novamente esse sacramento. Pode-se ainda receber a Unção dos Enfermos antes de uma cirurgia de alto risco. O mesmo valendo também para as pessoas de idade avançada cuja fragilidade se acentua. (*Catecismo da Igreja Católica, 1993, p. 359*)

²³ BÍBLIA. N.T. Marcos. Português. Bíblia Sagrada. 4. ed. São Paulo: Ed. Canção Nova, 2006. Cap. 6

²⁴ BÍBLIA. N.T. Tiago. Português. Bíblia Sagrada. 4. ed. São Paulo: Ed. Canção Nova, 2006. Cap. 5

Esse sacramento consiste na imposição das mãos pelos sacerdotes (bispos ou padres) sobre os doentes, seguida de uma oração silenciosa em nome de toda a igreja e, finalmente, a unção propriamente dita, na fronte e nas mãos com óleo consagrado, “se possível, pelo bispo”.²⁵

As principais graças desse sacramento são a paz e a coragem para enfrentar as dificuldades do estado de enfermidade. Ele prepara o fiel tanto para o restabelecimento da saúde quanto para a morte, pois cura o corpo – se for esta a vontade de Deus – e também a alma, uma vez que por essa unção os pecados lhe são perdoados.²⁶ Por isso, mesmo quando o doente não recobra a saúde não se pode dizer que a Unção foi ineficaz.

Essa unção fecha o ciclo ritual dos católicos e tem uma íntima relação com outras unções de outros ritos

A Unção dos Enfermos completa nossa conformação com a Morte e Ressurreição de Cristo, como o Batismo começou a fazê-lo. É o termo das sagradas unções que acompanham toda a vida cristã: a do Batismo, que selou em nós a nova vida; a da confirmação, que nos fortificou para o combate desta vida. Esta derradeira unção fortalece o fim de nossa vida terrestre como que de um sólido baluarte para enfrentar as últimas lutas antes da entrada na casa do Pai. (*Catecismo da Igreja Católica*, 1993, p. 418)

Mas isso não é tudo que podemos depreender da análise desse sacramento. A eficácia mágica dos sacramentos, como definida por Sanchis, também aparece aqui de forma latente, uma vez que aos enfermos a igreja católica oferece além da Extrema-Unção, a Eucaristia, pois acredita que a comunhão recebida nesse momento é uma semente da vida eterna e do poder da ressurreição, baseada nas palavras de Cristo “Quem come a minha carne e bebe o meu sangue tem a vida eterna e eu o ressuscitarei no último dia”.²⁷

Por isso, se sacramentos do Batismo da Eucaristia e da Confirmação constituem os sacramentos da iniciação cristã, pode-se dizer que a Penitência, a Unção dos Enfermos e a Eucaristia, como viático, constituem os sacramentos que preparam para a Pátria ou consumam a peregrinação.

A igreja presbiteriana, bem como as demais igrejas protestantes, não acreditam que esse ritual foi instituído por Cristo, mas que passou a ser observado por volta do século IV, após o

²⁵ Idem: 1516

²⁶ No caso do doente não puder obter o perdão pelo sacramento da Penitência.

²⁷ BÍBLIA. N.T. 1 João. Português. Bíblia Sagrada. 4. ed. São Paulo: Ed. Canção Nova, 2006. Cap. 6

cristianismo ter se tornado a religião oficial do império romano e ter-se “contaminado pelo contato com crenças pagãs”, como me disse uma vez um pastor presbiteriano. Por isso os presbiterianos não o consideram um sacramento.

Considerações Finais

Ao longo dessa exposição sobre os sacramentos guardados pelas duas igrejas acredito ter demonstrado o papel diferencial dos sacramentos na igreja católica. Os sacramentos têm papel fundamental no processo de iniciação e construção da identidade católica. A identidade católica exige menos prática porque o sacramento é uma experiência encantada que traz uma marca indelével, apesar dos cursos preparatórios o aprendizado ou interiorização da doutrina tem um papel menor comparado à igreja presbiteriana.

Entretanto uma pergunta permanece sem resposta. Precisamente, aquela que trata da definição da igreja católica como uma instituição monárquica, monolítica e com pretensões de infalibilidade, e da igreja presbiteriana como uma instituição democrática e que preza o individualismo. Afinal, essa oposição é falsa ou verdadeira?

É curioso notar que a igreja católica, mesmo tendo experimentado um despertar de comunidades com idéias diametralmente opostas, a igreja católica não tenha se fragmentado. Seus fiéis continuam, mesmo pensando de formas diferentes, a fazer parte da mesma instituição e a comungarem da mesma Eucaristia. Ao mesmo tempo, o protestantismo, enfrentando essa mesma pluralidade de idéias conflitantes, não conseguiu sobreviver unido. A própria igreja presbiteriana produziu uma série de expurgos de onde nasceram outras denominações²⁸.

A explicação mais corrente para isso é a de que, o protestantismo como uma religião individualista, que preza o livre e a liberdade, produz uma manifestação muito mais intensa de movimentos de separação e diversificação. Como se o pluralismo protestante fosse resultado da liberdade. Enquanto a igreja católica, autoritária e monolítica, impediria tais manifestações e com isso se manteria unificada e apoiada sobre o critério místico de participação nos sacramentos.

Contudo, Rubem Alves, não concorda com essa explicação. Segundo ele o protestantismo produz cismas por ser uma instituição totalmente destituída de elasticidade. “Ele não faz lugar

²⁸ Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB), Igreja Presbiteriana Independente (IPI), Igreja Presbiteriana Unida do Brasil (IPU), Igreja Presbiteriana Conservadora (IPC), Igreja Presbiteriana Fundamentalista (IPF) Igreja Presbiteriana Renovada (IPR)

para interpretações divergentes da fé. É absolutista”. A igreja católica, ao contrário, possui uma elasticidade muitíssimo maior, de sorte a permitir que as expressões da comunidade se mantenham dentro da mesma instituição.

Rubem Alves propõe, então, uma investigação sobre o que ele chamou de “centros de infalibilidade”, das duas igrejas. O centro de infalibilidade católico é o Papa. Mas a doutrina da infalibilidade papal define, dentro de limites muito estreitos, como os pronunciamentos papais são infalíveis. Isso significa que tudo que está fora desses limites é falível e, portanto, passível de discussão e discordância. No protestantismo, ao contrário, não há nenhuma definição de um centro de infalibilidade. Todavia, as confissões e os catecismos funcionam praticamente como centros de infalibilidade. Como tais documentos cobrem todo o campo da doutrina, não sobra nenhuma área aberta à discordância. Assim, o livre exame significa, ao contrário, o direito à proximidade física crente-texto, e a leitura deve conformar-se à leitura já cristalizada pela igreja.

É falsa, portanto, a idéia de que o catolicismo é absolutista e o protestantismo é democrático. Essas categorias devem ser relativizadas, pois a dialética entre abertura e fechamento é enfrentada pelas duas igrejas, com particularidades que fazem com que, em certos aspectos, o catolicismo se mostre muito mais aberto do que o protestantismo, como, por exemplo, no caso da elasticidade institucional mencionado acima, mas o contrário também pode ser verdadeiro e o protestantismo mostrar-se de fato mais democrático do que o catolicismo em algumas questões. Retomarei essa discussão no capítulo sobre como as duas igrejas encaram o sincretismo religioso.

No próximo capítulo descreverei a preparação para o ritual da crisma, o que se ensina, quem ensina, qual o perfil dos alunos e quais são suas principais dúvidas a respeito da doutrina católica.

Forjando um Soldado de Cristo: a unção da Crisma como promotora da efusão dos dons espirituais

Nesse capítulo pretendo analisar o ritual da Crisma a luz da teoria criada por Van Gennep e continuada por Victor Turner sobre os rituais, em especial sobre os ritos de passagem. Por esse conceito Van Gennep buscou traduzir os ritos que se fazem acompanhar de mudanças de lugar, estado ou posição social. Segundo sua teoria todos os ritos de passagem caracterizam-se por três fases: separação, margem e agregação.

A primeira fase diz respeito ao comportamento simbólico que significa o afastamento do indivíduo ou de um grupo, quer de um ponto fixo anterior na estrutura social, quer de um conjunto de condições culturais (um “estado”), ou ainda de ambos. A segunda fase abrange o período de transição marcado pela ambigüidade em que o sujeito ritual passa através de um domínio cultural que tem poucos ou quase nenhum dos atributos do passado ou do estado futuro. Finalmente, na terceira fase consuma-se a passagem e o sujeito ritual, seja ele individual ou coletivo, permanece em um estado relativamente estável mais uma vez. Em virtude disto adquire direitos e deveres perante os outros de tipo claramente definido, esperando-se que se comporte de acordo com certas normas costumeiras e padrões éticos que vinculam os incumbidos de uma posição social num sistema de tais posições. (TURNER, 1974, p. 116-117).

Antes de prosseguir o estudo pormenorizado dessas fases, sobretudo em como elas se mostram funcionais para o ritual sobre o qual pretendo me deter, apresentarei uma breve contextualização da teoria de Van Gennep, vital para compreendermos sua idéia da sociedade. Para tanto, tomarei como base a apresentação que Roberto Damatta escreveu para a edição brasileira de *Les rites de passage*²⁹.

Van Gennep foi o primeiro a conferir ao rito o status de objeto relativamente autônomo em termos de outros domínios do social, em outras palavras, foi o primeiro a tomá-lo como um fenômeno a ser estudado de maneira independente e não mais como um dado secundário dentro

²⁹ DAMATTA, Roberto. 1978. Os ritos de passagem de Arnold Van Gennep e o limiar da antropologia moderna. In: Gennep, Arnold van. *Os Ritos de Passagem*. Petrópolis: Vozes.

do âmbito maior do estudo da magia. Antes dele, a antropologia não enxergava o ritual como algo socialmente relevante e nem mesmo o domínio do social existia como algo independente, constituindo uma área apropriada para a reflexão. Os antropólogos vitorianos, todos, mais ou menos evolucionistas, estavam mais preocupados em demonstrar a superioridade integral (biológica e cultural) dos europeus da segunda metade do século XIX sobre os “selvagens” ou “primitivos”. Assim, os estudos antropológicos desta fase fragmentavam o fenômeno social e reduziam-no a resultante de determinantes biológicos, psicológicos e geográficos.

A redução do social a um jogo de forças biológicas trazia em seu bojo uma outra redução não menos significativa: a da importância do diferente (do outro) na explicação científica.

Sabemos que foi assim que Morgan, por exemplo, explicou as terminologias de parentesco não européias, cujo padrão diferente foi por ele reduzido a uma forma antiga de relacionamento familiar e de casamento, a qual tinha por base a promiscuidade primitiva e a total ausência de propriedade privada. (DAMATTA, 1978, p. 13)

Outra vertente explicativa encontrada na Antropologia do século XIX é aquela que Evans-Pritchard chamou de *explicação intelectualista* ou psicológica do fenômeno social. Nessa interpretação o social se reduzia à vontade de agentes individuais, vontade que depois é projetada por meio de um *fiat* obscuro para toda a sociedade.

Taylor é um excelente exemplo desta posição. Ele explica a origem da religião como uma especulação na crença da alma, especulação que nasce dos sonhos dos primitivos. Sonhando com tudo e principalmente com os mortos, os homens primitivos descobrem – diz Tylor – a noção de alma, de imagem, de duplo e assim constroem o domínio do *outro mundo* o domínio do sagrado e do sobrenatural. Descubrem também, segundo o mesmo estudioso, que pode haver uma relação entre os dois domínios e procuram então controlar um pelo outro. Estaria agora fundada a estrutura mais elementar da religião: a crença em espíritos e almas e a condição necessária a essa crença, a divisão entre o mundo dos vivos e dos mortos. Daí como sabemos o nome *animismo* para designar a religiosidade básica e enganada do primitivo. Nesta perspectiva psicológica, que engloba estudiosos de Tylor até Frazer, o interesse é discutir o religioso em suas formas mais primitivas, fazendo um corte evidente entre as religiões com tradição escrita (do Ocidente) e a magia, forma de religiosidade vigente nos grupos tribais selvagens e primitivos.³⁰

Uma terceira explicação reducionista da mesma época reduzia o social a determinantes ecológicos ou geográficos como a dinâmica de climas, solos, vegetações e regimes de chuvas.

A principal característica comum dessas três explicações reside no fato de todas elas liquidarem o social como campo específico de estudo, além de não admitirem situar num mesmo eixo humano sociedades contemporâneas umas das outras, pois reduzem umas aos primórdios da história da humanidade.

³⁰ Idem

A tomada do fato social como um fenômeno independente nasceu na tradição francesa com Émile Durkheim. Nela, já não se tratava de subdividir o social para estudá-lo, fazendo dele um fenômeno individualizado e redutível a uma de suas partes, mas tomar o estudo da sociedade partindo da totalidade. A partir dos trabalhos de Durkheim e de seus seguidores o social adquire aquelas características que ele próprio descobriu: são fatos capazes de coagir e de não serem redutíveis nem à geografia, nem à biologia, nem à psicologia ou ao indivíduo. É claro que o fato social tem aspectos, individuais, ecológicos, econômicos e psicológicos, mas não é isso que faz dele um fenômeno socialmente significativo. Ao contrário, na perspectiva sociológica de Durkheim, não se trata mais de decompor o social e reduzi-lo a determinantes outros, aqui, o social é que é determinante e deve ser estudado em sua totalidade. É em função dele que os demais elementos podem tornar-se socialmente significativos ou não. O biológico, por exemplo, enquanto uma ideologia de diferenciação social, é muito mais socialmente significativo em algumas sociedades, preocupadas com o estabelecimento de hierarquias no seu corpo social, do que em outras. Em outras palavras, embora o biológico seja um dado infra-estrutural da realidade humana, ele nem sempre é transformado em símbolo de posições sociais diferenciadas ou em elemento básico de elaboração dramática, capaz de justificar em vários planos, sobretudo no jurídico e econômico, a posição superior (e inferior) de alguns grupos em relação aos outros. Quando isso ocorre é que o elemento passa a ser socialmente significativo. Ele então tem um peso coercitivo específico, um peso político fundamental, um papel crítico na dramatização das situações sociais e, conseqüentemente, passa a ser um fato da consciência coletiva: um fato social. (DAMATTA, 1978, p. 15)

Na época em que Van Gennep escrevia e publicava, o que era socialmente significativo era a religião, vista da perspectiva do individualismo vitoriano, esse individualismo que os antropólogos ingleses projetavam nas suas explicações do mundo social e tomavam como princípios universais, reduzindo tudo a uma questão de lógica mental e de especulação individual. Assim em suas análises Spencer, Tylor e Frazer tentavam descobrir os problemas e soluções dos selvagens colocando-se lugar deles.³¹

A ruptura com tal modo individualista de ver a sociedade só chegou quando tais explicações começaram a ser abandonadas, e quando já não se tomava mais o biológico, o geográfico e o psicológico como dimensões exclusivas da explicação sociológica. O primeiro

³¹ Idem

passo foi quando se tentou sair do universalismo individualista que somente travava contato com leis universais desligadas de realidades específicas (ver as leis da magia descobertas por Frazer), e se procurou estabelecer relações necessárias entre os vários planos de uma sociedade. (Idem)

No caso do estudo da magia, Sir James Frazer foi o primeiro em realizar essa tentativa, pois o seu livro mais famoso *The Golden Bough* (de 1890), começava com um estudo do regicídio nas civilizações da antiguidade. Como sabemos, foi procurando esclarecer um verdadeiro paradoxo do poder político, o fato do Rei do Bosque poder ser morto por algum inimigo, que, quebrando o ramo de certa árvore (daí o título da obra) no Santuário de Diana do Bosque, tinha o direito de desafiar o sacerdote e reinar em seu lugar matando-o em duelo, que fez Frazer iniciar sua monumental obra. De fato a fábula do sacerdote que dentro do Santuário de Nemi reinava absoluto até que alguém o pudesse matar, fazia com que o exercício do seu poder estivesse conjugado com a morte e – como bem percebeu Frazer – com a eterna vigilância. Foi enfrentando esse paradoxo, expresso nessa quase-parábola da dialética entre o poder e a fraqueza, o poder secular e o espiritual, que Frazer especulou vigorosamente em torno do poder total, pessoalizado e controlador, poder que se exercia ligado ao domínio da magia. Em suma, um tipo de poder relacional, totalizado, mágico, político social e religioso simultaneamente.³²

Assim Frazer estabeleceu a separação entre a magia e a ciência como técnicas de controle da natureza (uma errada e outra certa) e a religião. Enquanto na magia e na ciência existe o poder, na religião existe a fé a adoração e a solidariedade. É precisamente ao longo dessa problemática que Durkheim e seus seguidores irão estabelecer seu programa de trabalho.

Desse modo estabeleceu-se na França o estudo da religião como o coração da sociedade e mais, inaugurou-se a pesquisa do humano enquanto realidade social e não mais como realidade apenas individual, biológica ou ecológica. Nessa perspectiva Muass escreveu trabalhos (com Hubert e sozinho) sobre magia e reciprocidade enquanto Durkheim escreveu também sobre magia e ainda sobre religião, mas seu foco era a religião mais elementar, as formas mais simples de religião. Ambos escreveram sobre rituais e cerimônias, mas esse aspecto do mundo religioso não era seu objeto de estudo.

É com Van Gennep que o ritual adquire autonomia em relação ao mundo mágico e religioso, ele o toma como algo em si mesmo, como um fenômeno dotado de certos mecanismos recorrentes e também de certo conjunto de significados, o principal deles realizar uma espécie de costura entre posições e domínios, pois a sociedade é concebida por ele como uma totalidade dividida internamente. (Idem, p. 16)

³² *Idem*

Segundo Damatta é justamente a concepção de Van Gennep do mundo social um dos principais fatores que explicam o fato de ele ter sido o primeiro a se ocupar prioritariamente dos rituais. Uma idéia da sociedade bastante poderosa, pois situava-se entre a visão de Durkheim, segundo a qual a sociedade era composta por um conjunto de regras, sobretudo regras penais e religiosas, com uma divisão interna entre sagrado e profano. E a visão vitoriana e mentalista, segundo a qual a sociedade se reduzia a mecanismos gerais, universais, vigentes no espírito de seus indivíduos. Van Gennep concebe, diferentemente de uns e outros, o sistema social como estando compartimentalizado, como uma casa, com os rituais ajudando a demarcar os quartos, salas, corredores e varandas, por onde as pessoas e os grupos circulam em sua trajetória social. Vendo o social como um ato de deslocar-se no tempo e no espaço, Van Gennep foi capaz de superar um dilema presente na sociologia de Durkheim, precisamente, a divisão entre o sagrado e o profano como cerne do mundo social. Em sua perspectiva dualista do mundo, Durkheim trabalha com um jogo que vai do sagrado ao profano, do mecânico ao orgânico, do semelhante ao diferente, do grupal ao individual, estudando a sociedade em termos de um padrão simplificado de movimentos lógicos. Por causa disso Damatta o chama de “evolucionista de seqüências duais e também um sociólogo dos pontos polares, jamais das margens e das posições mais confusas, quando a totalidade social não se encontra nem no sagrado nem no profano, nem aqui nem lá”.³³

Já na concepção de Van Gennep, sagrado e profano são totalmente relativos, pois sempre haverá um lado mais sagrado dentro da própria esfera do sagrado, até que um novo contraste possa ser estabelecido e assim faça nascer algo mais ou menos sagrado ainda, o mesmo acontecendo com a esfera do profano. Van Gennep concebe esses dois eixos como posições dinâmicas, com valores dados pela comparação, pelo contraste e pela contradição, para ele o sentido não está ligado a uma busca pela essência do sagrado como em Durkheim, mas na sua posição relativa dentro de um contexto de relações.

Além de dinâmica a perspectiva de Van Gennep é também seqüencial. Em vez de privilegiar apenas a cerimônia, ele se debruça ainda sobre o momento anterior e o momento posterior a ela, decompondo o ritual em três fases invariantes (separação, margem e agregação) que se ligam entre si por meio de seqüências específicas que variam de acordo com o tipo de transição que a sociedade pretende realizar. Dessa forma, se o rito é um funeral a tendência das seqüências formais será na direção de marcar ou simbolizar separações, mas se o sujeito está

³³Idem

mudando de grupo, aldeia ou família pelo casamento, então as seqüências tenderiam a dramatizar a agregação dele ao novo grupo. Finalmente, se as pessoas ou grupos passam por períodos marginais como gravidez e iniciação, a seqüência ritual investe nas margens ou na liminaridade do objeto em estado de ritualização.

Com essa posição Van Gennep lançou luz sobre os modos de reunião formal, tão comuns quanto a própria existência em sociedade. Ele viu, pois, tudo como sendo constituído de passagens e deslocamentos, quando as fases se resolviam entre si, dialeticamente, com a anterior sendo cancelada pela posterior e, ambas, finalmente sendo resolvidas por uma síntese ou terceira, quando o mundo retorna ao seu curso rotineiro e normal. Nesta dialética, Van Gennep encontrou o centro do mundo social como um processo perene de buscar a unidade na dualidade (como ocorre nos casamentos quando a sociedade deseja fazer de dois indivíduos uma entidade), a divisão no contínuo (como ocorre nos funerais quando tentamos por meio do rito nos separar de nossos entes queridos que precisam ser colocados fora do nosso mundo), a sociedade no indivíduo (quando procuramos marcar os filhos com as formas e os valores que adotamos com críticas na definição daquilo que é verdadeiramente humano e digno), o indivíduo, como símbolo da sociedade (quando investimos uma pessoa num cargo que representa todo o grupo naquilo que ele deve ter de positivo, de forte e de honrado). Foi por ter podido assim compreender a realidade social, que Van Gennep foi capaz de antecipar algumas posições básicas da Antropologia Social contemporânea, como a importância do contexto na discussão do significado, o valor das seqüências no estudo dos rituais, a separação radical entre os fatos da biologia e os fatos da sociedade – algo que Van Gennep percebeu com clareza quando trata das iniciações.³⁴

É sob essa perspectiva que pretendo analisar e comparar os rituais da Crisma e da Pública Profissão de Fé, incorporando ainda as contribuições de Victor Turner, Roberto Damatta e Mary Douglas.

No capítulo anterior vimos que, para a Igreja católica, o ritual da Crisma é responsável por inserir o fiel que passa por ele em um novo status espiritual e social. Por essa razão, acredito que o esquema proposto por Van Gennep para o estudo dos rituais de passagem é bastante operativo para se estudar a Crisma, por isso, a partir de agora farei uma decomposição desse ritual,

³⁴ Idem, p. 19

separando-o nas três fases identificadas pelo autor de *Les Rites des Passages*, analisando cada uma delas em separado, mas sem perder sua de vista a integralidade.

3.1 A crisma como ritual de passagem

A fase de separação subentende uma divisão simbólica e espacial entre iniciados e não iniciados; separação essa que, para Van Gennep, reflete a oposição entre sagrado e profano no interior da sociedade. É importante que se diga que aquele autor estudou rituais em “sociedades menos evoluídas”, nas quais, segundo ele, é possível constatar uma “predominância do mundo sagrado sobre o mundo profano”. Nelas “nascer, parir, caçar, etc., são atos que se prendem ao sagrado pela maioria de seus aspectos”. Mas, o próprio Van Gennep nos propõe uma comparação entre essas sociedades primitivas e as modernas ao afirmar que “igualmente as sociedades especiais das sociedades modernas são organizadas sobre bases mágico-religiosas, e a passagem de uma a outra assume a aparência da passagem especial marcada entre nós por determinados ritos, batismo, ordenação, etc”. (GENNEP, 1978, p. 26)

Tomemos por exemplo um sumário da descrição das inúmeras cerimônias de iniciação ao grupo totêmico entre várias tribos australianas afim de compará-las com a seqüência dos atos rituais da Crisma na Igreja católica. Durante a fase de separação o noviço é posto a parte do restante da comunidade³⁵, submetido a um período de reclusão “em um lugar especial”³⁶ onde é exposto a um enfraquecimento corporal e mental (parte negativa), “sem dúvida destinado a fazê-lo perder a memória da vida infantil. Vem em seguida uma parte positiva, o ensino do código de costumes, a educação progressiva pela execução diante do noviço das cerimônias totêmicas, a recitação de mitos, etc”. O ato final é uma cerimônia religiosa que coroa o nascimento do novo homem, instruído e consciente dos deveres decorrentes de sua nova condição de membro da comunidade.

Diferenças existem muitas entre a Crisma e os ritos tribais. A mais fundamental de todas se deve ao fato da primeira ser observada em sociedades modernas enquanto as últimas em sociedades “primitivas”. Contudo, podemos identificar claramente as três fases do esquema de Van Gennep no sacramento católico.

³⁵ Em algumas delas o noviço é considerado morto e assim permanece durante todo o tempo do noviciado

³⁶ Zonas neutras situadas às margens da tribo.

3.2 - Primeira fase: a separação

A separação dos “crismandos” em relação ao restante da Igreja é real, mas diferentemente do que acontece nos ritos tribais, é muito menos simbólica do que espacial. Eles são sim separados do restante da igreja, mas somente durante as aulas do curso catecumenal, que geralmente ocorrem em salas específicas para a catequese. Durante todo o restante do tempo sua rotina religiosa não é alterada, pelo menos, não negativamente, pois eles podem assistir às missas e comungar regularmente. Simbolicamente, porém, já se percebe uma mudança de status dos noviços mesmo antes da consumação do ritual, pois (pelo menos na paróquia que acompanhei) era visível a preocupação dos padres em integrá-los na vida da igreja. Não foram raras as vezes em que testemunhei alunos, participando ativamente da liturgia da missa lendo a Bíblia do púlpito para o restante dos fiéis.

Dada essa importância que os noviços adquirem mesmo antes do final da fase liminar, não é possível identificar na Crisma a formação de uma *communitas* entre os alunos durante o curso como aquelas que Turner identificou nas fases liminares dos rituais tribais que investigou. Embora a Crisma preencha todos os critérios para ser classificada como um “ritual de crise da vida” ou de “elevação de status”, segundo as categorias elaboradas pelo próprio Turner, ela não permite a existência de uma *communitas* em seu interior porque, diferentemente do que ocorre nos ritos tribais, sua fase liminar não é composta por experiências que visam humilhar os noviços – e que geralmente os unem como membros de uma “comunidade de indivíduos iguais que se submetem em conjunto à autoridade geral dos anciãos rituais” – antes que eles sejam honrados com um novo status ao fim da fase de agregação.

Também não há na Crisma, nem tampouco na Profissão de Fé, uma inversão da ordem social no interior da fase liminar e a importância dos noviços nesses rituais deriva de uma ordem diferente daquela que ocorre nos rituais tribais. Nesses últimos os “poderes dos fracos” provêm do perigo que seu estado liminar, transitório e indeterminado representa; enquanto na Crisma ou na Profissão de fé os poderes dos noviços provêm da vontade que as comunidades têm de que aqueles fiéis se sintam integrados e acolhidos, para que participem da vida da Igreja e não abandonem após a consumação do ritual (TURNER, 1974; DOUGLAS, 1976)

A fase marginal da Crisma é justamente o curso catecumenal. Nele, os alunos estudam dogmas e doutrinas da Igreja católica para que no dia da cerimônia, manifestem de forma

consciente que desejam assumir o compromisso de se tornarem católicos militantes no mundo. Como já disse, ao contrario dos ritos tribais ela não apresenta uma parte negativa, destinada a promover o enfraquecimento corporal e mental do noviço, sua conseqüente “morte ritual” para o estado infantil e o “renascimento” em um estado superior de maturidade social, mas somente a positiva que inscreve no indivíduo os principais valores do seu grupo.

Nessa fase ocorre uma simplificação da estrutura entendida em seu sentido britânico, como “um sistema de posições sociais”, e uma ampliação da estrutura no sentido levistraussiano.

Encontramos relações sociais simplificadas, enquanto o mito e o ritual são complexos. A razão disso é muito simples de ser compreendida: se a liminaridade é considerada como um tempo e um lugar de retiro dos modos normais de ação social, pode ser encarada como sendo potencialmente um período de exame dos valores e axiomas centrais da cultura onde ocorre. (TURNER, 1974, p. 202)

O esquema de Van Gennep é dialético e a fase posterior explica a anterior. Tanto nos rituais tribais quanto nos religiosos a separação dos noviços em relação ao restante da comunidade só existe em função da realização de uma fase de margem destinada a inscrever nos indivíduos não iniciados os valores caros a toda a comunidade.

A seguir apresentarei uma breve descrição do curso catecumenal que acompanhei na Igreja Matriz da paróquia de Botafogo, no Rio de Janeiro, por cerca de um ano. O curso teve aulas semanais regulares praticamente em todos os domingos do segundo semestre do ano de 2007. Como não disponho de espaço para contar como foram todas essas aulas, selecionei alguns assuntos por ordem de importância, tanto para a igreja católica como para a comparação com a Igreja presbiteriana que desejo empreender.

3.3 Segunda fase: a liminaridade

Na primeira aula que acompanhei do curso catecumenal para os crismandos da Igreja Matriz de São João Batista, em Botafogo, as catequistas Ana e Renata, ambas aparentando ter mais ou menos 25 anos, discutiram com os alunos, todos entre 14 e 17 anos, o tema da vocação, que é um dos principais dessa preparação para o ritual da Crisma.

A Crisma tem por função precípua, maturar os dons do Espírito Santo recebidos pelos fiéis desde o Batismo. É um segundo Batismo em que se renovam as promessas do Primeiro, com

a especificidade de que, em vez de serem os pais agora são os próprios fiéis que as proferem. Sendo assim, esse sacramento exige um assentimento intelectual do fiel à doutrina, pois através dele se assume publicamente a identidade de cristão católico e o compromisso de dar testemunho militante da missão messiânica de Cristo. Em outras palavras se assume o compromisso de manifestar sua vocação cristã.

Antes de exporem suas considerações sobre a vocação as professoras pediram para que todos fossem para a Capela do Santíssimo. Como o próprio nome indica uma pequena capela, menor até que o altar da igreja e ligado a ele por um corredor bastante apertado e quase imperceptível para os fiéis que assistem a missa. Como um ex-protestante, confesso, apesar de já ter visitado Igrejas católicas por esparsas vezes, nunca havia estado em um recinto daquele tipo, chamado de “Santíssimo” porque ali ficam guardadas hóstias consagradas. Isso significa que para os católicos estar ali é como estar na presença do próprio corpo de Cristo, por isso, antes de entrarem todos dobram os joelhos numa breve saudação como sinal de reverência.

Depois de todos terem tomado seus lugares nos poucos bancos de madeira as professoras pediram para que orassem silenciosamente em favor do bom aproveitamento da lição. Após um breve instante, o silêncio foi interrompido por uma das professoras que ressaltou a importância dos alunos adquirirem o hábito da “oração pessoal” para buscarem uma maior intimidade com Deus. Ela trazia nas mãos um livro intitulado *Falar com Deus*, e dentre outras coisas enfatizou o silêncio e a concentração como condições para uma boa oração.

Ainda na capela a professora Renata leu o texto bíblico básico da lição. Evangelho de São Lucas capítulo três. Sobre a pregação de São João Batista e o Batismo de Jesus. Terminada a leitura, a professora Ana fez outra oração e em seguida voltamos todos ao salão. As professoras então quiseram saber qual fora a opinião dos alunos a respeito do silêncio, mas não obtiveram resposta alguma. Talvez os alunos o tivessem achado tão importante que preferiram conservá-lo, talvez a minha presença os estivesse intimidando ou ainda, o fato de não se conhecerem muito bem entre si fosse o motivo de tanto retraimento. Como o silêncio persistiu a professora Renata pediu que um voluntário procedesse novamente a leitura do evangelho e que todos prestassem atenção ao exemplo de São João Batista. Essa passagem narra como o profeta cumpriu a sua missão (vocação) de anunciar e preparar o caminho para a chegada iminente do Messias. Ana então lembrou aos alunos que o contexto histórico no principio do texto não estava ali por acaso,

sua função era demonstrar que a história narrada de fato aconteceu naquele tempo e naquele lugar.

Enquanto Ana falava o padre Sérgio entrou no salão e se sentou à roda. Sua primeira observação foi quanto à humildade de São João Batista que pode ser constatada no evangelho de São João no capítulo três verso trinta. Seu objetivo foi lembrar aos alunos que antes de serem crismados eles teriam que se confessar e pra isso deveriam aprender a serem humildes. Sua segunda observação foi quanto à semelhança entre os evangelhos. Explicou que existem anos litúrgicos diferentes (A, B e C) em que são dadas preferências ao estudo dos evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas respectivamente (estávamos no ano C). Já evangelho de João é trabalhado em todos os anos independente do ano litúrgico. Disse ainda que isso acontece porque o texto bíblico aborda sempre os mesmos pontos, e, apesar disso, prefere a imagem espiral à imagem circular, pois, embora passemos pelas mesmas coordenadas não se trata de uma mera repetição. Devemos sempre nos aprimorar para nos prepararmos para a vinda de Cristo.

Interessante ressaltar que quando disse isso ele não me pareceu aludir à segunda vinda de Cristo para julgar a humanidade, não havia em sua fala uma conotação escatológica como vez por outra ocorre no linguajar protestante. Pareceu-me que ele se referia os tempos litúrgicos como o Natal, a Quaresma e a Páscoa, nesse caso, especificamente, à vinda de Cristo no Natal, já que estávamos próximos dessa data.

A aula já estava quase terminando quando Renata, em suas considerações finais, chamou a atenção para o fato de que Jesus falava bem de São João Batista, então perguntou aos alunos: o que precisamos fazer para que Ele também fale bem da gente? Dessa vez alguns deles, talvez motivados pela presença do padre, se prontificaram a responder. Humildade, amor, mansidão, fé e coragem foram as características citadas.

A essa altura já eram quase cinco e meia da tarde. O padre então convidou todos a permanecerem na igreja e assistirem à missa e depois de uma Ave Maria e um Pai Nosso a reunião foi encerrada. Quase todos foram para a igreja, dois alunos, porém, que mais tarde desistiriam do curso preferiram ir embora.

Em outra reunião do curso o assunto abordado foi a relação entre a felicidade e a vontade de Deus. Nessa reunião o Padre Sérgio esteve presente do início ao fim. Nos reunimos, novamente, no salão ao lado do templo e, como de costume, os alunos foram dispostos em um

pequeno círculo, fizemos uma oração inicial (a oração do Espírito Santo) e então a aula teve início.

O texto base foi o Salmo 32. *A Confissão Liberta do Pecado*.³⁷ Após todos lerem ao menos um versículo o Padre Sérgio começou a tecer alguns comentários a respeito do texto. De início ressaltou, mais uma vez, a importância da confissão e da oração para a absolvição do pecado, como se pode ler no início do Salmo: “Feliz aquele cuja ofensa é absolvida, cujo pecado é coberto”.

Dito isso, o padre então fez uma breve digressão a respeito da natureza pecaminosa do homem a partir de Adão e concluiu que o mérito da busca pela santificação (ou aperfeiçoamento individual do cristão) está na insatisfação com o pecado, que sempre está diante de nós, na disposição em confessá-lo com sincero arrependimento e na crença na infinita misericórdia de Deus que sempre nos perdoa quando as condições acima citadas são contempladas.

Seguindo sua análise pontual do texto o padre chamou atenção dos alunos para a diferença entre os versos três e quatro e os versos cinco e seis. Os primeiros descrevem a angústia do pecador antes de confessar o seu pecado, enquanto os últimos descrevem o alívio e a felicidade após a confissão e a certeza do perdão de Deus.

Os versos seguintes são os que mais propriamente tocam no tema proposto para a aula. Neles o salmista enfatiza a fidelidade de Deus (verso sete) e Sua boa vontade para ensinar aos homens o caminho que devem seguir (verso oito). Porém, é importante colocar, como o padre mesmo disse que esse caminho não nos é imposto como fica claro no verso nove: “Não queiras ser como o cavalo e a mula, que só ao freio e à rédea submetem seus ímpetos”. Segundo a interpretação do padre nós humanos como seres racionais e livres, devemos usar essas capacidades que Deus nos deu para escolhermos o melhor caminho, o caminho que Ele nos mostra, o caminho da salvação. Isto é, devemos aceitar a vontade de Deus, mesmo quando essa contraria nosso próprio desejo.

Para o padre, “viver conforme a vontade de Deus é viver livre e feliz”, enquanto viver segundo “o que o mundo quer de nós é viver escravizado pela busca de breves instantes de prazer cada vez mais raros numa trilha marcada muito mais pelo sofrimento”. Finalmente, o Padre resumizou a lição com a seguinte frase: “Não há felicidade fora da liberdade e não há liberdade fora da vontade de Deus”.

³⁷ BÍBLIA. A. T. Salmos. Português. Bíblia Sagrada. 4. ed. São Paulo: Ed. Canção Nova, 2006. Cap. 32

Em seguida fomos todos para a Capela do Santíssimo, dessa vez não para orar, mas para cantar. Ali os alunos aprenderam que o livro dos Salmos é um livro de hinos e que por isso deve ser cantado. Sentado ao piano o padre tocou e cantou uma melodia bastante calma, mostrando como queria que os alunos cantassem. Então, cada aluno cantou pelo menos um verso e depois todos cantaram juntos. Terminada a música a catequista Renata pediu que todos permanecessem em seus lugares meditando nos versos do salmo e, na medida em que acabassem, poderiam deixar a capela, pois a reunião estava encerrada.

Via de regra, as lições seguiam temas pertinentes ao calendário litúrgico da igreja católica, porém nem sempre isso era seguido à risca, afinal haviam conteúdos que nada ou muito pouco tinham a ver com qualquer período litúrgico, mas que pela própria natureza preparatória do curso para um ritual que marca o amadurecimento espiritual do fiel, deveriam ser abordados. É o caso dos dogmas de fé.

Como nos ensinou o padre Sergio

Todo dogma é uma doutrina, mas nem toda doutrina é dogma. Uma doutrina só se torna um dogma quando ela é oficialmente reconhecida pela autoridade máxima da Igreja (um concílio universal em comunhão com o Papa ou o próprio Papa como pertencente ao depósito da fé, isto é, ao conjunto de verdades reveladas, direta ou implicitamente). Assim, enquanto uma verdade não é dogmatizada, admite-se que seja objeto de contradições, ou seja, de divergência teológica, mas uma vez reconhecida solene e oficialmente como de fé, isso não é mais admissível. (COUTO, Sérgio)

Mas por quê não? Para explicar isso será preciso investigar mais detidamente um dogma em específico, qual seja, o da infalibilidade papal. Por se tratar de algo que diferencia os católicos de todos os outros cristãos (ortodoxos e protestantes) a obediência ao Papa foi um dos dogmas estudados no curso, portanto, mais uma vez me aterei às minhas anotações feitas durante a aula e ainda ao *Catecismo da Igreja Católica* a título de complementação.

Após os alunos terem tomado seus lugares cada um recebeu uma Bíblia. A professora então escreveu num quadro as seguintes perguntas: Quem foi o primeiro chefe da Igreja? Por que a Igreja precisa de um chefe? Qual é a missão do Papa? E, finalmente, por que devemos obedecer ao Papa? Em seguida ela dividiu os alunos, inclusive eu, em duplas e pediu para que cada dupla abrisse suas Bíblias em diferentes passagens que serviriam como respostas às perguntas propostas.

Para as duas primeiras perguntas os textos indicados foram os seguintes textos dos evangelhos de Mateus³⁸ e João³⁹, respectivamente. Ambos dão conta da escolha de Jesus por Pedro como pedra fundamental e pastor da Igreja. Disso se depreende o modo como a Igreja católica se organiza. Segundo o *Catecismo*, “Jesus organizou seus doze discípulos num grupo estável ao qual prepôs Pedro. O Pontífice Romano, sucessor de Pedro e os bispos, sucessores dos apóstolos, estão assim como aqueles reunidos em um colégio apostólico”. Porém, o Papa é, assim como fora Pedro, “perpétuo e visível fundamento da unidade quer dos bispos quer da multidão dos fiéis”. Assim, o “colégio apostólico não tem autoridade se nele não se considerar incluído, como chefe, o Sumo Pontífice”. Em decorrência desse dever o Papa é considerado como “Vigário de Cristo” e “Pastor de toda a Igreja”, gozando, portanto, de poder pleno, supremo e universal dentro dela. O colégio dos bispos também exerce poder sobre a Igreja inteira, de forma solene, no Concílio Ecumênico, porém não pode haver um Concílio sem a aprovação ou ao menos reconhecimento por parte do sucessor de Pedro. “Enquanto composto por muitos, este colégio exprime a variedade e a universalidade do povo de Deus, e enquanto unido sob um chefe, exprime a unidade do rebanho de Cristo”. (*Catecismo da Igreja Católica*, 1993, p. 266)

A quarta e última pergunta (Por que devemos obedecer ao Papa?) aborda diretamente o dogma da infalibilidade papal. Ele deriva da crença da Igreja católica em se arrogar como única Igreja de Cristo, descendente direta das comunidades cristãs primitivas. Por causa disso os católicos acreditam que sua Igreja recebeu de Cristo o mandato, o poder e a garantia de ensinar sem erro as coisas atinentes à revelação: "Não vos disse toda a verdade; ainda não podeis suportá-la; mas quando vier o Espírito da Verdade, Ele vos recordará o que vos disse e vos ensinará todas as coisas".⁴⁰ Portanto, é em virtude da inerrância de Cristo que se postula a inerrância da Igreja quando tem a intenção de, oficialmente, explicitar algum ponto da revelação. Dessa forma, segundo o padre Sérgio

O dogma da infalibilidade do Papa diz respeito à sua inerrância quando declara solenemente como verdade de fé alguma doutrina, não significa, portanto, que ele seja infalível como ser humano ou até mesmo como teólogo. Significa que Deus não permite que ele induza ao erro toda a Igreja ao declarar algo como necessário e vinculante para a fé de todos os fiéis. E isso em razão da promessa de Cristo. (*Sonora gravada em aparelho de mp3. Rio de Janeiro, 7 out.. 2007*)

³⁸ BÍBLIA. N.T. Mateus. Português. Bíblia Sagrada. 4. ed. São Paulo: Ed. Canção Nova, 2006. Cap. 16

³⁹ BÍBLIA. N.T. João. Português. Bíblia Sagrada. 4. ed. São Paulo: Ed. Canção Nova, 2006. Cap. 21

⁴⁰ BÍBLIA. N.T. João. Português. Bíblia Sagrada. 4. ed. São Paulo: Ed. Canção Nova, 2006. Cap. 16

Um outro dogma católico estudado durante o curso foi a existência do Purgatório. A aula como sempre aconteceu no salão ao lado da Igreja e o único fato curioso é que nessa ocasião a professora Renata estava acompanhada pelo seminarista Felipe, uma figura aparentemente conhecida pela maioria dos alunos, mas que eu nunca o havia visto até então.

Logo de cara a professora fez a seguinte pergunta: O que vocês acham do Purgatório? E a sala emudeceu? Dessa vez, no entanto minha dúvida não foi quanto à causa da timidez dos alunos. O que me intrigou nesse silêncio foi o motivo: era fruto da mesma perplexidade que eu senti com uma pergunta tão mal formulada, ou uma falta generalizada de presença de espírito dos alunos que não foram capazes de perceber que o modo como a pergunta foi feita era quase um convite a uma piada. Quanto a mim, apesar de ter percebido a oportunidade, estava claro que deveria evitar a brincadeira para não comprometer minha imagem nem com os professores nem com os alunos. Então, quando já havia perdido a esperança, um dos alunos respondeu: “como é que eu vou saber, eu nunca estive lá”.

Após um breve instante de descontração a professora se recompôs e disse que estava se referindo à idéia da existência do Purgatório, um lugar destinado a purificar as almas dos salvos e prepará-las para entrarem no Paraíso. Os alunos se olharam e resmungaram entre si afirmando que era uma idéia lógica. A minha impressão foi a de que eles nem por um instante consideraram a existência de outras Igrejas cristãs que não partilham dessa mesma idéia, um dogma católico, portanto, senso comum entre eles. Acho que a intenção em abordar esse assunto era a de esclarecê-lo para jovens que costumam ter uma postura contestadora diante de imposições como dogmas de fé, mas nenhum deles se opôs, pelo menos não naquele momento. Mais tarde, nas entrevistas que me concederam, boa parte deles se mostrou incomodada com a aceitação desse dogma especificamente.

Aproveitando a oportunidade o seminarista Felipe fez a seguinte analogia:

Imaginem que vocês tenham acabado de faxinar a casa toda, de repente, alguém imundo chega e começa a sujá-la, por acaso vocês gostariam disso? O purgatório é um lugar onde as almas dos que já são considerados salvos são preparadas para entrarem na casa de Deus. Mais do que uma idéia lógica é uma idéia bíblica, e não apenas uma mera invenção da igreja católica. (Sonora gravada em aparelho de mp3. Rio de Janeiro, 21 out. 2007)

Nesse momento esperava que ele indicasse um texto bíblico que embasasse o dogma do Purgatório, mas ele não o fez. Posteriormente recorri ao Catecismo da Igreja Católica e encontrei a seguinte explicação para esse dogma

Os que morrem na graça e na amizade de Deus, mas não estão completamente purificados, embora tenham garantido sua salvação eterna, passam, após sua morte por uma purificação a fim de obterem a santidade necessária para entrarem na alegria do Céu. A Igreja denomina Purgatório esta purificação final dos eleitos, que é completamente distinta do castigo dos condenados. Fazendo referencia a certos textos da Escritura, a tradição da Igreja fala de um fogo purificador. (*Catecismo da Igreja Católica, 1993, 765*)

O texto de referência no Catecismo da Igreja Católica está na segunda carta de Paulo aos Coríntios capítulo três, versículo quinze: “aquele cuja obra foi destruída perderá o prêmio – mas ele mesmo será salvo, como que através do fogo.”⁴¹

Voltando a aula, o seminarista prosseguiu sua explanação referindo-se a existência de uma interação entre a Igreja militante, a Igreja padecente e a Igreja triunfante. A primeira é composta pelos fiéis vivos aqui na Terra que devem orar por aqueles que estão no Purgatório e compõem a Igreja padecente. Por fim, a Igreja triunfante é composta pelo Deus tri uno, pela Virgem Maria e pelos anjos e santos.

Alcançado este ponto a discussão centrou-se na divergência entre católicos e protestantes a respeito da devoção aos santos. Ainda de acordo com o seminarista

as seitas protestantes [para ele elas não podem ser consideradas igrejas, pois não estão agregadas em torno de uma crença comum, e sim divididas por uma série de diferenças doutrinárias] nos colocam a seguinte pergunta: por que os católicos recorrem aos santos se podem recorrer a Deus? Nós reconhecemos que Cristo é o único mediador entre nós e Deus, porém quando recorremos aos santos nós simplesmente reconhecemos os seus exemplos testemunhais como seguidores de Cristo. Consideramos os santos unicamente como nossos intercessores junto a Cristo, por estarem mais perto Dele do que nós, mas a graça sempre é concedida por Deus Pai na figura do Filho. (*Sonora gravada em aparelho de mp3. Rio de Janeiro, 21 out. 2007*)

Mas, contrariando a visão institucional católica, defendida pelo seminarista e muito próxima da visão protestante sobre o assunto, a professora completou: “os santos sabem o que vai acontecer, eles podem nos ajudar”.

Ao final da explicação um dos alunos perguntou: “como é possível saber se uma pessoa foi ou não salva”? Padre Sérgio que havia entrado na sala há pouco, respondeu: “de ante mão,

⁴¹ BÍBLIA. N.T. 2 Coríntios. Português. Bíblia Sagrada. 4. ed. São Paulo: Ed. Canção Nova, 2006. Cap. 3

não há como ter certeza da salvação individual de alguém, a única certeza que temos é que Deus concedeu a salvação aos homens pelo sacrifício de Jesus Cristo”.

Para finalizar a aula, a professora Renata pediu que todos se levantassem, dessem as mãos e pensassem nos exemplos dos santos. Lembrou ainda que a decisão por fazer a Crisma é uma decisão por seguir a Cristo e que ela é irreversível. Por último, enfatizou: “estamos vivendo o tempo da quaresma, um tempo de reflexão e de renúncia, quais as reflexões e renúncias que vocês estão fazendo?” Depois de uma oração do Pai Nosso e de uma Ave Maria os alunos foram dispensados.

Um outro dogma católico que também se insere nessa mesma polêmica a respeito da mediação entre os fiéis e Deus é o da ascensão da Virgem Maria. Esse assunto não foi tema de nenhuma aula do curso, embora seja um dos principais pontos de divergência entre a Igreja católica e as Igrejas da tradição reformada, razão pela qual decidi abordá-lo aqui.

Católicos e protestantes concordam quanto à bem aventurança de Maria, afinal ela foi escolhida para gerar a Cristo, concordam também quanto ao seu exemplo de fé ao acreditar na revelação de que daria a luz ao filho de Deus e concordam ainda quanto à concepção virginal de Maria por obra e graça do Espírito Santo. Entretanto, os protestantes discordam quanto ao modo como a Virgem Maria é venerada pelos católicos que a consideram como “Mãe de Deus” e reservam a ela cultos e orações, o que para os protestantes ferem o segundo e o terceiro mandamentos.

Maria é considerada Santa pela Igreja católica – e também pelos cristãos orientais – por ter sido escolhida para gerar a Cristo. É isto que confessa o dogma da Imaculada Conceção, proclamado pelo papa Pio IX:

A beatíssima Virgem Maria no primeiro instante de sua conceição, por singular graça e mistério de Deus onipotente, em vista dos méritos de Jesus Cristo, salvador do gênero humano, foi preservada de toda a mancha do pecado original”. Assim sendo, ela não poderia ter ficado sob o domínio da morte, que entrou no mundo através do pecado. É isso que professa o dogma da Assunção Gloriosa de Maria, que seria então, uma consequência do dogma da Imaculada Conceção. (*Catecismo da Igreja Católica, 1993, p. 138*)

Para os católicos, Maria é considerada ainda como mãe de Cristo e de toda a Igreja, graças ao seu exemplo de fé.

Como diz Santo. Irineu: “obedecendo se fez causa de Salvação tanto para si como para todo o gênero humano” Por isso não poucos Padres antigos afirmam de bom grado em sua pregação: O nó da desobediência de Eva foi desfeito por Maria; o que a virgem Eva ligou pela incredulidade a virgem Maria desligou pela fé. Comparando Maria com Eva, chamam-na “Mãe dos viventes”; e

com frequência afirmam: “veio a morte por Eva e a vida por Maria”. (*Catecismo da Igreja Católica, 1993, p. 139*)

Para os presbiterianos o único homem totalmente sem pecado é Cristo, também o único vencedor da morte⁴² com o qual compartilhamos irmandade e a filiação a Deus, graças à nova aliança estabelecida através de Sua missão e de Seu Sacrifício em nosso favor. A maternidade de Maria, contudo, não é extensiva a toda humanidade, pois a missão redentora de Cristo, seu filho, é só dele e de mais ninguém.

Outra divergência gira em torno da virgindade perpétua de Maria. Para os católicos a mãe de Jesus se manteve virgem durante toda sua vida. A isto os protestantes objetam que por vezes as Escrituras mencionam irmãos e irmãs de Jesus⁴³, o que, provaria que Maria teve outros filhos com José além de Jesus, este sim, o único fruto da virgem Maria por obra do Espírito Santo. Já a Igreja católica sempre entendeu que essas passagens não designam outros filhos de Maria: com efeito, Tiago e José referidos como irmãos de Jesus, são na verdade, filhos de uma Maria discípula de Cristo⁴⁴, que significativamente é chamada de a outra Maria⁴⁵. Para os católicos tratam-se de parentes próximos a Jesus, conforme uma expressão conhecida do antigo testamento.

Seja como for, acredito que grande parte dessas divergências decorre de um desacordo fundamental quanto ao critério de seleção da revelação divina. Os católicos crêem que além da Bíblia a tradição oral das primeiras comunidades cristãs detém e transmite, em conjunto com o livro, as verdades de fé. Já os presbiterianos acreditam que a Bíblia é o único meio da revelação divina digna de fé.⁴⁶ Se nos evangelhos a presença de Maria está documentada, nos livros seguintes, sobretudo nas cartas paulinas, caríssimas aos fiéis reformados, ela pouco aparece. Por isso, acredito que essa pode ser uma das explicações possíveis para a pouca importância dada a Maria pelos protestantes.

Além disso, pude perceber que há um descompasso entre a importância de Maria para os fiéis e para a liderança nas duas igrejas. Enquanto ela é supervalorizada pelos fiéis católicos, que

⁴² A Bíblia narra os arrebatamentos de Henoc e de Elias, mas o arrebatamento de Cristo tem de peculiar o fato de ter sido após a sua morte e ressurreição

⁴³ BÍBLIA. N.T. Mateus. Português. Bíblia Sagrada. 4. ed. São Paulo: Ed. Canção Nova, 2006. Cap. 13

⁴⁴ BÍBLIA. N.T. Mateus. Português. Bíblia Sagrada. 4. ed. São Paulo: Ed. Canção Nova, 2006. Cap. 27

⁴⁵ BÍBLIA. N.T. Mateus. Português. Bíblia Sagrada. 4. ed. São Paulo: Ed. Canção Nova, 2006. Cap. 28

⁴⁶ Na verdade a igreja presbiteriana não rechaça totalmente a tradição oral ela pode ser sim considerada, desde que reafirme, e não contrarie, o que está escrito.

de fato não só a veneram, mas a adoram, ao passo que o clero consegue distinguir a tênue diferença entre essas duas coisas. Na igreja presbiteriana ocorre o inverso, os fiéis sub-valorizam a importância de Maria, já os pastores reconhecem a grande importância dela e de seu exemplo de fé.

Na semana anterior à cerimônia da crisma os alunos tiveram uma reunião extraordinária num sábado, uma espécie de intensivo que durou o dia todo e retomou os principais temas discutidos durante todo o curso. Fomos recebidos com um café da manhã oferecido pelo padre Sérgio e pelos professores no salão paroquial.

Seguindo a praxe das reuniões anteriores sentamos todos, professores, alunos e eu, em cadeiras dispostas em forma de círculo para que a aula tivesse início. O primeiro ponto enfatizado foram os significados do sacramento da Crisma: um ritual que demarca a maturidade cristã e que, portanto, tem como condição necessária a escolha consciente do fiel de aceitar esse batismo do Espírito Santo e as responsabilidades que acompanham essa decisão irreversível.

Isto posto, perguntei aos professores:

“– O que desperta o amadurecimento espiritual dos alunos é o curso ou a consumação do sacramento com a bênção do Espírito Santo através da imposição das mãos do Bispo?” – Quem se prontificou a responder foi o seminarista Felipe:

Acho que o curso provoca nos alunos um amadurecimento natural de fé graças aos conteúdos abordados e aos conhecimentos adquiridos, mas esse amadurecimento deve ser confirmado na cerimônia da Crisma com a bênção do Espírito Santo, sem a qual o curso não tem sentido, portanto, se tivesse que colocar em termos estatísticos, diria que 40% desse amadurecimento vem do curso e os outros 60% vem da confirmação propriamente dita. (Sonora gravada em aparelho de mp3. Rio de Janeiro, 17 ago. 2008)

Ainda a respeito dos significados da Crisma um aluno perguntou:

“– O padrinho da Crisma não seria mais importante do que o padrinho do Batismo, pelo fato de podermos escolhê-lo?”

“– Não deve ser visto assim – disse o seminarista –. O papel primordial do padrinho seja ele de batismo ou de crisma, é zelar pelo desenvolvimento espiritual do seu afilhado, tudo o que ele fizer além disso, como dar bons presentes, por exemplo, é lucro.”

Mas o mesmo aluno retrucou:

“– Acho que o padrinho de Crisma é mais importante sim. Eu escolhi o meu justamente porque o considero um exemplo e porque ele está presente comigo todos os dias, quase vinte e quatro horas por dia.”

Então a professora Renata perguntou:

“– Ninguém aqui escolheu o mesmo padrinho de Batismo também para a Crisma?”

Ao que todos negaram.

Outro assunto abordado foi a mudança de hábitos que aquele ano preparatório havia produzido nos alunos, para isso os professores pediram para que estes se auto-avaliassem. As intervenções centraram-se majoritariamente no aumento da frequência e do fervor das orações, como os casos de João Paulo e Cintia. O primeiro disse:

“– Fiquei muito impressionado com a aula sobre vocação, depois dela comecei a pensar se o meu sonho de ingressar na carreira militar era também o plano que Deus tinha preparado pra mim. Rezo muito por isso todas as manhãs.”

Nessa mesma linha Carolina afirmou: “– Eu rezava todas as noites, mas de um jeito muito formal, depois do curso aprendi a conversar mais com Deus. Hoje acho que rezo mais sinceramente.”

Outra mudança bastante enfatizada foi a melhoria das relações familiares. Lia, por exemplo, destacou como a principal característica do seu amadurecimento a maior compreensão que adquiriu do papel de sua mãe em casa. “Isso aumentou a nossa cumplicidade e melhoro o relacionamento dentro de casa de uma forma geral”.

Passado este momento de auto-avaliação, Renata perguntou aos alunos:

“– Vocês se sentem preparados para receber o Espírito Santo?” João, que parecia o mais inquieto, foi o primeiro a responder:

“– Já pensei muito nisso. Ainda tem umas “doutrinas” da Igreja que eu tenho dificuldade em aceitar.” – na verdade, ele não era o único que tinha dúvidas, mas parecia ser o único que tinha coragem para assumi-las. Ele perguntou: – “A igreja não acredita em reencarnação, mas Jesus não reencarnou, o corpo dele não sumiu, ele não apareceu para os apóstolos com outras aparências?” Quem o respondeu foi Cintia, que pelo visto, se lembrou da aula sobre as diferenças entre as doutrinas da ressurreição e da reencarnação, ela repetiu integralmente a explicação:

“Acreditar na reencarnação é o mesmo que dizer que o sacrifício de Jesus na cruz foi inútil. Na reencarnação não é Jesus quem salva, é o próprio homem que, voltando e pagando seus pecados,

um pouquinho de cada vez, quem se salva. O deus do espiritismo é um deus agiota, a cada vida que você vem para pagar os seus pecados você acaba acumulando outros para pagar na próxima.”
(Sonora gravada em aparelho de mp3. Rio de Janeiro, 17 ago. 2008)

Ainda respondendo às perguntas de João Paulo, Renata citou o Credo Apostólico:
– “Creio na ressurreição da carne” –, e concluiu. –

Nós católicos cremos e professamos a fé na ressurreição e não na reencarnação. Jesus apareceu aos discípulos, mas isso não significa que ele reencarnou, e sim que ele ressuscitou. Ele apareceu para os discípulos com uma aparência diferente porque o seu corpo havia sido glorificado, por isso eles não o reconheceram, por isso também Ele foi capaz de aparecer em dois lugares ao mesmo tempo.
(Sonora gravada em aparelho de mp3. Rio de Janeiro, 17 ago. 2008)

João parecia disposto a sanar todas as suas dúvidas nessa ultima reunião. Agora ele queria saber mais a respeito da conjugação entre livre arbítrio e predestinação:

“– Queria falar de vocação no sentido profissional. Eu, por exemplo, quero ser militar, mas se Deus não quiser isso pra mim significa que eu não vou passar na prova, que eu não posso querer isso pra mim?” Dessa vez quem o respondeu foi o seminarista Felipe:

“–Deus tem um plano que é o melhor pra nós, isso não significa que não podemos ter os nossos sonhos, mas devemos aprender a esperar o tempo de Deus. Ele é onisciente, sabe tudo o que vamos fazer, pois preparou um caminho para nós antes mesmo de nascermos.” – João então o interrompeu e perguntou:

– E quanto a quem nasce na rua, sem oportunidades? – E Felipe o respondeu:

Deus prepara, mas não determina. Tudo é graça na nossa vida, mas isso não significa que as coisas caem do céu, é preciso a nossa ação para as coisas se cumprirem. O destino é conhecido por Deus, mas os caminhos nós é que escolhemos, se mais fáceis ou mais difíceis, isso depende das nossas escolhas. (Sonora gravada em aparelho de mp3. Rio de Janeiro, 17 ago. 2008)

Ainda a esse respeito Renata disse conhecer várias histórias de gente que morou na rua, mas conseguiu vencer na vida. Carolina foi outra que também entrou nessa polêmica:

“– Conheço uma pessoa que saiu de casa muito cedo porque era um ambiente horrível, morou na rua, mas hoje tem família e casa pra morar. As pessoas costumam culpar a sociedade por falta de oportunidades, por serem bandidas, mas isso não tem nada a ver.”

Novamente João Paulo, aproveitando a deixa emendou:

“– E quanto a quem mata outra pessoa e se arrepende, ele é perdoado, seu único castigo é passar um tempo no purgatório?” E novamente Felipe respondeu

A misericórdia de Deus é infinita e perdoa a todos que demonstram arrependimento sincero. Hoje vocês vão se confessar e é isso que vocês devem demonstrar se quiserem obter o perdão de Deus. Quanto ao purgatório, ele não é castigo, não existe para punir as pessoas, mas para prepará-las para ver a glória de Deus. (Sonora gravada em aparelho de mp3. Rio de Janeiro, 17 ago. 2008)

Eram quase duas da tarde quando fomos interrompidos pelo cozinheiro que havia preparado o almoço e iria servi-lo em seguida. Almoçamos todos ali mesmo no salão paroquial, onde uma mesa bastante grande foi providencialmente colocada. Durante o almoço pouco se falou sobre a confissão que os alunos fariam mais tarde com o padre Sérgio. Eles pareciam estar bem tranquilos, a despeito da ênfase constante dos professores em lembrá-los que para receberem o Espírito Santo eles deveriam estar puros, por causa disso a confissão era tão importante. Aproveitei esse intervalo para marcar com cada um as futuras entrevistas que faria.

Após o almoço Renata retomou a aula enfatizando o significado da Crisma como um compromisso consciente e irreversível que o fiel assume com Deus. Para demonstrar a importância desse compromisso ela indicou como referencia um texto bíblico.⁴⁷ Com isso ela quis demonstrar aos alunos que juventude e maturidade cristã não são excludentes, pois ela independe de experiência, é dada pelo Espírito Santo.⁴⁸

O ultimo significado enfatizado do ritual da Crisma foi o seu caráter de batismo do Espírito Santo. Para tanto, os professores propuseram uma dinâmica. Pediram a todos, inclusive eu, que escrevêssemos em pequenos pedaços de papel três qualidades que julgávamos ter. Em seguida, colaram todos os pedaços em uma grande folha de papel pardo cortada em forma de coração. Fizeram isso para tentar demonstrar a complementaridade desses dons, que não devem ser usados individualmente, mas compartilhados com a comunidade eclesial. Contudo, essa dinâmica me pareceu um pouco confusa. Mais feliz, ou pelo menos mais clara, foi a analogia proposta pelo seminarista Felipe entre a Torre de Babel e o dia de Pentecostes:

⁴⁷ BÍBLIA. N.T. 1 Timóteo. Português. Bíblia Sagrada. 4. ed. São Paulo: Ed. Canção Nova, 2006. Cap. 4

Nessa passagem São Paulo chama a atenção de Timóteo, pede para que ele se esforce para ser um exemplo para os mais velhos e que não se descuide do carisma que lhe foi dado graças a imposição das mãos dos presbíteros. Essa passagem é constantemente usada pela igreja católica pra justificar a Crisma como um sacramento

⁴⁸ De maneira semelhante Van Gennep distingue puberdade social e puberdade fisiológica quando trata dos rituais de iniciação. Dada imprecisão do início da puberdade fisiológica que varia conforme o sexo e as etnias dos indivíduos, o autor rechaça qualquer possibilidade de associação entre a puberdade fisiológica e a puberdade social, geralmente, marcada por rituais de iniciação que dramatizam a passagem da infância à idade adulta

“– Em ambas as ocasiões as pessoas começaram a falar em línguas estranhas, mas enquanto em Pentecostes havia quem interpretasse essas línguas, em Babel não, por isso as pessoas se confundiram e a torre acabou caindo.”

Embora se refiram algumas vezes aos dons do Espírito Santo no sentido que Paulo os entende⁴⁹, é importante que se diga que, para a igreja católica, os dons do Espírito que a Crisma faz maturar são aqueles descritos pelo profeta Isaías.⁵⁰ Ainda segundo o sentido paulino, perguntei:

“– Por que não vejo na missa tradicional ninguém manifestar os dons que São Paulo enumera, enquanto nas missas carismáticas isso acontece com frequência?”

Ambos os professores responderam na mesma linha. Tanto Renata quanto Felipe disseram não acreditar na verdadeira manifestação de todos na renovação carismática:

“– Embora minha vocação tenha se manifestado ali, não acho possível que todos manifestem o mesmo dom ao mesmo tempo.” – disse Felipe. Nas missas carismáticas a imensa maioria dos fiéis manifesta o dom de línguas.

Os professores então entregaram aos alunos um “exame de consciência” e pediram para que eles lessem com atenção, pois em poucos instantes eles seriam chamados a confessar seus pecados. Cada aluno procurou um cantinho mais reservado para fazer o seu e após aproximadamente trinta minutos, todos foram encaminhados à capela do Santíssimo. Lá eles continuaram a fazer seus exames enquanto um de cada vez era convidado a se confessar com o padre Sérgio em um dos bancos da igreja. É claro que eu não pude acompanhar as confissões, nem me atrevi a pedir, pois os motivos para o meu impedimento eram bastante óbvios. No momento da confissão o padre representa o próprio Deus, além disso, a minha presença poderia deixá-los mais tímidos.

Ao mesmo tempo, começava no salão paroquial a reunião com os padrinhos, convocados com antecedência, exclusivamente para esse encontro. O motivo era também conscientizá-los da importância do papel que iriam assumir, por isso, logo de cara, eles se depararam com a seguinte pergunta: Qual vocês acham que é a principal responsabilidade dos padrinhos? Como já era esperado, a resposta clássica logo veio: substituir os pais na ausência deles. Mas Renata, que

⁴⁹ BÍBLIA. N.T. 1 Coríntios. Português. Bíblia Sagrada. 4. ed. São Paulo: Ed. Canção Nova, 2006. Cap. 12
São eles: sabedoria, conhecimento, fê, cura, poder de fazer milagres, profecia, discernimento, diversidade de línguas, interpretação

⁵⁰ BÍBLIA. A.T. Isaías. Português. Bíblia Sagrada. 4. ed. São Paulo: Ed. Canção Nova, 2006. Cap. 11
São eles: sabedoria, inteligência, conselho, ciência, fortaleza, piedade e temor de Deus

estava ali como professora e também como madrinha, escolhida por uma de suas alunas, lembrou que a principal responsabilidade dos padrinhos é acompanhar a vida espiritual do seu afilhado:

“– Vocês devem assumir o papel que nós professores desempenhamos nesse último ano, apoiar seus afilhados e não deixar que eles se desviem, para que eles se tornem bons adultos e bons cristãos.”

A partir daqui o debate se instaurou e os padrinhos passaram a falar um pouco mais. Um deles disse:

“– Hoje em dia é muito fácil que os jovens se percam, o apelo da mídia, a influência dos amigos...”

Outro, preocupado com o descompasso entre a seriedade do compromisso e a imaturidade dos alunos, emendou:

“– É mesmo complicado cobrar de jovens de quinze anos que confirmem seu Batismo, devemos rezar muito por eles.”

A segunda pergunta gerou mais polêmica. Renata quis saber quantos ali haviam sido crismados, mas nem todos se manifestaram. Talvez temendo que esse critério fosse uma condição necessária para ser padrinho, embora não fosse. O Vaticano recomenda que os crismandos sejam apadrinhados por pessoas que já tenham sido crismadas, postura justificada, como disse Renata, da seguinte forma: “ninguém dá o que não tem”, referindo-se claramente à sabedoria como um dom do Espírito Santo. Porém, o impedimento ou não dos padrinhos não crismados cabe a cada paróquia em particular e no caso da Matriz de Botafogo, havia sido decidido pelo não impedimento. Mas uma senhora preocupada com a questão disse:

“– Não podemos deixar que nossos meninos sejam apadrinhados por pessoas de fora, isso é muito ruim, pois nos enfraquece como comunidade.”

Outra senhora então tomou para si as dores dos padrinhos não crismados e resolveu se manifestar:

“– Eu não venho muito à igreja, mas tenho Deus no coração, faço o bem, desejo o bem. Tem pessoas que vem a missa todos os dias e são ruins. Eu não estou aqui todo domingo, mas sou uma boa pessoa, tenho bons valores a transmitir e acho que esse deveria ser o critério para a escolha dos padrinhos.”

À medida que os alunos iam terminando de se confessar retornavam ao salão paroquial. Preocupada com o clima que já estava esquentando entre os padrinhos, Renata decidiu colocar panos frios na discussão. Em um tom bem descontraído ela disse:

“– Calma gente! O que os meninos vão pensar da gente assim? – Em seguida mais séria, completou: – Todos nós aqui queremos o bem deles e estamos dispostos a ajudá-los nessa missão que eles irão abraçar a partir de agora. Esperamos que Deus nos ajude, não é?”

A essa altura todos os alunos já haviam retornado e a discussão então girou em torno de regras práticas a serem observadas no dia da cerimônia. Os professores e o padre Sérgio estavam organizando uma pequena festa para depois da missa da Crisma, ali mesmo no salão, e quiseram saber quem estava disposto a contribuir. Eles encomendariam um bolo, doces e salgadinhos e o custo seria dividido por todos que concordassem em participar. Apesar de algumas famílias já terem combinado outras celebrações, como uma festa em casa ou um jantar num restaurante, foram convencidas a participar também dessa festa por um argumento bastante forte do seminarista Felipe:

“– Lembrem-se de que o bispo estará aqui e seria ótimo que ele percebesse nossa alegria em crismarmos nossos jovens.”

Outros assuntos também abordados foram: a contratação de um fotógrafo, a uniformidade das velas que os crismandos deveriam carregar durante a cerimônia e as roupas que eles deveriam usar. Todos deveriam se vestir de branco. Os meninos com camisa branca e as meninas podendo escolher entre vestido, desde que não muito decotado, ou saias, desde que na altura dos joelhos. Elas deveriam tomar cuidado, também, com a “marca de calcinha nas roupas”.

3.4 - Cerimônia da Crisma ou fase de agregação

A cerimônia da Crisma coroa o ritual com a recepção dos noviços ao novo status de cristãos maduros ou, como dizem os católicos, como possuidores do Espírito Santo. No dia da missa da Crisma a igreja estava toda enfeitada, com flores brancas ao lado dos bancos, como só tinha visto antes em casamentos. Também estava bem mais cheia do que o habitual, a ponto de faltarem bancos para todos, o que obrigou os mais atrasados a assistirem de pé toda a celebração.

Todos aguardavam ansiosos a entrada do bispo, e foi só ele passar pela porta que todos nos levantamos. No caminho até o altar algumas senhoras, mais afoitas tentaram mesmo tocá-lo e

ele, um senhor, aparentemente, bastante simpático distribuía sorrisos. Segurava na mão direita um grande cajado dourado, maior inclusive do que ele próprio que, por sinal, era bastante alto. Atrás dele vinham dois padres (um deles o padre Sérgio) cinco coroinhas com aqueles defumadores desagradáveis e o seminarista Felipe. Depois de todos eles terem tomado seus lugares no altar (o bispo sentou-se em uma cadeira colocada na parte central do degrau mais alto, os dois padres, sentaram-se em banquinhos um de cada lado da cadeira do bispo no degrau logo abaixo e os cinco coroinhas com seminarista Felipe permaneceram de pé na parte mais baixa do altar, à esquerda), entraram os crismandos vestidos de branco carregando cada um a sua vela, e sentaram-se nos cinco primeiros bancos à direita, que haviam sido reservados exclusivamente para eles e seus padrinhos ou madrinhas, que já estavam sentados ali desde antes do início da missa.

Tudo transcorreu como numa missa comum, após os ritos iniciais, alguns cânticos e a aclamação do evangelho, o texto escolhido para essa missa foi do evangelista Lucas – a parábola do filho pródigo –, veio a homilia, só que dessa vez ministrada pelo bispo. Não por acaso, esse texto fala da re(agregação) do filho que, após abandonar a casa do pai em busca de “prazeres mundanos”, voltou e foi recebido com festa. A seguir, apresento alguns trechos essenciais da mensagem do bispo.

“A alegria do Espírito Santo é maior que todos os prazeres sensíveis humanos; essa alegria o mundo não pode dar. O filho, graças a Deus, percebeu isso a tempo e voltou para a casa”. Em seguida o bispo mencionou a função dos sacramentos de uma maneira que guarda certa semelhança com o que Van Genep entende como a função dos rituais. Disse ele: “Cada sacramento que nós católicos recebemos é acompanhado de uma missão. A missão dos crismados é levar alegria ao mundo, mas essa alegria só pode dar quem a tem em abundância, pois ninguém dá o que não tem”. Ao final da mensagem o bispo enfatizou mais uma vez a alegria como a principal “vantagem” adquirida através da Crisma. “Nós conhecemos o Pai pela criação, o Filho pela misericórdia, eu estou lhes apresentando o Espírito Santo, Ele nos dá alegria constante, mesmo nos momentos tristes”.

Ao final da mensagem o bispo pediu pra que todos os crismandos ficassem de pé e respondessem as perguntas que ele os faria. O que se seguiu foi uma série de renúncias – ao Diabo e ao pecado – e outra de credos – em Deus, em Cristo e na igreja.

Depois, cada crismando acompanhado por seu respectivo padrinho ou madrinha se apresentou diante do bispo que os ungiu a testa com o óleo consagrado e, fazendo o sinal da cruz, disse: “Recebe por esse sinal o Espírito Santo, dom de Deus”.

Após a Crisma o bispo continuou seguindo os ritos da missa normalmente até o fim e depois de cumprimentar uma grande parte dos fiéis na porta da igreja ele foi levado pelo padre Sérgio ao salão paroquial, onde uma pequena festa havia sido preparada para recebê-lo e também para comemorar a Crisma dos jovens, confirmando a tese de Van Gennep de que rituais de agregação geralmente se encerram em cerimônias de comensalidade. Ali pude presenciar de perto o verdadeiro tratamento de pop-star que ele recebeu. Muitos queriam abraçá-lo, cumprimentá-lo ou apenas tocá-lo, houve ainda quem os que quiseram tirar fotos com ele, que atendeu a todos com muita simpatia.

3.5 A deserção dos soldados

Como todo ritual de investidura de status espera-se que após a Crisma os cristãos assumam as novas responsabilidades de sua posição, mas pelo menos no caso da Igreja que acompanhei não foi bem isso o que aconteceu, pelo menos não no que diz respeito à frequência dos jovens na Igreja. Havia na paróquia um grupo de jovens de orientação marcadamente carismática que se reunia regularmente aos domingos após a missa das dezoito horas, esse era o caminho natural e, senão o único pelo menos, o mais interessante que oferecia aos jovens recém crismados a oportunidade de continuarem participando ativamente da vida da comunidade, mas não muito depois da cerimônia da Crisma esse grupo encerrou suas atividades. Houve uma briga entre duas amigas por conta de um mesmo rapaz que, segundo o padre Sérgio era uma das mais importantes referências do grupo. Depois dessa briga o grupo se dividiu e o rapaz e sua namorada, com a qual o padre não simpatizava muito, deixaram de frequentar as reuniões. Sem uma liderança jovem as atividades do grupo não duraram muito e todos os projetos que eles desenvolviam na paróquia não continuaram.

Com isso a única oportunidade de participação dos jovens naquela paróquia, a única forma de manifestação de sua religiosidade passou a ser a frequência à missa que segundo as informações posteriores que o padre me deu, era apenas esporádica. Essa evasão dos jovens confirma a tese da identidade sacramental dos católicos (Sanchis, 2001), mas também é fruto da

própria organização da igreja que não ofereceu oportunidades estimulantes da participação dos jovens na comunidade.

Uma ano após a missa da crisma, em uma visita amistosa que fiz ao padre Sérgio na Matriz de Botafogo, ele me confessou que a catequista Renata havia deixado a igreja católica e ingressado na igreja Nova Vida em Cristo, segundo o padre, por influência do namorado. O padre me disse que ela saiu reclamando de falta de atenção das lideranças da igreja. Sobre essas queixas o padre me disse:

“Ela nunca me disse nada e eu não tinha como adivinhar as reclamações dela. Quando ela finalmente resolveu falar, explodiu, reclamou e foi muito mal educada. Resumindo, ela é uma bomba relógio a espera da próxima detonação que, se o namorado não tomar cuidado, explodirá nas mãos dele”.(COUTO, Sérgio.)

Mais curioso do que essas declarações é o fato de a própria catequista, responsável por ensinar aos neófitos as doutrinas católicas, escolhida por uma de suas alunas como madrinha, por seu exemplo de fé, ter abandonado a igreja. Como não tive a oportunidade de conversar com a professora não posso afirmar, com certeza, quais foram seus motivos para abandonar a igreja. Ela, segundo o padre, reclamou por se sentir desamparada pelas lideranças da igreja, mas o padre também deixou a entender que as convicções de fé da catequista não eram das mais firmes. Quem tem razão em toda essa história não cabe a mim julgar, porém essa história ilustra bastante bem como a adesão religiosa depende não apenas de fatores diretamente ligados à própria crença, igreja, comunidade ou socialização religiosa, mas está imiscuída com aspectos afetivos como um namoro, por exemplo.

Formando um Presbiteriano: modos e implicações da profissão de fé à reta doutrina

Assim como fiz no capítulo anterior, pretendo nesse capítulo analisar, também com base no esquema dos rituais de Van Gennep, como se dá o ritual da Pública Profissão de Fé na Igreja Presbiteriana do Brasil. Como mencionei anteriormente, julgo que na preparação para esse ritual se enfatize aquilo que Rubem Alves (2004) chama-se “adesão intelectual”, que se distinguiria da identidade sacramental católica. Essa adesão intelectual implicaria na aceitação da doutrina como está expressa nos catecismos e na confissão e implica em uma rejeição ao sincretismo como valor e prática.

Acompanhei durante três meses, na Catedral Presbiteriana do Rio de Janeiro, um grupo de neófitos interessados em participar desse ritual que guarda uma relação bastante estreita com o significado que o sacramento da Crisma tem para os católicos. Assim como a Crisma, a Pública Profissão de Fé marca a maturidade espiritual do fiel e o investe de um novo status dentro da comunidade – somente depois de passar por este ritual o fiel se torna membro da comunidade, deve, portanto, assumir responsabilidades como a de ser fiel nos dízimos e atuante na Escola Bíblica Dominical. Pode ainda candidatar-se aos cargos de presbítero ou diácono e também votar nas assembléias da igreja. Além do compromisso com a igreja esse ritual, também na igreja presbiteriana, marca um compromisso do fiel com Deus, um compromisso de fé, em que o indivíduo ao declarar pública e conscientemente sua adesão a um conjunto de princípios e doutrinas religiosas que se pretendem as mais próximas ao ensino de Jesus Cristo, toma parte em Sua Igreja, em Seu Corpo, permitindo a ele a participação na Ceia do Senhor. Portanto, a Pública Profissão de Fé é uma combinação do que representam para os católicos os rituais da Crisma e da Primeira Eucaristia.

Assim como a Crisma, a Pública Profissão de Fé também pode ser analisada com base no esquema de Van Gennep, pois ambos são rituais de passagem. Depois de demonstrada a aplicação desse esquema ao sacramento da Crisma no capítulo anterior, vejamos como ele também se aplica ao ritual da presbiteriano Profissão de Fé.

4.1 - A Profissão de Fé como ritual de passagem

Se no que tange à separação espacial dos noviços em relação ao restante da comunidade, as duas igrejas são bastante parecidas – também na igreja presbiteriana os não iniciados assistem ao curso preparatório em uma sala de aula separada do templo e das outras salas da escola dominical – a separação simbólica dos mesmos noviços na igreja presbiteriana tem contornos bem mais fortemente delineados.

O fato de não serem considerados membros da igreja coloca os noviços presbiterianos em uma posição claramente inferior em relação aos já iniciados na medida em que eles podem ser considerados como candidatos a um posto que os outros já ocupam dentro da igreja. Isso parece óbvio, mas no caso católico essa inferioridade dos não iniciados não parece ser tão clara. Basta lembrar o destaque que alguns “crismandos” tiveram ajudando o padre na missa mesmo antes de terminada sua iniciação. A razão essencial dessa diferença, acredito eu, se dá por conta do caráter excludente em relação à participação no sacramento da Eucaristia, no caso dos presbiterianos.

A Eucaristia significa para as duas igrejas o sacramento da comunidade. É quando todos se reúnem como membros do corpo de Cristo e confessantes de uma mesma fé, em uma comunhão que busca o alimento espiritual. Quando os presbiterianos colocam a Profissão de Fé como critério para a participação na Eucaristia eles acentuam essa divisão entre iniciados e não-iniciados. É possível ver nos cultos em que há a celebração eucarística os membros de pé – para indicar aos presbíteros que passam pelos corredores com bandejas carregadas de pedacinhos de pão e pequenos cálices de vinho que eles podem ser servidos –, enquanto os não membros permanecem sentados e não são servidos. Enquanto entre os católicos a Crisma não é condição necessária à participação na Eucaristia. O ritual que responsável por dividir a igreja entre comungantes e não comungantes é a primeira eucaristia. Geralmente dada às crianças, ela precede a Crisma, por isso os não crismados podem comungar juntamente com toda a igreja que, aliás, costuma estar repleta de indivíduos não crismados.

Mas isso não significa que na igreja presbiteriana os não-iniciados são maltratados, como ocorre, via de regra, nos rituais de passagem analisados por Van Gennep e por Turner. Se fosse assim, com certeza, não continuariam freqüentando a igreja. É bom que se diga também que a categoria de não iniciados inclui tanto os visitantes, ou seja, os que não são considerados membros, como os familiares de membros que, mesmo freqüentando o templo regularmente e fazendo parte da escola dominical, por algum impedimento ou por simples falta de vontade não professaram publicamente a sua fé. Esse aparente sinal de desprestígio é compensado pelo modo de socialização bem mais horizontalizado do que entre os católicos. Na igreja presbiteriana os visitantes, via de regra, são levados por algum amigo que já é membro da igreja, ele os apresenta ao seu grupo de amigos e aos pastores e isso facilita bastante a construção de uma rede de contatos interpessoais que vão se tornando cada vez mais estreitos. Outro vetor facilitador dessa socialização horizontal é o fato de a escola dominical ser aberta a todos e proporcionar o convívio entre membros e visitantes, que são sempre bem tratados, afinal são membros em potencial.

À medida que os visitantes fazem novas amizades eles passam a participar mais intensamente da vida da comunidade, ou seria o contrário? Bom, independente da ordem dos fatores, o resultado é que se o indivíduo quiser se tornar membro da Igreja presbiteriana ele terá que passar por todas as fases de um ritual de passagem até professar sua fé publicamente.

Assim como no caso católico, no presbiteriano os neófitos precisam passar por um curso catecumenal em que aprendem os dogmas da fé que pretendem professar publica e conscientemente mais tarde. Nesse sentido, esse curso representa a fase liminar do processo onde o indivíduo se encontra a meio caminho da condição em que entrou e da que pretende ocupar ao final do ritual.

O curso da catedral presbiteriana, por ser menor – durou apenas três meses, ao passo que o da Matriz de Botafogo se estendeu por um ano – e por ter começado a freqüentá-lo quando minhas investidas na Matriz já tinham se iniciado há três meses, foi-me possível fazer uma comparação entre os dois cursos, a qual eu julgo ser conveniente expor aqui.

Enquanto na igreja católica os alunos eram todos adolescentes, na presbiteriana a maioria era de adultos (entre trinta e cinquenta anos). Havia também alguns jovens e até idosos (o mais velho do grupo tinha 66 anos). No início achei que essa diferença de idade tornaria inviável a comparação entre os cursos e os alunos, por isso pensei em procurar outras classes da escola dominical onde os adolescentes fossem maioria, mas isso prejudicaria a proposta do trabalho de

comparação entre os rituais. O problema da disparidade de idades entre os alunos nas duas igrejas se deve em parte, a algumas diferenças objetivas entre os dois cursos. Na igreja católica o sacramento da Crisma, por convenção, é dado, geralmente, aos adolescentes, mas isso não exclui a possibilidade de adultos ou mesmo idosos, que não tenham sido crismados na adolescência, de o serem mais tarde.⁵¹ Para tanto, eles devem (assim como os adolescentes) passar por um curso preparatório, mas, geralmente, existem cursos especiais para a catequese de adultos, o que acaba separando-os dos adolescentes. Já no caso da igreja presbiteriana o curso preparatório para a profissão de fé destina-se a todos aqueles que desejam se tornar membros da comunidade, adolescentes (acima dos doze anos), adultos ou idosos.

Depois de considerar as vantagens e desvantagens resolvi continuar a minha pesquisa nos dois cursos, privilegiando assim a comparação entre os rituais em detrimento da simples comparação entre os jovens das duas igrejas, mesmo que isso significasse arcar com os custos de eventuais distorções decorrentes da diferença das faixas etárias entre os alunos. Novamente me amparei em Van Gennep para justificar minha escolha.

Em *Os Ritos de Passagem*, Van Gennep diferencia a puberdade fisiológica da puberdade social. A partir de uma série de exemplos de diferentes sociedades ele procurou demonstrar que, para ambos os sexos, a puberdade fisiológica é bastante inconstante, pois varia de uma etnia para a outra e mesmo entre os indivíduos de uma mesma etnia, raramente coincidindo com a puberdade social. “Estas variações são extremamente consideráveis e de tal ordem que se compreende por que nenhuma instituição se funde sobre um elemento tão pouco determinável e tão pouco constante quanto a puberdade”. (VAN GENNEP, 1978, p. 71) Por essas razões Van Gennep rechaçou a possibilidade de classificar os ritos de iniciação como ritos de puberdade e por concordar com essa tese, penso serem igualmente incompatíveis a maturidade fisiológica e a maturidade social. Tanto a Crisma quanto a Pública Profissão de Fé podem ser consideradas como rituais de iniciação que marcam a maturidade social e espiritual dos indivíduos que passam por eles, mas a decisão de professar publicamente a fé deve ser individualmente amadurecida, isto é, ambos os rituais conferem o status de cristãos maduros, porém a decisão por participar deles também supõe um prévio amadurecimento individual que por isso mesmo é variável. É verdade que ao mesmo tempo em que reconhece a necessidade de uma tomada de decisão

⁵¹ Em algumas paróquias, se exige como pré-requisito para a celebração religiosa do casamento que os noivos tenham recebido os três sacramentos da iniciação cristã, o que leva muitos casais a procurarem cursos (que geralmente têm duração mais curta) para se crismarem

individual para a participação no sacramento da Crisma a igreja católica, ao estipular idades ótimas para que os indivíduos o façam dá margem a pressões externas sobre eles, por isso não raro adolescentes fazem o curso “obrigados” pelos pais.

Outra diferença evidente entre os dois cursos é que, no caso presbiteriano o professor foi um pastor da igreja designado especialmente para acompanhar essa classe, enquanto entre os católicos, apesar de existir um padre incumbido da “pastoral da Crisma”, ele não esteve presente a todas as aulas e o curso acabou, em sua maioria, sendo ministrado por catequistas. Acredito que a presença do padre poderia ter passado aos alunos uma maior segurança do que a que transmitiram as catequistas, assim como a presença do pastor deu ao curso presbiteriano uma maior credibilidade.

A última diferença evidente foi quanto ao numero de alunos. Enquanto na católica o curso começou com doze “matriculados” sendo que destes, três abandonaram antes dos três primeiros meses, na igreja presbiteriana na primeira aula contei vinte e um presentes. É bom que se diga que na Catedral Presbiteriana do Rio esse curso é permanente, têm aulas todos os domingos do ano, mas cada ciclo para a recepção de novos membros dura três meses, ou seja, ao fim desse período os alunos estão quase prontos para serem submetidos ao ritual da Pública Profissão de Fé. Antes eles precisam passar por uma prova escrita sobre os temas abordados no curso e também por uma sabatina feita pelo conselho da Igreja em que, somente os que forem considerados “maduros” serão recebidos como membros do corpo de Cristo em um culto público. Por conta da grande demanda, tanto interna quanto externa, o curso é oferecido durante o ano todo, assim, era difícil dizer quem estava começando o curso naquela aula, quem estava no meio e quem estava terminando.⁵² Essa organização pode denotar uma certa confusão, mas havia uma ordem nesse caos. Em todas as reuniões um secretário anotava a frequência dos alunos – se, por exemplo, três pessoas concluíssem o curso, elas deveriam esperar até que um número razoável de alunos também o concluísse, então os pastores agendariam um culto para a recepção de todos. No curso catecumenal católico havia também um “diário”, mas as professoras raramente conferiam a frequência dos alunos.

O conteúdo abordado no curso catecumenal presbiteriano seguiu, basicamente, assuntos

⁵² Ao todo são doze lições permanentes e o aluno pode começar o curso de qualquer ponto, inclusive a partir da décima segunda lição, basta que se lembre em que lição começou. Quando essa se repetir é sinal de que completou o ciclo e pode ser recebido como membro (se aprovado pelo conselho) devendo apenas aguardar a próxima cerimônia da Pública Profissão de Fé. Em outras igrejas presbiterianas menores o normal é que se aguarde um número mínimo de interessados em fazer o curso para se abrir uma turma.

abordados por Calvino em sua obra mais importante, *As Institutas da Religião Cristã*, que mais tarde serviu de base também para a confissão de fé adotada pela Igreja Presbiteriana do Brasil, a *Confissão de Westminster*. Assim como no livro, é possível identificar três módulos principais no curso: uma primeira parte dedicada ao conhecimento de Deus, seguida de uma parte dedicada à doutrina – onde são enfocados temas como a oração, a justificação, a predestinação, a salvação pela fé e a *Solla Scriptura* – e, por fim, um módulo dedicado à Igreja, sua missão e suas atribuições institucionais. A descrição que apresentarei a partir de agora faz parte de uma seleção das lições que considere mais importantes.

4.2 - Segunda fase: a liminaridade

Na primeira aula que acompanhei do curso de catecúmenos na Catedral Presbiteriana do Rio de Janeiro (coincidentemente a que marcava o início de um novo ciclo) estudou-se “Os Dez Mandamentos”. Todos recebemos uma folha para acompanharmos a lição (algo que também nunca aconteceu no curso católico) e só então o reverendo Isaías começou com sua análise pontual de cada um dos mandamentos.

O primeiro mandamento: - Não terás outros deuses diante de mim, trata do monoteísmo. O segundo mandamento: - Não farás para ti imagem de escultura, é contra a idolatria. Sobre esse, o comentário do pastor teve endereço certo.

A Bíblia deixa claro que nenhuma imagem pode ser adorada, mas tem muita gente por aí praticando idolatria. Se você pegar uma edição católica da Bíblia tem lá uma nota, que alguém colocou sobre esse mandamento, dizendo que se for imagem divina pode. (Sonora gravada em aparelho de mp3. Rio de Janeiro, 16 mar. 2008)

O terceiro mandamento: - Não tomarás o nome do Senhor teu Deus em vão, é contra a profanação. O professor condenou os juramentos: - tem gente que diz: é verdade, eu juro por Deus, mas Jesus disse no sermão da montanha: ‘Seja o vosso sim, sim e o vosso não, não’ Quanto às expressões “vá com Deus” ou “fique com Deus” ou mesmo algumas brincadeiras do meio evangélico que o pastor chamou de “piadas santas” não há problema. O quarto mandamento é sobre o sábado. Lembra do dia de sábado para o santificar. A esse respeito o pastor comentou.

A palavra em hebraico significa descanso, mas o sábado é para os hebreus. Segundo alguns estudiosos, todos os dez mandamentos são reiterados e enfatizados espiritualmente no novo

Testamento, exceto o mandamento de guardar o sábado, isso porque no velho Testamento imperava a lei e o novo impera a graça. Todos devemos reservar um dia para descansar e adorar a Deus, o domingo, mas se a pessoa trabalha no domingo ela pode fazer isso, em casa, na segunda-feira. (Sonora gravada em aparelho de mp3. Rio de Janeiro, 16 mar. 2008)

O quinto mandamento fala do respeito aos genitores: - Honra a teu pai e a tua mãe para que se prolonguem os seus dias sobre a terra.

O apóstolo Paulo ressalta que esse é o único mandamento que tem uma promessa. Os pais têm uma licença divina para educarem os seus filhos, não importando a idade. Só não vale se mandarem que você não siga a Deus porque mais vele seguir a Deus do que aos homens. (Sonora gravada em aparelho de mp3. Rio de Janeiro, 16 mar. 2008)

O sexto mandamento: - Não matarás. É sobre o respeito à vida

Só Deus pode tirar a vida, porque só ele é capaz de dar a vida, portanto, todas as mortes causadas intencionalmente pelo próprio homem são contra a lei de Deus. Homicídio, suicídio, eutanásia, aborto, tudo isso não pode, as únicas exceções são em caso de legítima defesa, em guerras ou o policial no desempenho de sua função. (Sonora gravada em aparelho de mp3. Rio de Janeiro, 16 mar. 2008)

Então um dos alunos perguntou: – E a pena de morte?

– No velho Testamento podia, mas foi instituído pelo próprio Deus, no novo Testamento, tempo da graça, Jesus se coloca contra a pena de morte. – respondeu o pastor.

Em seguida uma mulher perguntou: – E o aborto?

– Não pode, há inclusive um documento do reverendo Roberto no portal da IPB (Igreja Presbiteriana do Brasil) a respeito da posição da Igreja sobre o aborto. A Igreja presbiteriana é pela vida. Somos contra o aborto, mas não contra o uso de contraceptivos no casamento visando planejamento familiar.

O sétimo mandamento é sobre a vida pura: - Não adulterarás. A Bíblia fala em adultério quando pelo menos uma das pessoas envolvidas é casada. Em caso de traição entre pessoas não casadas, namorados, por exemplo, o que há, segundo a Bíblia são relações ilícitas.

O oitavo é sobre a honestidade: - “Não roubarás. Esse mandamento passou longe de Brasília” disse o pastor para em seguida completar: “Quem recebe por um trabalho e não o cumpre está roubando”.

O nono mandamento é sobre a veracidade: - Não dirás falso testemunho do teu próximo. Sobre esse o pastor disse: - “Não convém a um cristão difamar os outros, a Bíblia nos ensina: ‘não julgueis para que não sejais julgados’”.⁵³

“O décimo e último mandamento, Não cobiçarás... é sobre o respeito à propriedade alheia. A cobiça adoece” disse o pastor.

Depois de analisar cada um dos mandamentos o pastor disse que apenas obedece-los não garante a salvação: “A lei não tem o propósito de salvar e nem mesmo pode fazê-lo. O homem é salvo pela fé independente das obras da lei, as obras são resultantes do princípio da fé como no ensinam os apóstolos Paulo e Tiago”.

Por fim, seguindo a folha que havíamos recebido o pastor leu sobre a relação entre os dez mandamentos e o novo testamento.

Jesus Cristo não veio destruir a lei, mas cumpri-la. Ele apenas demonstrou que através do amor temos acesso à espiritualidade da lei que torna seu cumprimento algo prazeroso, e não apenas compulsório, como atesta o texto de o evangelho de Lucas.⁵⁴ (Trabalho mimeografado)

Outra lição bastante importante foi sobre a inspiração divina dos “escritores bíblicos”.⁵⁵ O professor destacou que “cerca de quarenta homens foram usados por Deus para escrever a Bíblia” e considerou como “uma prova inquestionável” da inspiração divina desses homens a “coerência entre os livros, mesmo com uma diferença de dois mil anos entre o Gênesis e o Apocalipse”.

Em seguida fez questão de apresentar a Bíblia aos alunos dividindo-a em grupos de livros. Além da divisão entre o Velho e o Novo Testamento o pastor lembrou que o Pentateuco (do Gênesis até Deuteronômio) corresponde aos livros da lei judaica e precedem os livros históricos (de Josué até Ester) Em seguida estão os livros poéticos (de Jó até Cantares), os profetas maiores (de Isaías até Daniel) e os profetas menores (de Joel a Malaquias). Lembrou que entre o fim do velho Testamento e o início do novo quatro séculos se passaram sem que nada fosse escrito. No novo Testamento temos os quatro evangelhos que narram a vida de Cristo, o livro de Atos que assim como as epístolas paulinas narram o ministério dos apóstolos e o nascimento do cristianismo. Em seguida o livro dos Hebreus sobre o qual paira uma polêmica quanto a autoria,

⁵³ BÍBLIA. N.T. Mateus. Português. Bíblia Sagrada. 2. ed. Barueri: Ed Sociedade Bíblica do Brasil, 1999 Cap. 7

⁵⁴ BÍBLIA. N.T. Lucas. Português. Bíblia Sagrada. 2. ed. Barueri: Ed Sociedade Bíblica do Brasil, 1999 Cap. 10

⁵⁵ O grifo na palavra escritores, usada pelo reverendo Isaías em aula, é meu e serve para distinguir os escritores bíblicos do autor da Bíblia. Os presbiterianos, assim como os católicos, enfatizam a diferença entre esses dois sinônimos, pois consideram que a Bíblia tem quarenta escritores e somente um autor, o Espírito Santo, que inspirou capacitou homens para que escrevessem a Palavra de Deus.

mas, como lembrou o pastor, “o importante é que foi divinamente inspirado”, as cartas dos apóstolos Tiago, Pedro, João e Judas e por fim o Apocalipse de João.

É importante ressaltar aqui as diferenças entre a Bíblia dos evangélicos e a dos católicos. O velho Testamento católico possui sete livros a mais do que o protestante. Essa diferença deriva dos diferentes cânones escolhidos para determinar a seleção dos livros bíblicos, enquanto os católicos adotaram o cânon aberto, os protestantes seguiram o cânon restrito⁵⁶. Os católicos justificam sua escolha alegando que os apóstolos, ao escreverem o novo Testamento em grego, citavam o antigo Testamento, usando a tradução grega (Septuaginta) que incluía esses sete livros, chamados de deuterocanônicos⁵⁷, pois só foram definitivamente canonizados no Concílio de Trento em 1546. Já os protestantes enumeram duas razões principais para a adoção do cânon restrito: a igualdade do o velho Testamento em relação aos judeus e o fato de nem Jesus, nem os apóstolos mencionarem nenhum desses livros no novo Testamento. Além disso, a já mencionada polêmica entre católicos e protestantes a respeito do valor da tradição oral como critério para o estabelecimento do que é ou não revelação divina, também é de fundamental importância no tocante ao estabelecimento de diferentes cânones por uma e por outra igreja.

Nessa lição foi ensinado que:

A Bíblia nos informa sobre três modos pelos quais Deus se revela ao homem: a revelação natural, a escrita e a pessoal. A primeira deriva da impossibilidade de negar a existência de Deus diante da beleza da Criação. Entretanto, essa revelação se tornou insuficiente após o pecado de Adão, que fez com que a humanidade se afastasse do Criador, daí a necessidade de uma revelação mais objetiva e explícita, a escrita. (Trabalho Mimeografado)

“Por esse modo, Deus revelou seu amor ao homem e proporcionou-lhe a possibilidade de uma revelação pessoal que se fez plena na obra de Jesus Cristo”, completou o pastor.

Especificamente sobre a revelação escrita o professor disse:

Deus quis que a Bíblia fosse escrita e pra isso se revelou aos escritores. Essa revelação se deu através da inspiração de quarenta homens pelo Espírito Santo que escolheu dois idiomas para tornar-se conhecido, o grego e o hebraico. Os presbiterianos crêem na inspiração verbal e plenária da Bíblia, doutrina segundo a qual cada palavra das Escrituras foi inspirada por Deus. Ele guiou os escritores na escolha das palavras de acordo com a personalidade e o contexto cultural de cada um,

⁵⁶ Segundo o livro que ganhei do padre Sérgio, meu principal informante na paróquia de Botafogo, *Católicos Perguntam* (BETTENCOURT, 1997), O cânon restrito se baseia nos critérios acordados no Sínodo de Jâmnia por volta do ano 100 d. C. que dizia, entre outras coisas, que deveriam ser considerados sagrados somente os livros originalmente escritos em hebraico (língua oficial dos judeus) e em território judeu. Já o cânon amplo se baseia na versão “Alexandrina”, traduzida para o grego, entre 250 e 100 a.C., por uma prospera colônia judaica residente no Egito. A igreja católica afirma que os motivos da não inclusão desses livros na Tora são os critérios nacionalistas adotados pelos judeus de Jâmnia.

⁵⁷ Os livros deuterocanônicos são: Tobias, Judite, 1 Macabeus, 2 Macabeus, Sabedoria, Eclesiástico, Baruc

– é nesse sentido que se pode dizer que o evangelho de Mateus foi escrito para os judeus, o de Marcos para os romanos, o de Lucas para os gregos – mas a despeito de conter palavras humanas a Bíblia é a própria Palavra de Deus, pois a verdade é universal e não existem fatores capazes de alterar a compreensão dos fatos, sejam eles sociais, econômicos, políticos ou culturais. (Trabalho mimeografado)

Os presbiterianos crêem na inspiração verbal e plenária da Bíblia, doutrina segundo a qual cada palavra das Escrituras foi inspirada por Deus. Essa doutrina, assim como a doutrina da inerrância bíblica dela decorrente compõem os princípios fundamentais do conservadorismo protestante de marcante presença na Igreja presbiteriana do Brasil. A seguir apresentarei com base na obra *Introdução ao Protestantismo no Brasil*, algumas considerações importantes a respeito do conservadorismo ou fundamentalismo protestante.

Como movimento teológico, o fundamentalismo protestante, em suas origens históricas e geográficas não é facilmente identificável. Ele pareceu crescer, tanto na Europa como nos Estados Unidos, à medida que novas idéias filosóficas e científicas, principalmente o racionalismo e o evolucionismo, obrigavam os teólogos a exaustivos trabalhos de crítica a fim de conciliar a fé bíblica em situações de confronto com o paradigma moderno. Nesse contexto ideológico os teólogos conservadores, preocupados com a aceitação dos valores científicos modernos — inclusive no interior das igrejas, por parte dos teólogos liberais — passaram a se enveredar numa busca pelo que consideravam as bases fundamentais da doutrina e da “civilização cristã”. (MENDONÇA, 1990, p. 141; VELASQUES FILHO, 1990, p. 112)

Definindo-se pela reação a esse quadro, o conservadorismo pleiteou para si a condição de cristianismo verdadeiro, passando a limitar-se à Bíblia e à sua interpretação literal, recusando assim quaisquer métodos de investigação exteriores a ela. Foi nesse sentido que o próprio pastor disse durante a aula que “a Bíblia se esclarece”. Essa regra hermenêutica significa que para se interpretar “corretamente” um texto sagrado só pode ser usado um outro texto sagrado.⁵⁸

Assim, o conservadorismo protestante propugna uma separação radical entre a ciência e a revelação bíblica que só pode ser aceita pela fé e não comprovada nem contestada pela ciência, pois ela não possui métodos capazes de pesar ou medir coisas espirituais, além da matéria como o poder sobrenatural das Escrituras.

A complicada relação entre religião e ciência foi abordada quando se discutiu a respeito da polemica entre o paradigma evolucionista e o criacionismo, em uma outra aula que

⁵⁸ Essa regra pode ser decomposta nas seguintes: o novo Testamento interpreta o antigo; as epístolas interpretam os quatro evangelhos; os escritos sistemáticos interpretam os incidentais; os universais interpretam os locais e os didáticos interpretam os simbólicos.

começamos estudando a importância do Credo Apostólico e analisamos cada uma de suas frases. Antes porém, a igreja católica foi novamente criticada:

“Não foi a igreja católica que criou o Credo, ele se originou na igreja primitiva cristã, da qual a católica é uma degeneração surgida no século IV quando se tornou igreja oficial do império romano e se misturou a várias seitas pagãs daquela época. [...] Lutero não queria sair da igreja católica, ele queria que ela retornasse ao que era no tempo da igreja primitiva; uma volta às Escrituras”. (Sonora gravada em aparelho de mp3. Rio de Janeiro, 18 mai. 2008.)

Ao analisarmos a frase “Creio em Deus Pai todo-poderoso, *criador* do céu e da terra”, o pastor fez questão de definir Deus como “um ser pessoal que se comunica com suas criaturas racionais, e não uma força ou energia cósmica nem tampouco, qualquer coisa neutra e impessoal. O Deus da Criação é único, singular, tem personalidade, pensa, decide, tem sentimentos”. Em seguida rechaçou “teorias absurdas como evolucionismo que defende que a vida surgiu ao acaso. Nós cremos no criacionismo; um Deus inteligente criou o mundo e a vida, assim como está escrito no Gênesis”.

Nesse dia contamos também com a presença de um presbítero, um senhor bem idoso que substituiria o pastor durante suas férias. Nesse ponto da lição ele, depois de se apresentar como um professor de biologia aposentado, contou que durante a faculdade teve “algumas discussões com professores que defendiam a teoria da evolução das espécies” e em seguida indagou: “– Como o homem pode ter evoluído do macaco, então por que os macacos não continuam evoluindo e se tornando homens?” Talvez, intimidados pela autoridade de um velho professor de biologia aposentado, nenhum dos alunos se manifestou contrariamente, eu até senti vontade de rebatê-lo, mas não o fiz pois tive medo de que a turma me visse como um encrenqueiro agitador ou pior ainda, como um incrédulo. Vendo o caminho livre o presbítero prosseguiu, agora falando sobre a origem do universo ele disse:

outra coisa; como o universo pode ter bilhões de anos como dizem os cientistas, como a vida pode ter surgido ao acaso e ter evoluído desde minúsculas bactérias até criaturas tão grandes quanto os dinossauros e depois até nós? Nós sabemos que não foi assim que aconteceu, não é isso que está escrito na Bíblia. (Sonora gravada em aparelho de mp3. Rio de Janeiro, 18 mai. 2008)

Então um aluno, também idoso, levantou a mão pedindo a palavra. Achei que ele fosse se manifestar contra essas doutrinas do fundamentalismo protestante, ainda mais depois dele ter se

apresentado como geólogo, mas contrariando minha expectativa de presenciar um caloroso debate ele disse que não acreditava na idade bilionária da Terra.

Essa cena me fez lembrar de uma passagem de um livro que tinha lido há pouco tempo, pois fez parte da bibliografia que usei na elaboração do meu projeto de qualificação no mestrado do PPCIS/UERJ. Em *Dogmatismo e Tolerância* (2004), Rubem Alves, ao comentar sobre os permanentes embates entre o fundamentalismo protestante e a ciência no mundo contemporâneo, afirma que nem sempre eles representavam a exposição ao ridículo dos argumentos fundamentalistas ante a esmagadora lógica dos argumentos científicos.

Até há poucos anos atrás, cientistas de algumas universidades dos Estados Unidos eram proibidos de defender a teoria da evolução. Alguém contou, com ironia, que capitalistas fundamentalistas usavam de todos os recursos que a moderna Geologia colocava ao seu alcance para descobrir petróleo, e com parte dos seus lucros sustentavam seminários e missionários fundamentalistas que se dedicavam a negar a validade das ciências geológicas. (ALVES, 2004, p. 67)

Ainda sobre o Credo apostólico se falou também de uma diferença de tradução entre o católico e o evangélico, precisamente na seguinte passagem: Creio no Espírito Santo; na Santa Igreja Católica; na comunhão dos santos. A tradução evangélica substitui a palavra católica, que quer dizer universal – nesse ponto o pastor disse: “não sei qual dos dois termos seria o pior”, numa clara alusão às igrejas católica romana e Universal do Reino de Deus – por igreja de Cristo. O restante permanece inalterado, mas o pastor ressaltou que os santos foram homens imperfeitos cujos exemplos testemunhais devem ser reconhecidos, o que não significa que eles possam mediar a relação entre o homem e Deus, “essa tarefa cabe exclusivamente a Jesus e não à Maria, anjos ou santos”. Eu sou o caminho, a verdade e a vida. Ninguém vai ao Pai s não por mim.⁵⁹

Discutiu-se também nessa mesma aula o tema da oração a partir da oração do Pai nosso. O pastor explicou:

O Pai nosso é um modelo de oração em que o próprio Jesus nos ensina como devemos nos dirigir a Deus em nossas orações pessoais. Um erro comum cometido até mesmo por alguns pastores é começar a oração dizendo: ‘Senhor Jesus’. Isso não é bíblico, é errado, é uma invenção. Devemos sempre começar nossas orações nos dirigindo primeiramente a Deus. No meio da oração eu posso até me dirigir ao Espírito Santo ou a Jesus, que não fez isso na oração do Pai nosso porque era ele mesmo quem estava orando. E por fim, devemos sempre terminar nossa oração dizendo: ‘Em nome de Jesus, amém’. Isso confirma nossa fé no sacrifício e na ressurreição de Cristo. Não terminar a oração assim é como passar um cheque não assinado. Quanto vale um cheque sem a assinatura? ((Sonora, Rio de Janeiro 17 abr. 2008.)

⁵⁹ BÍBLIA. N.T. João. Português. Bíblia Sagrada. 2. ed. Barueri: Ed Sociedade Bíblica do Brasil, 1999 Cap. 14

Em seguida, ele criticou ainda o modo como os católicos rezam:

“O Pai nosso não é uma poesia nem uma ladainha, por isso nós devemos pensar em cada palavra quando oramos e não simplesmente rezá-lo como fazem os católicos porque não são ensinados, desde pequenos, a orar corretamente e sim a decorar as orações prontas que a igreja tem”. (Idem)

E depois de dizer isso o pastor ainda perguntou: “alguém aqui vem da igreja católica”? Três pessoas levantaram a mão, então ele emendou: “vocês já haviam estudado sobre a oração alguma vez? Todos negaram. E o pastor concluiu: “não estou aqui para criticar a igreja católica, mas as vezes para se explicar o que é correto à luz da palavra de Deus é preciso mostrar o que é errado”.

De fato o curso preparatório presbiteriano tinha, assim como o católico, um caráter didático de forma que a preocupação central de ambos era esclarecer aos fiéis dogmas e doutrinas de fé de suas igrejas. Por outro lado, as críticas às outras igrejas, especialmente a católica, eram mais constantes na igreja presbiteriana. Acredito que a razão disso se deva ao fato de que enquanto na igreja católica a Crisma serve, via de regra, como um ritual de renovação dos votos na fé católica, o curso preparatório da igreja presbiteriana precisa dar conta, além dessa renovação de votos, também de convencer pessoas de outras igrejas e religiões de que a sua maneira de acreditar é a correta e não outra.

Pude constatar a diversidade da trajetória religiosa dos alunos do curso presbiteriano num domingo em que o pastor Isaías se atrasou para o início da aula e pude escutar a conversa de dois senhores que estavam sentados atrás de mim. Comecei a prestar atenção a conversa dos dois quando um deles começou a reclamar de falta de dinheiro:

– Eu passei por várias igrejas e, com exceção de uma aposentadoria, não consegui nada. Sou membro da Nova Vida, mas eu vou pegar a minha transferência lá e vir pra cá. Já frequento essa igreja há uns três anos, mas só agora me decidi, vou ficar aqui.

E o diálogo continuou:

– Mas você vai vir pra igreja pra essa igreja buscando facilidade, barganha? Eu não venho aqui atrás de facilidade não, venho para adorar a Deus e você não pode confundir Deus com mercadoria não.

– Eu sei, eu também venho aqui pra adorar a Deus, mas isso faz parte, você melhorar de vida, ter a sua casa, um carrinho. Eu moro de aluguel até hoje.

– Então trabalhe muito e gaste pouco que você consegue comprar essas coisas. Não condicione a sua permanência aqui à sua melhora de vida.

– Eu sei, mas você já foi na Universal, lá eles só falam disso.

– Eu nem perco o meu tempo indo lá, eles falam mais no demônio do que em Deus.

A propósito dessa discussão a lição que estudamos naquele dia foi sobre o Dízimo. Segundo a igreja presbiteriana a Bíblia em nenhum lugar condena a aquisição de bens e de dinheiro, pelo contrario, procura estimular “esse dom que vem de Deus, conforme Jesus nos ensina nas parábolas dos talentos e das minas” disse o pastor que em seguida continuou:

Quando se fala em dízimo, naturalmente se pensa logo: lá vem o pastor pedir dinheiro na igreja. Mas isso é um engano. A entrega do dízimo é nosso reconhecimento de que Deus é o Senhor e dono de todas as coisas e nós não somos donos de nada, somos apenas administradores das bênçãos que Ele nos dá. Como dono de todas as coisas Deus não precisa do dinheiro de ninguém, Ele é muito rico e suficiente em Si mesmo. O dízimo como o próprio nome indica é só a décima parte da renda e através dele nós demonstramos a Deus nossa gratidão, a nossa fidelidade e a nossa obediência. (Sonora gravada em aparelho de mp3. Rio de Janeiro, 8 jun. 2008)

O dízimo foi abordado também quanto ao seu aspecto metodológico. Segundo o pastor, o dízimo se constitui ainda como um método divino de contribuição e três regras básicas devem ser observados na sua doação. A primeira regra é a da proporcionalidade. Ela estabelece um critério de justiça à contribuição e diz que todos os fiéis devem contribuir com 10% de sua renda mensal. Logo tanto o pobre não deve ter vergonha do tamanho de sua contribuição, como o rico deve entender que sua contribuição é maior em razão de Deus lhe ter confiado maiores valores para administrar. A segunda regra dá conta do modo como o crente deve contribuir. Deve primeiro separar o dízimo, dar a Deus as premissas de sua renda,⁶⁰ e só então cuidar de outros compromissos assumidos. A terceira regra é sobre a centralização das contribuições na igreja.⁶¹ Embora os fiéis possam especificar a destinação de suas contribuições, todos devem levá-las à igreja. “Pois há um preceito bíblico relativo à ajuda segundo o qual os domésticos da fé vêm primeiro, isso quer dizer que devemos ter bom senso ao ajudar as pessoas para não ajudarmos os

⁶⁰ BÍBLIA. A.T. Provérbios. Português. Bíblia Sagrada. 2. ed. Barueri: Ed Sociedade Bíblica do Brasil, 1999 Cap. 3

⁶¹ BÍBLIA. A.T. Malaquias. Português. Bíblia Sagrada. 2. ed. Barueri: Ed Sociedade Bíblica do Brasil, 1999 Cap. 3

que beberão o dinheiro. O dinheiro é uma coisa boa que Deus nos dá, é preciso usá-lo com sabedoria”. No texto que recebemos sobre a lição era possível ler o seguinte:

“Ninguém, por si mesmo, pode administrar o dízimo pois ele não nos pertence, mas ao Senhor e quando nós mesmos o administramos fazemo-lo nosso. Se os oficiais da sua Igreja não são de confiança ou maus administradores, devem ser alertados com amor ou substituídos na próxima eleição”.

Na igreja presbiteriana existem tesoureiros – que não fazem parte do conselho da congregação – responsáveis pelo controle dos gastos do dinheiro arrecadado através dos dízimos e que devem prestar contas a todos os fiéis em assembléias públicas mensais. Segundo o pastor a arrecadação da catedral presbiteriana gira em torno de duzentos mil reais dos quais, vinte mil servem para pagar a conta de luz do templo. O salário dos pastores também sai desse montante, assim como o dinheiro para pagar os custos de um programa de rádio da igreja, para sustentar missionários dentro e fora do país, ajudar abrigos, etc.

– E os pastores também são dizimistas: Quis saber um dos alunos.

– Sim, eles recebem os salários e entregam o dízimo diretamente aos tesoureiros nas assembléias. Respondeu o pastor.

A igreja católica inclui entre uma série de cinco mandamentos o pagamento do dízimo – os outros são: ir a missa todos os domingos, confessar-se, pelo menos, uma vez por ano, comungar ao menos uma vez por ano, principalmente no período da Páscoa – ,mas existe uma diferença essencial entre a observância do pagamento do dízimo numa e noutra igreja, precisamente o fato de a igreja católica poder solicitar aos fiéis o que for necessário para a consecução de seus fins próprios, ou seja, mais ou menos do que a décima parte de suas rendas⁶² .

Estudamos também sobre a importância, a natureza e a missão da igreja. Segundo os presbiterianos a origem da Igreja é divina, eles acreditam que Deus a planejou mesmo antes da fundação do mundo, mas a sua concretização se deu somente a partir da revelação de Cristo, portanto a Igreja é cristológica, ela representa a criação de uma nova humanidade em Cristo. A missão messiânica de Jesus Cristo estabeleceu um novo pacto entre Deus os homens, o pacto da graça, válido não só para os judeus, mas para toda a humanidade ⁶³ ou para todos os que nele cressem. ⁶⁴ Nesse sentido, cabe à Igreja a missão de reconciliar a humanidade com Deus. ⁶⁵

⁶² Ver Código de Direito Canônico Cânones. 1254 e 1262.

⁶³ BÍBLIA. A.T. Efésios. Português. Bíblia Sagrada. 2. ed. Barueri: Ed Sociedade Bíblica do Brasil, 1999 Cap. 2

⁶⁴ BÍBLIA. N.T. João. Português. Bíblia Sagrada. 2. ed. Barueri: Ed Sociedade Bíblica do Brasil, 1999 Cap. 3

Segundo a doutrina calvinista, a igreja pode ser dividida em igreja visível e igreja invisível ou organização e organismo. A Igreja visível representa a instituição ou uma comunidade de fiéis reunidos entorno de uma fé comum. Nas palavras de Calvino: “As marcas da verdadeira Igreja residem na proclamação do Evangelho e na genuína administração dos sacramentos, tanto quanto no exercício da disciplina”. (CALVINO, 1984). Já a Igreja invisível refere-se a toda essa nova humanidade irmanada em Cristo em todo o mundo, é o corpo vivo do qual Cristo é a cabeça.

A partir daí o pastor enumerou uma série de exemplos de Igrejas visíveis que se organizaram logo após a morte de Cristo, passando pela igreja católica romana até as Igrejas que nasceram da Reforma do século XVI. Para acompanharmos este estudo recebemos uma pequena apostila intitulada *A Razão de Nossa Fé*. De acordo com esse livro a Igreja nasceu no dia de Pentecostes, “quando o Espírito Santo veio para ficar para sempre com os cristãos”, mas para os presbiterianos, essa Igreja (chamada de primitiva) e a Igreja católica não são a mesma coisa, naquela

não havia padres, nem cardeais, nem Papa, nem missa, nem veneração de santos. A igreja católica surgiu da corrupção da igreja primitiva a partir do decreto de Constantino no ano de 323 que tornou o cristianismo a religião oficial do Império Romano. Com isso uma avalanche de pagãos vieram para a Igreja sem a necessária conversão, trazendo várias doutrinas antibíblicas que acabaram sendo acolhidas pelas autoridades eclesiásticas e levaram a Igreja a perder todas as características de Igreja de Cristo. Felizmente, Deus levantou homens para conduzir seu povo de volta às Escrituras. Vários movimentos fracassaram, mas a reforma religiosa do século XVI prevaleceu. (*A Razão de Nossa Fé*. Trabalho Mimeografado)

O Pastor ao apresentar suas considerações sobre a Reforma definiu-a como um movimento religioso que teve como ponto de partida

a fixação das noventa e cinco teses de Lutero contra as indulgências, na porta da catedral de Wittenberg, em 31 de outubro de 1517. Martinho Lutero era um monge agostiniano que pretendia apenas reformar a igreja, mas como foi excomungado pelo Papa ele se viu obrigado a criar um movimento religioso de onde surgiu a igreja luterana. Depois de Lutero vários movimentos independentes surgiram em outras regiões. Na Suíça levantou-se Zuinglio, que foi sucedido por Calvino, mas o calvinismo, por ser inteiramente bíblico, prevaleceu e as igrejas que adotaram esse sistema de doutrinas passaram a denominar-se Igreja Reformada ou Igreja Presbiteriana. Da Suíça o presbiterianismo se espalhou para os Países Baixos, França, Escócia e Inglaterra. Da Inglaterra foi levado para os Estados Unidos e, de lá, veio para o Brasil pelo missionário Ashbel Green Simonton. (*A Razão de Nossa Fé*. Trabalho Mimeografado)

⁶⁵ BÍBLIA. N.T. Mateus. Português. Bíblia Sagrada. 2. ed. Barueri: Ed Sociedade Bíblica do Brasil, 1999 Cap. 28

Para não ficar apenas com a visão institucional, decidi apresentar aqui também uma perspectiva histórica a respeito da Reforma e da trajetória da Igreja presbiteriana até sua chegada ao Brasil.

Segundo Pierre Chaunu (1975) a Reforma protestante consistia essencialmente em três coisas: a *Solo Scriptura* (autoridade suprema das Escrituras) – que deu origem a uma nova relação de submissão da Igreja à Bíblia –, a *Justitia Passiva* (a abordagem luterana da teologia da salvação.) – segundo a qual a justificação depende, exclusivamente, da fé – e o humanismo que influenciou grandemente o meio social e cultural europeu no século XVI. No entanto, sem o surgimento da imprensa, à proliferação de panfletos em língua vulgar e um índice de 10 por cento de leitores atingido numa parte importante do velho continente, a Reforma teria sido possível, mas não lograria tanto sucesso.

Dois reformadores merecem destaque: Martinho Lutero e João Calvino. Em 31 de outubro de 1517 Lutero fixou as noventa e cinco teses na Catedral de Wittenberg opondo-se principalmente às indulgências e ao poder absoluto do papa. Sua tese da *Justitia Passiva* retirava dos homens a possibilidade de alcançarem a salvação graças a seus próprios méritos e atribuía a Deus toda a responsabilidade pelo destino de suas almas. Essa tese teve um impacto direto sobre a cobrança de indulgências – a própria Catedral de Wittenberg fora erguida às custas da venda de relíquias como tesouro indulgencial, mas Lutero já alertava aos fiéis sobre a segurança enganadora em que se arriscavam a cair. Ora, se a salvação depende exclusivamente do favor de Deus, de que adiantaria o empenho humano em tentar comprá-la?

Ao se levantar contra as indulgências, Lutero contestou também o poder supremo do Papa dentro da Igreja. Se o sumo pontífice tem poder para perdoar os pecados de alguém mediante o pagamento de uma indulgência ele o faz baseado no poder dado por Cristo a Pedro de ligar e desligar na terra e no céu⁶⁶, mas Lutero fazia uma leitura restritiva dessa passagem. Para ele, “na terra” é restritivo (apenas podes ligar e desligar na terra) e isto o céu ratifica-o, mas o poder no céu que pertence a Deus não pode ser delegado. Logo, a Igreja teria apenas um sufrágio no céu e não um poder real. Ora, é difícil comprar um voto e ainda mais difícil vender uma intercessão. Embora considerasse a primazia pontifícia um fato histórico, Lutero não a conferia o status de necessidade religiosa nem, muito menos, de uma instituição divina. Para ele o poder do papa era análogo a qualquer outro poder e, portanto, respeitável tal como qualquer outro se for utilizado

⁶⁶ BÍBLIA. N.T. Mateus. Português. Bíblia Sagrada. 2. ed. Barueri: Ed Sociedade Bíblica do Brasil, 1999 Cap. 16

para o fim que se propunha, que é o bem da Igreja e a pregação da Palavra de Deus. Não é Pedro, mas sim a fé que funda a Igreja. Pedro não cria nem envia os apóstolos, Paulo é-lhe totalmente independente. Pelo menos uma vez Paulo corrige Pedro. Logo Pedro não é infalível. O papa também não o é e qualquer cristão, mais iluminado do que ele pelo Espírito Santo, pode corrigi-lo. (CHAUNU, 1975, p. 138)

Um fator importantíssimo para a rápida difusão e aceitação dessas novas idéias foi o apoio político que Lutero obteve por parte do Estado. Em 1515 foi proclamada na Alemanha uma campanha de indulgência plena para a construção da Catedral de São Pedro em Roma. Frederico II, que como príncipe detinha parte dos lucros com a cobrança das indulgências em seus territórios, proibiu a venda de uma indulgência concorrente e foi seguido por outros príncipes alemães. Assim, o combate de Lutero contra a indulgência motivado por razões religiosas evidentes (uma religião material contra uma religião do amor, do fazer do homem contra a ação de Deus) revelou-se eficaz porque mobilizou, num primeiro estágio, a força crescente do Estado territorial contra as forças centrais declinantes, porque respondeu à angústia da salvação das massas populares através de uma solução radical, global, que apagou com um só gesto a angústia da salvação e libertou as forças num ativismo feliz, para operações intramundanas imediatas e mobilizadoras. Livres de preocupações com a temperatura do inferno e o mobiliário dos céus, uma vez que das questões de depois da morte Deus já cuidou, os homens poderiam dedicar-se a cuidar da terra. (CHAUNU, 1975, ALVES, 2004)

Vários debates entre 1518 e 1519 foram convocados para se discutir as teses luteranas que a esta altura, já tinham ganhado força em grande parte da Alemanha e até mesmo dentro da igreja católica. Apesar do tom áspero de suas teses, Lutero pretendia não uma ruptura, mas uma reforma, uma nova forma de viver a igreja, mas as discussões entre Roma e a Saxônia se tornavam cada vez mais acaloradas. O cenário agora era de uma dualidade ambígua no lugar da Igreja católica una. Frente a frente estavam dois grupos da igreja que aspiravam à catolicidade, à apostolicidade e que reivindicavam, com modalidades verdadeiramente diferentes, o fato de serem a verdadeira Igreja.

As coisas evoluíram numa rapidez muito maior do que Lutero tinha previsto, e em resposta aos constantes ataques vindos de Roma ele lançou quatro tratados em que já apreciam sistematizadas várias idéias que, mais tarde, Calvino aproveitaria para fundar uma nova igreja. Dentre estas, destacam-se: a predominância da igreja invisível sobre a igreja visível, o sacerdócio

universal dos crentes, a redução dos sacramentos de sete para dois (batismo e eucaristia), a consubstanciação em vez da transubstanciação, a abolição do celibato clerical e a defesa da ascese intamundana e da capacidade santificadora do trabalho. Mas a contribuição de Lutero não pode ser considerada como uma confissão de fé reformada sistematizada.

Muito em razão dessa falta de diretriz, a Reforma na Saxônia assumiu uma radicalização muito maior do que seu principal personagem pretendeu. Afastada do império, politicamente fracionada num mosaico de comunidades a região sofreu a experiência de um congregacionalismo radical aberto a modalidades de reforma muito progressiva e não resistiu ao choque social do anabatismo nascente, sendo retomada mais tarde com a reforma principesca com grande intervenção do príncipe organizador do Estado. (CHAUNU, 1975, p. 153)

Calvino foi o principal personagem da segunda geração da Reforma, uma geração que já havia perdido a ilusão luterana de reformar a totalidade da igreja. Pierre Chaunu afirma, para ressaltar as diferenças do contexto histórico de ambos, que “Lutero e Calvino parecem separados não apenas pela distância ou pela idade, mas por um século”.⁶⁷ Quando Calvino iniciou a sua produção a separação entre católicos e protestantes já era um fato consumado e irreversível. Várias confissões já haviam sido elaboradas e a fase evangélica dos primeiros anos – caracterizada por hesitações quanto às formas litúrgicas, por uma sede de pregação, de leitura e de exegese bíblica levada pela satisfação de um desejo durante muito tempo reprimido – deu lugar a uma fase em que a ortodoxia traduziu-se no ímpeto de criação de uma nova igreja. Esse segundo momento da Reforma foi essencialmente eclesiológico e a contribuição de Calvino foi enorme.

As Institutas da Religião Cristã, principal obra de Calvino, lançou as bases para todas as confissões que seriam designadas como calvinistas. Este livro desempenha na obra de Calvino um papel que não tem equivalência na obra de Lutero. Como afirma Chaunu (1975, p. 206), “em Lutero tudo é impetuosidade, em Calvino tudo é organização. Na sua forma definitiva, adquirida, em grande parte, em 1545, e totalmente em 1560, *As Institutas* compõe-se de quatro livros: o primeiro é dedicado a teologia clássica e seu objetivo principal é reconhecer Deus como criador e soberano governador do mundo, demonstrar que todo conhecimento de Deus está contido nas

⁶⁷ Idem

Escrituras, sendo o papel da igreja a simples transmissão, deixando clara a doutrina da *Solo Scriptura* e a supremacia da igreja invisível (Corpo de Cristo) sobre a igreja visível (instituição).

Para Calvino, as Escrituras precediam a Igreja, mas ao afirmar isso ele teria que fazer o que Lutero, apesar de ter percebido antes dele, não conseguiu, desvincular as Escrituras da igreja que havia definido o cânone. Para demonstrá-lo Calvino afirmava que a correta compreensão da Bíblia não dependia da aprovação da igreja católica, mas da confirmação interior do Espírito Santo, o mesmo Espírito que inspirou os escritores bíblicos. Logo, discernir que as Escrituras são a Palavra de Deus também é testemunho de eleição. Mas Calvino tinha guardados em sua mente os exemplos da primeira geração de reformadores e “após a recusa do erro que subordinava as Escrituras à igreja, veio a condenação do erro espiritual que subordinava as Escrituras à livre, anárquica e ilusória inspiração do espírito”.⁶⁸

Não obstante defendesse a supremacia da igreja invisível sobre a igreja visível, Calvino insistiu na necessidade da igreja visível, instituição que Deus nos deixou como um auxílio – todo o livro quatro de *As Institutas* é dedicado à organização da igreja. “Apesar de (a igreja invisível) estar incrustada na nossa carne como numa caverna, não chegamos ao ponto angélico”. (Livro IV: 7 *apud* CHAUNU, 1975, p. 209). De maneira que não existe possibilidade de vida cristã sem a igreja, “pois não é lícito separar duas coisas que Deus conjugou: a igreja é mãe de todos aqueles de quem Deus é o pai”. (CHAUNU, 1975, p. 209).

O livro dois de *As Institutas* é dedicado à doutrina da redenção em Jesus Cristo e da queda do homem. É também onde Calvino expõe sua cristologia, segundo Chaunu (1975) uma das mais completas do cristianismo.

Finalmente, o livro três é consagrado aos meios de graça: a fé, a penitência, a justificação, a oração, a ressurreição e a vida futura. Mas há espaço também um espaço para a exposição da doutrina da eleição, para crítica às indulgências e ao purgatório e para definições formais a respeito dos sacramentos (Batismo e Eucaristia).

A partir daí por toda a Europa surgem Igrejas que elaboram suas confissões baseadas nas doutrinas calvinistas, na Suíça, na Escócia, na França, na Hungria, na Bélgica.e em todos os lugares haverá o combate entre a verdadeira e a falsa Igreja, de um lado e de outro essa será a questão. À eclesiologia romana da sucessão apostólica, com primazia da sede de Roma, herdeira da presidência de Pedro no Colégio dos Apóstolos, opõe-se agora a eclesiologia da verdadeira

⁶⁸ Idem, p. 207

Igreja apostólica, as instituições baseadas na Igreja antiga, presbiteriana e sinodal, submetida às Escrituras, anunciando a palavra de Deus e administrando dois sacramentos segundo a instituição de Cristo. A partir de 1550, se a Reforma pneumática e conciliatória de Lutero, por detrás da sedimentação dos seus grandes tratados teológicos, dos seus *Loci communes*, herdados em linha indireta dos comentários sobrepostos ao *Livro das Sentenças*, continua a fornecer grandes batalhões, é a Reforma segundo Calvino que combate uma Igreja tradicional, de novo rica de seiva, fortalecida com as suas instituições, com a conservação, no seu campo, das estruturas dos Estados mais poderosos e fortalecida, talvez ainda mais, com seu espírito renovado, para encorajar, guiar e integrar o espírito gestual das colunas populares. Face ao sincretismo cultural católico, o rigor aculturante calvinista. Perante o investimento a curto prazo, um perigoso e difícil investimento a longo prazo. (CHAUNU, 1975, p. 210 grifo nosso)

A partir daí o protestantismo tendeu a produzir um grande numero de confissões, todas elas com o objetivo de expressar com maior clareza e precisão, a essência da fé bíblica. A tal ponto que a fé chegou mesmo a se identificar com a adesão intelectual a um certo numero de proposições dogmáticas que, pretendia-se, expressavam o sistema de doutrinas contidas na Bíblia, e que eram necessárias para a salvação. A Confissão de Westminster, adotada pela igreja presbiteriana do Brasil, foi uma das várias confissões que surgiram durante esse período, que ficou conhecido como “ortodoxia protestante”.⁶⁹ Segundo a apostila que recebemos, os padrões doutrinários de Westminster são compostos pela Confissão de Fé, o Catecismo Maior e o Catecismo Menor. Estes livros contêm as doutrinas “ensinadas na Bíblia e foram elaborados por 151 teólogos de várias igrejas evangélicas que se reuniram na Abadia de Westminster, na Inglaterra, durante cinco anos (1643-1648).”

A radicalização chegou a tal ponto que um movimento de reação eclodiu, enfatizando exatamente o outro pólo: o importante não são as idéias que a pessoa possa ter em sua cabeça, mas antes a experiência pessoal e emocional de encontro com Jesus Cristo. Foi o Pietismo. Na historia do Protestantismo vemos um pêndulo oscilando entre esses dois extremos, continuamente, parecendo indicar que a relação entre as idéias e as emoções ainda não foi resolvida pelos continuadores da Reforma.

No Brasil, protestantismo trazido pelos missionários norte-americanos tinha um forte cunho pietista. A teologia dominante na Era Missionária norte-americana, desenvolvida nos

⁶⁹ Em relação à reforma calvinista do século XVI, porém, essa confissão tem uma origem relativamente tardia. Foi elaborada no contexto do movimento puritano inglês e da ditadura puritana de Oliver Cromwell. 1653-59

movimentos de reavivamento, era a do puritanismo de João Wesley, que ao contrário da doutrina calvinista da predestinação, determinava a fé como uma experiência pessoal e emotiva e assentava o mecanismo de salvação na consciência da culpa individual. A isso se seguiam o ato voluntário de aceitação da oferta de salvação, a justificação e santificação individual progressiva.

Os presbiterianos surgiram no Brasil em 1859 com a chegada do missionário norte americano Ashbel Green Simonton ao Rio de Janeiro onde fundou a primeira igreja. O presbiterianismo foi a denominação que mais cresceu no século XIX, principalmente em São Paulo seguindo a trilha de expansão do café. Somente no início do século XX foi superado pelo crescimento dos batistas. (MAFRA, 2001)

Os presbiterianos brasileiros resultam de duas missões norte-americanas: a Junta de Nova York, que enviou Simonton, e o Comitê de Nashville, que a partir de 1870, passou a enviar muitos missionários. Esses missionários adotaram duas estratégias de atuação: a da evangelização conversionista, que resultou em inúmeras congregações espalhadas pela zona rural de São Paulo e pelo sul de Minas Gerais, e a da educação, fundando em 1870 a Escola Americana, em São Paulo — hoje Universidade Mackenzie —, e diversos colégios em diferentes estados. (MENDONÇA, 1990; MAFRA, 2001)

Apesar de já um pouco enfraquecida à época do messianismo norte-americano a doutrina calvinista da predestinação ainda teve forças para se inserir em alguns setores missionários, especialmente o educacional, para ela, vetor essencial do necessário transplante da cultura protestante que acabaria por transformar a sociedade latino-americana.

Essas duas vertentes teológicas distintas viveram um conflito velado que, vez por outra, vinha à tona provocando mal-estar e uma ou outra dissidência. Mas, aos poucos o programa educacional calvinista foi perdendo espaço e se laicizando, ao passo que a vertente conversionista, recebendo constante apoio financeiro das Igrejas norte-americanas, terminou por dominar inteiramente a ação missionária. No Brasil, o pêndulo da disputa entre racionalistas e pietistas parecia ter sido atraído definitivamente para um dos lados. Aparentemente, é verdade, pois em breve voltaria a oscilar.

As missões protestantes chegaram ao Brasil relativamente tarde em relação à ocupação católica – apenas após a promulgação da Constituição de 1824, que garantia a tolerância a cultos religiosos não-católicos. Essa ocupação tardia do protestantismo condicionou a sua estratégia de atuação e gerou conseqüências que ainda hoje são sentidas.

O protestantismo no Brasil acabou sendo produto essencialmente de missões que, sendo tardias, já não encontraram espaço na cultura brasileira. O espaço já estava ocupado pela religião do conquistador e colonizador. Assim, não participando da formação da cultura brasileira, veio a ser um estranho permanente. E permanece sendo. (MENDONÇA, 1990, p. 135)

Um dos principais reflexos da estratégia de atuação do protestantismo missionário foi quanto ao seu público alvo. A estrutura de classes da sociedade brasileira na segunda metade do século XIX compunha-se de uma pequena aristocracia rural, uma relativamente grande camada de escravos e por último, uma enorme massa de trabalhadores livres e pobres mais ou menos fora tanto do sistema econômico como do sistema religioso, cuja prática religiosa autônoma girava em torno do folclore ibero-católico. As relações dessa camada com a elite dominante eram mais ou menos elásticas, graças principalmente, à sua não participação no sistema de exploração capitalista. Religiosamente, ela estava longe das vilas, das sedes das fazendas e conseqüentemente das paróquias. Dessa forma, ela não era alcançada pela ação pastoral dos párocos nem pelas missões desenvolvidas por ordens religiosas, gozando, portanto, de certa liberdade. Foi esse espaço geográfico, social e religioso que se ofereceu às missões protestantes. (MENDONÇA, 1990, p. 136)

Outro fator que contribuiu para esse estranhamento do protestantismo no Brasil foi o fato das Igrejas brasileiras, ao menos as de origem missionária – influenciadas profundamente pela doutrina do *destino manifesto* –, terem se alimentado do ideário norte-americano da religião civil e de seu corolário de valores burgueses estranhos ao *spectrum* cultural brasileiro.

Àquela época a sociedade brasileira achava-se num estágio de desenvolvimento econômico-social significativamente anterior ao da sociedade americana, por isso o protestantismo foi recebido aqui como vanguarda do progresso e da modernidade e teve, não obstante esse estranhamento, um forte crescimento até meados do século XX. Com uma forte ênfase na conversão individual, que consistia no rompimento abrupto do indivíduo com a sua própria cultura e na adoção de novos padrões de conduta opostos àqueles em que havia sido criado, o messianismo norte-americano acreditava que a solução para o atraso do desenvolvimento da sociedade brasileira seria uma maciça conversão dos indivíduos ao protestantismo. “O Brasil tem jeito: Jesus”!

Entretanto, se o ímpeto conversionista das missões foi responsável pelo grande crescimento do protestantismo no Brasil até meados do século XX, ele também produziu uma

ética individualista, altamente excludente, não só do ambiente cultural, mas capaz de romper inclusive com os laços familiares mais íntimos. (ALVES, 1979; MENDONÇA, 1990; VELASQUES FILHO, 1990; MACHADO, 1996) Essa mesma ética, fez com que, em um dado momento, o indivíduo se julgasse acima da igreja, enfraquecendo-a, uma vez que quanto maior o espaço da individualidade menor a influência da instituição. (MENDONÇA 1990; MARIZ & MACHADO 1998; SANCHIS 2003). A esse respeito nos esclarece Velasques Filho.

Dentre os fatores da crise atual do protestantismo de origem missionária, o conversionismo individualista é um dos mais significativos, especialmente após a ‘invasão’ das organizações paraeclesiais a partir dos anos de 1950. O protestantismo no Brasil herdou o denominacionalismo norte-americano e, por isso, as Igrejas tendem a reforçar-se denominacionalmente. No entanto, o conversionismo individualista – que faz com que o indivíduo se julgue acima de qualquer Igreja, reforçado pelo fato de sua conversão se dar freqüentemente fora da Igreja, através de programas de rádio e televisão ou do convívio em acampamentos, mecanismos estes que se auto-identificam como ‘indenominacionais’ – produz um conflito dentro das Igrejas. O conflito se dá na medida em que o indivíduo, ao mesmo tempo em que se julga acima da Igreja, é chamado à lealdade para com a sua denominação. (VELASQUES FILHO, 1990 p. 135.)

Pude perceber durante a pesquisa que, ao menos na catedral presbiteriana do Rio de Janeiro, a presença da teologia do conversionismo individualista, apesar de forte em alguns aspectos, como na evangelização via programas de rádio, já não é absoluta. Houve mesmo um sermão contra o apelo ao emocionalismo e o arminianismo em que o reverendo Guilhermino afirmou:

a salvação é individual e sua única condição é a fé. Nenhum pastor de nenhuma igreja pode converter alguém, isso é conversa de arminiano, apenas o Espírito Santo pode. A fé é uma oferta irresistível do Espírito Santo de Deus àqueles que Ele escolheu, ela deve ser sentida sim, mas também precisa ser pensada e amadurecida”.

Palavras que puderam ser ouvidas também pelos que acompanhavam o culto pela Rádio Catedral como acontece nas manhãs de domingo.

Acredito que uma das razões dessa “volta” do racionalismo às igrejas de origem missionária (protestantes históricas) seja fruto da necessidade que elas têm hoje de se diferenciarem das igrejas pentecostais, que enfocam muito mais o sentir do que o pensar. Parece, enfim, que o pêndulo protestante voltou a oscilar.

Na última lição do ciclo estudamos sobre a doutrina calvinista da salvação de uma perspectiva comparada com outras doutrinas. Segundo o pastor, há fundamentalmente duas

doutrinas sobre a salvação: a primeira (naturalista), dá conta de que Deus dotou o homem com uma capacidade para a si próprio se salvar. Já a segunda (supernaturalista), afirma que é Deus quem intervém para a salvação do homem. Para expor suas considerações sobre o assunto o pastor propôs uma aula bem ao estilo do catecismo respondendo perguntas formuladas por ele mesmo.

A primeira pergunta era: quem pode ser salvo?

a igreja católica responderia que, embora a salvação venha de Deus, ao operar essa salvação Ele não o faz diretamente na alma humana, mas indiretamente por meio da igreja. Isso é o sacerdotalismo. É por isso que eles dizem que fora da igreja não há salvação. Já os luteranos e arminianos diriam mesmo que a salvação vem de Deus, que age diretamente na alma humana, mas também, que ela está disponível a todos, que a salvação é universal. Mas Jesus Cristo responde (Sonora gravada em aparelho de mp3. Rio de Janeiro, 13 jul. 2008)

Em todas as respostas, para apresentar a posição calvinista o pastor usou citações bíblicas, querendo demonstrar que a doutrina calvinista é a mais bem embasada biblicamente: “Isto é impossível aos homens, mas para Deus tudo é possível”. Isto significa que ninguém pode produzir sua salvação nem conseguiu-la em instituições religiosas”.

Os presbiterianos crêem na doutrina da predestinação, segundo a qual, a salvação depende exclusivamente da graça de Deus, que na eternidade escolheu seus eleitos, e não de qualquer obra humana.⁷⁰ Nenhuma obra humana pode contribuir para a salvação, pois o homem se encontra, desde o pecado original, num estado de depravação total de onde é incapaz de sair por suas próprias forças.

A segunda pergunta era: são poucos os que são salvos?

A estatística sempre foi valorizada dentro da religião. O Novo Testamento sempre se refere à quantidade dos salvos como ‘poucos’. O próprio Jesus afirma que há um número de pessoas que receberão a salvação: “E a vontade de quem me enviou é esta: que nenhum eu perca de todos os que me deu; pelo contrário, eu os ressuscitarei no último dia.”

A Confissão de Westminster declara: “Esses homens e esses anjos, assim predestinados e preordenados, são particular e imutavelmente designados; o seu número é tão certo e definido, que não pode ser aumentado nem diminuído” (III, 5). Em seguida a mesma confissão aponta uma série de passagens bíblicas que favorecem uma interpretação pautada pela doutrina da

⁷⁰ BÍBLIA. N.T. Romanos. Português. Bíblia Sagrada. 2. ed. Barueri: Ed Sociedade Bíblica do Brasil, 1999 Cap. 9

predestinação.⁷¹ Além dessa, estão indicadas várias passagens que embasam a tese da expiação limitada de Cristo, segundo a qual, o sacrifício de Cristo teria sido válido para salvar apenas o “seu povo”⁷², “suas ovelhas”⁷³, “sua Igreja”⁷⁴, “seus eleitos”⁷⁵ e “seus filhos”.⁷⁶ “Portanto, serão salvos todos os escolhidos pelos quais Jesus Cristo morreu”, concluiu o pastor.

É interessante ressaltar que todas as interpretações bíblicas derivam de diferentes chaves hermenêuticas que funcionam como um critério de seleção dos textos. Dessa forma Lutero: privilegiou as passagens que ressaltam a liberdade do crente, a salvação pela fé e a preponderância das Escrituras em relação à igreja, já Calvino enfatizou as passagens que reforçam a doutrina da predestinação e, por último, os católicos realçaram a devoção aos santos, a primazia de Pedro, além de se valerem mais da tradição apostólica. (MENDONÇA, 1990; VELASQUES FILHO, 1990)

Finalmente, a terceira e última pergunta era: O que devemos fazer para sermos salvos? Segundo o pastor o homem não deve fazer nada para ser salvo, isto não porque ele não deseja, mas porque Deus não aceita. O homem está corrompido pelo pecado e tudo aquilo que procede de sua natureza corrompida merece a condenação divina. Somente pela fé é que o homem pode receber a salvação. A fé envolve a confiança expressa num ato de auto-rendição total a Cristo, envolve o conhecimento acerca da verdade sobre Cristo e envolve ainda a convicção de que somente Cristo salva. A fé para os presbiterianos é, portanto, o laço que une o homem a Cristo.

Então uma senhora perguntou: – E as boas obras?

A resposta do pastor foi a seguinte:

Se você entrasse no céu e alguém te perguntasse porque você entrou ali. O que você diria? Que foi um bom filho porque deu muitas esmolas? Errado. Ninguém entrará no céu pelo que fez aqui na terra, e sim pelo que Jesus fez na Cruz do calvário. Se fosse pelo que fazemos, Ele não precisaria ter morrido na cruz. Guarde este grande princípio: as boas obras não salvam ninguém, elas são consequência de uma vida salva, elas demonstram gratidão e louvor ao Deus que nos salvou”. (Sonora gravada em aparelho de mp3. Rio de Janeiro, 13 jul. 2008)

⁷¹ BÍBLIA. N.T. Atos. Português. Bíblia Sagrada. 2. ed. Barueri: Ed Sociedade Bíblica do Brasil, 1999 Cap. 13

⁷² BÍBLIA. N.T. Mateus. Português. Bíblia Sagrada. 2. ed. Barueri: Ed Sociedade Bíblica do Brasil, 1999 Cap. 1

⁷³ BÍBLIA. N.T. João. Português. Bíblia Sagrada. 2. ed. Barueri: Ed Sociedade Bíblica do Brasil, 1999 Cap. 10

⁷⁴ BÍBLIA. N.T. Atos. Português. Bíblia Sagrada. 2. ed. Barueri: Ed Sociedade Bíblica do Brasil, 1999 Cap. 20

⁷⁵ BÍBLIA. N.T. Romanos. Português. Bíblia Sagrada. 2. ed. Barueri: Ed Sociedade Bíblica do Brasil, 1999 Cap. 8

⁷⁶ BÍBLIA. N.T. Hebreus. Português. Bíblia Sagrada. 2. ed. Barueri: Ed Sociedade Bíblica do Brasil, 1999 Cap. 2

A conclusão da lição ilustra bem o raciocínio calvinista acerca da salvação do homem.

Todos os homens sentem naturalmente que deveriam merecer a salvação e qualquer sistema religioso que fornece alguma provisão nesse sentido, logo lhes parecerá interessante. Mas a Bíblia corta pela raiz esse raciocínio: “*Vem do Senhor a salvação do justo*”. A salvação do homem se baseia unicamente nos méritos de Cristo que sofreu e morreu pelos seus. É por causa disso que Deus pode exigir a perfeição de todos os que entram no céu e, ao mesmo tempo, admitir ali aqueles que foram pecadores. (Trabalho mimeografado)

Desta maneira, o calvinismo não oferece aos seus adeptos a certeza da salvação. A doutrina da predestinação levada às últimas conseqüências, o que as Igrejas presbiterianas brasileiras não fazem, defende que Deus chama seus eleitos – lembrem-se que a fé é uma oferta irresistível do Espírito Santo –, buscando apenas uma oportunidade, como, por exemplo, estar o eleito presente a um ato de batismo. Sua eleição se confirma pelo ato voluntário do batismo e posterior permanência na Igreja. Ninguém faz apelo, ninguém insiste. Não se fala em conversão, mas em obediência. Ninguém se converte, mas obedece ao chamado. Portanto não é necessário fazer campanhas evangelísticas e muito menos usar os meios de comunicação de massa. Deixa-se tudo nas mãos de Deus. Considerando que mesmo as igrejas presbiterianas brasileiras são arminianas, é quase certo que os únicos traços de calvinismo ortodoxo no Brasil estejam na Congregação Cristã do Brasil. (MENDONÇA, 1990)

Mas as Igrejas presbiterianas brasileiras, embora não sigam a risca a ortodoxia calvinista, nem por isso conseguem dar mais garantias de salvação aos seus fiéis. A forte influência do emocionalismo puritano é responsável por produzir uma constante dúvida mesmo nos fiéis mais assíduos e antigos: será que eu sou mesmo um eleito? Não é raro em cultos presbiterianos, presenciar cenas de apelação, produzidas pelos próprios pastores ao levantarem a possibilidade de que até mesmo aqueles crentes que “têm bancos cativos na igreja podem não ser salvos”. Resultado: grande parte dos fiéis, assombrados, vão em grupo ao altar em busca de uma “nova experiência com Cristo”, se ajoelham e pedem para que os pastores e os irmãos orem por sua “real conversão”.

Os presbiterianos não oferecem certezas, mas as cobram de seus fiéis, defendem que o verdadeiro crente deve ter certeza de sua salvação e, pelo visto, estão sempre prontos a ajudá-lo através de testes, muito eficazes em separar, assim, os eleitos daqueles que não conseguem conviver com a angústia de estar em permanente dúvida.

Esta angústia não gera apenas desânimo e deserção, gera também um intenso desejo de se demonstrar a eleição através da prosperidade. Se não é possível ter certeza absoluta da salvação,

uma vez que ela está sob inteira responsabilidade de Deus, pelo menos se pode buscar comprová-la através do trabalho. A ascese intramundana do calvinismo rotinizou todo o trabalho como sendo um serviço à vontade de Deus e a riqueza como sendo um sinal de comprovação, pessoal e social, da eleição do indivíduo. (WEBER, 1994; 2004) Há autores, entretanto, que defendem que as teses de Weber não tiveram aplicação na América Latina e não são suficientes para explicar nosso brasileiro. O protestantismo que Weber descreveu não chegou aqui. No Brasil a ética protestante é interiorizada e individualizada. O fiel recorre à disciplina comportamental não para transformar o mundo, mas para dominar-se e reprimir-se. Ele tem consciência de que é diferente e de que o mundo seria um lugar bem melhor se todos fossem iguais a ele. No caso da América Latina, os protestantes sempre procuraram marcar sua diferença através de uma atitude negativa quanto à religião, cultura e moralidade católicas. (ALVES, 2004)

4.3 A conclusão do ritual ou fase de agregação

Diferente do caso católico, a conclusão do curso na Igreja presbiteriana não significa o fim da fase liminar, pois os alunos continuam sendo avaliados e precisam ainda passar por dois testes: uma prova escrita e uma entrevista com os membros do conselho da igreja (presbíteros e pastores). A prova visa, é claro, comprovar se o indivíduo está realmente cômico do compromisso que ele está prestes a assumir. As questões referem-se exclusivamente aos temas abordados durante o curso. Já a entrevista, no caso da Catedral Presbiteriana do Rio, bem diferente de uma entrevista de emprego, é feita em um jantar exclusivo para os neófitos e o conselho, ali mesmo na igreja, do qual, não obstante meus apelos, não pude participar, mais a sua função não é difícil de perceber. O que os membros do conselho que queriam era investigar se os candidatos a membros já haviam incorporado ao seu discurso e modo de vida um *ethos* presbiteriano.

O fim desse período probatório se deu em um culto destinado à recepção desses novos membros. Todos se colocaram no altar de joelhos, na frente de toda a igreja, para que os pastores orassem por eles. Em seguida, os que nunca haviam sido batizados em uma igreja evangélica foram batizados. Só então todos os neófitos juntos passaram a responder as perguntas do pastor a fim de confirmarem sua fé. Depois deles foi a vez da igreja também responder a algumas perguntas do pastor – basicamente se comprometendo a ajudar os agora “irmãos de fé” a

cumprirem o “juramento solene” que acabavam de fazer. Ao final todos os membros recém incorporados receberam um diploma que ilustra bem os compromissos que tiveram que assumir

Tendo sido transformado pelo Espírito Santo que me convenceu do pecado, da justiça e do juízo, e revelou-me o amor de Deus em Jesus Cristo e tendo professado a minha fé nele e sido batizado em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, eu assumo publicamente os seguintes compromissos:
 Comprometo-me a vivenciar a comunhão com os irmãos, respeitando o meu próximo, honrando e servindo a cada um, como Jesus ensinou;
 Comprometo-me a buscar ao Senhor lendo a Bíblia e mantendo uma vida de oração, no silêncio do meu quarto e na comunidade de fé;
 Comprometo-me a compartilhar o Evangelho de Cristo dentro de casa e na sociedade;
 Comprometo-me a ser fiel ao Senhor nos dizimos, como fruto da minha obediência e gratidão ao Pai que tudo provê, manter-me correto nos meus compromissos e exemplar na minha conduta;
 Comprometo-me a ajudar aos idosos, enfermos e necessitados; a participar ativamente dos cultos e da Escola Bíblica Dominical.
 Pelo novo nascimento, sou membro do corpo de Cristo, e por convicção de fé sou presbiteriano. Que assim Deus me ajude. (Material mimeografado)

Após a consumação do ritual os agora membros da congregação passam a freqüentar uma outra classe da escola dominical onde continuarão seus estudos religiosos. Além disso tornam-se membros de uma das sociedades internas da Igreja e ajudam nos diversos trabalhos assistenciais e de evangelização desenvolvidos por elas. Acredito que essa integração aliada ao controle comunitário mútuo e ao controle das lideranças da igreja são razões fortes para a pouca evasão dos fiéis após consumação do ritual da Pública Profissão de Fé.

Comparando os católicos e os presbiterianos observados durante minha pesquisa de campo, percebi que a evasão dos fiéis após a conclusão do ritual foi muito maior entre os primeiros. Dos oito adolescentes que concluíram o curso apenas dois continuaram “engajados” na igreja, segundo o próprio padre Sérgio, dois coroinhas. Os outros passaram a manter uma freqüência assídua ou mais ou menos esporádica à missa. Já observei no capítulo anterior que um fator preponderante para essa evasão dos jovens pós-ritual foi o encerramento das atividades do “grupo de jovens” que existia na paróquia até pouco antes do término do curso da crisma, extintos por conta de desentendimentos entre os próprios jovens. No entanto, não são de pouca monta fatores como a própria maneira como se constrói a noção de pertencimento à igreja católica, uma identidade sacramental, bem como o modelo de organização institucional de massas, que concentra o poder nas mãos da autoridade eclesial e restringe os espaços de atuação dos leigos.

Já na igreja presbiteriana, a grande maioria dos recém iniciados continuaram a manter sua freqüência nos cultos e não interromperam seu processo de formação na escola dominical. No

caso dos presbiterianos, além da adesão intelectual, que pude abordar durante o último capítulo, a organização institucional mais horizontal e a menor distância entre os líderes e os leigos, oferecem ao membro recém admitido buscar seu espaço nas atividades de alguma das sociedades internas da igreja. Acredito que esses fatores são decisivos para a menor evasão que observei entre os presbiterianos, mas sozinhos não bastam para explicá-la satisfatoriamente. É claro que a diferença entre as idades dos católicos e dos presbiterianos estudados também influencia bastante afinal, a despeito dos rituais serem parecidos e poderem ser comparados, é bem diferente compararmos pessoas adultas, maduras não apenas em termos de fé mas também de vida, com adolescentes, que mesmo sendo ritualmente maduros para a igreja, continuam convivendo com as incertezas próprias da idade.

As diferentes manifestações do sincretismo entre católicos e presbiterianos

Nesse último capítulo pretendo comparar católicos e presbiterianos a respeito do sincretismo religioso. Para tanto farei uma breve exposição de parte da literatura a esse respeito no campo religioso brasileiro e em seguida apresentarei parte das entrevistas realizadas com os alunos que participaram dos rituais da Crisma e da Pública Profissão de Fé.

Não associo o sincretismo à simples mistura nem o oponho à pureza, portanto não estou em busca de demonstrar qual dentre essas duas religiosidades é a mais pura e qual é a mais contaminada. Parto do pressuposto de que todas as religiões são sincréticas, todas elas passam ou passaram por processos de incorporação, ressemantização ou aglutinação. Não existe, nunca existiu, nem pode existir uma religião pura, sem mistura, portanto, o sincretismo constitui-se muito mais como normalidade do que como um desvio. (BOFF, 1982; FERRETI, 2001). E isso não só quando falamos de religiões, mas também quando tratamos de outros aspectos culturais. No entanto, ao compararmos católicos e presbiterianos percebemos que o sincretismo se

manifesta de maneira diferente nessas duas formas de expressão do cristianismo e são essas diferenças que me chamam a atenção.

A partir desse ponto tentarei esclarecer os fatores determinantes da presença marcante do sincretismo no campo religioso brasileiro. Fatores que podem ser divididos em dois grupos: os que compõem o singular *habitus* brasileiro de predisposição à mistura e os que fazem parte das conseqüências geradas pelo impacto da modernidade no campo religioso mundial.

5.1 A singularidade do campo religioso brasileiro

Estudando a sociedade brasileira Roberto Damatta afirma que ela é uma sociedade relacional. “Um sistema onde o básico é relacionar, misturar, juntar, confundir, conciliar. Ficar no meio, descobrir a mediação, fazer a gradação, incluir (jamais excluir). Sintetizar modelos e posições constitui um aspecto central da ideologia dominante brasileira”. (DAMATTA, 1987, p. 117)

Segundo Sanchis, essa ideologia se manifesta no catolicismo brasileiro através de “mecanismos de fagocitose” bem peculiares, que traduzem uma roupagem singularmente plural: “há religiões demais nesta religião”. Chama sua atenção a impressionante capacidade de adaptação e ajustamento do catolicismo às novas situações: “quando observada de perto, vemos como ele se abre e se permite diversificar, de modo a oferecer, em seu interior, quase todos os estilos de crença e de prática da fé existentes também fora do dele”. (SANCHIS, 1992, p. 33. apud TEIXEIRA, 2005, p. 16)

As causas dessa adaptabilidade remontam ao modo como o catolicismo foi aqui inserido. Trazido pelos portugueses, o catolicismo foi jogado em um espaço aberto e sem fim, no qual encontrou, sincronicamente, estruturas simbólicas diferentes através da forçada aproximação das identidades de três povos desenraizados. Encontro sem dúvida estruturalmente desigual, mas que produziu em nível individual e coletivo, identidades correlatas, justapostas, cruzadas, articuladas, nunca definitivamente confundidas.

Uma pluralidade sistemática marca a sociogênese brasileira. Nem África pura, nem repetição do catolicismo europeu, nem continuidade intocada das religiões nativas. Tanto do ponto de vista étnico como do ponto de vista religioso, inaugura-se aqui um grande laboratório de mestiçagem cultural. (SANCHIS 2003, p. 29)

Contribui ainda, decisivamente, para o pluralismo católico a sua estrutura organizacional que congrega a diversidade em uma imensa unidade institucional que não é, contudo, nem de fé nem de prática.

O *habitus* sincrético brasileiro incidiu também com força no protestantismo. Trazido por missionários norte-americanos, ele já havia passado nos Estados Unidos por transformações que o deixaram bastante diferente do que era no início na Europa. Além do mais, em relação ao catolicismo, no Brasil o protestantismo teve uma ocupação bastante tardia e por isso não participou da formação da cultura brasileira, nem tampouco buscou adaptar-se a ela quando aqui chegou. Antes, o que se tentou foi simplesmente transplantar o ideário norte-americano da religião civil para o Brasil e isso fez com que, entre nós, o protestantismo se tornasse permanentemente um estranho.

É bem verdade que unido o protestantismo nunca foi. O pluralismo sempre foi normal em toda sua trajetória, sua inflexão dogmática fez com que a cada discordância novas denominações surgissem. Se o protestantismo histórico dominou o cenário protestante brasileiro até a metade do século passado com seu ímpeto conversionista aculturante, atualmente é essa mesma ênfase numa conversão que não é apenas religiosa, mas comportamental e cultural que explica seu declínio. Muito mais bem sucedidas, em termos de popularidade, tem sido as igrejas pentecostais e neopentecostais com uma estratégia que põe em prática exatamente o que o protestantismo histórico repudia, isto é, a adaptação à cultura brasileira e ao seu *habitus* sincrético.

Inspirado em Sanchis (2003) e detendo-me exclusivamente ao catolicismo e ao presbiterianismo acredito ser correto afirmar que enquanto o primeiro se misturou sincronicamente às religiões africanas trazidas quase que simultaneamente a ele e às religiões indígenas que aqui já estavam; o segundo, graças a sua ocupação tardia, se misturou diacronicamente às religiões que aqui já tinham ocupado seus espaços. Isso, tanto do ponto de vista institucional quanto do ponto de vista dos fiéis.

5.2 O impacto da modernidade no campo religioso

O sincretismo tem, além dos antecedentes singulares da cultura brasileira, outros determinantes que remetem à situação da religião no mundo contemporâneo. Verifica-se de um lado, a presença de grupos, que podemos chamar de “fundamentalistas” por almejarem reforçar

as tradições e as instituições religiosas procurando enfatizar uma crença mais doutrinária e dogmática. Por outro lado, disseminam-se crenças e buscas por experiências religiosas mais individuais e por isso mesmo menos institucionalizadas, onde se valorizam aspectos emocionais e o contato imediato com o sagrado.

Essas mudanças são tipicamente modernas e decorrem do crescimento do pluralismo religioso que ocorre tanto dentro como fora das tradições religiosas. Tomemos como exemplo o campo religioso brasileiro: outrora esmagadoramente católico esse campo encontra-se atualmente bem mais plural. Apesar do catolicismo ainda predominar, ele tem convivido, e muitas vezes perdido espaço tanto estatística quanto politicamente, para outras confissões religiosas.⁷⁷ Internamente, as várias denominações evangélicas existentes e a diversificação da “identidade católica” em grupos como as Comunidades Eclesiais de Base e os Carismáticos também confirmam essa nova configuração. (SANCHIS, 2003).

Essa diversificação incide ainda no campo individual. Para o indivíduo moderno “são diversas as maneiras de se aderir a consensos institucionalmente criados, de conceber o seu pertencimento a esses coletivos, de compartilhar dessas visões do mundo e de fazer sua a orientação desses *ethos*” (SANCHIS 2001, p. 12). Tanto é assim, que o autor acredita ser mais apropriado falarmos em “religiões dos brasileiros” do que em “uma religião dos brasileiros”.

A pluralidade religiosa do mundo moderno oferece um contato maior entre religiões distintas, proporcionando aos indivíduos e grupos que as compõem uma maior proximidade e a conseqüente abertura de espaços para o trânsito entre elas. A partir daí, surgem novos sincretismos no campo religioso que deflagram a formação de identidades múltiplas e/ou compósitas. Essas últimas, resultantes de novos arranjos na medida em que ocorrem transferências de sentidos entre diferentes religiões. (SANCHIS, 2003)

Um vetor facilitador dessa porosidade identitária de indivíduos e grupos que também tem estreita relação com a modernidade, é a ocupação dos meios midiáticos pelas religiões. Isso

⁷⁷ É correto falar, como Pierre Sanchis, “que a Igreja católica está perdendo seu caráter hegemônico da verdade e da identidade institucional no campo religioso brasileiro. Mas é pertinente reconhecer também que o Brasil ainda está no início de um processo de diversificação religiosa, que ainda não é tão amplo como algumas análises dão a entender. Pierucci contesta, com base no censo de 2000, a diversidade religiosa brasileira. Ele afirma que a soma dos que se declararam católicos ou evangélicos nessa pesquisa beira os 90%. Excetuando-se aqueles que se declararam “sem religião”, nossa diversidade religiosa se restringiu a 3,5% da população brasileira. Esses dados levaram-no a concluir que o “espectro do monoteísmo” ainda predomina no Brasil. No entanto, Teixeira (2005) lembra que os diversos censos realizados no Brasil não conseguem captar essa plasticidade religiosa, e muito menos a realidade cada vez mais presente do trânsito religioso ou da dupla (ou tripla) pertença religiosa. Indaga-se sobre a identidade religiosa do informante, mas deixa-se escapar suas práticas e crenças.

acarreta fluxos de comunicação interdenominacional que escapam ao alcance e à vontade institucional de audiência exclusiva e levam à formação de um campo comunicacional marcado por cruzamentos de fluxos de caráter religioso.⁷⁸

Aliás, essa difusão de valores modernos catalisa o processo de desinstitucionalização religiosa, isto é, percebem-se no campo religioso brasileiro o aumento das práticas e crenças religiosas mais centradas no indivíduo, abertas a intercâmbios e; o descompasso entre estas e as posições institucionais fechadamente definidoras de identidades. (MARIZ ; MACHADO, 1998; SANCHIS, 2003)

Entretanto, “se por um lado percebe-se esta ‘banalização das fronteiras’ na crescente dificuldade por parte das religiões tradicionais em regular e manter seus adeptos dentro dos ‘limites seguros e estáveis de seus sistemas de crenças’” (MARIZ ; MACHADO, 1998), por outro, nota-se o movimento oposto: o reforço de identidades religiosas que, diferentemente do que acontecia no passado, passam a exigir uma afiliação religiosa exclusiva (MARIZ ; MACHADO, 1998; BERGER, 2001).

Essa dialética entre flexibilidade e enrijecimento das fronteiras identitárias e institucionais leva tanto religiões como umbanda e candomblé — que sempre sobreviveram como religiões complementares — a repudiarem o sincretismo, quanto religiões de tradição pentecostal — de atitude claramente anti-sincrética — a contaminarem-se pelo *habitus* brasileiro de identidades porosas e de familiaridade com um universo encantado, como demonstra o caso da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). Nas palavras de Sanchis: “abrasileirou-se o pentecostalismo” (SANCHIS. 2003, p. 33)

Para esses autores a situação imediatamente contemporânea do campo religioso caracteriza-se por uma dialética entre pré e pós-modernidade. A primeira característica dessa situação tem um cunho bastante pré-moderno: é a primazia da emoção sobre a razão, crer é mais importante que saber. A outra dimensão do fenômeno, esta tipicamente pós-moderna, diz respeito à relativização da “verdade” que está ligada mais a um projeto simbólico do que a um cerco de definições acabadas. Esse é um dos motivos pelo qual o campo religioso é cada vez menos o “campo das religiões”. O homem religioso de hoje em dia, na ânsia de compor o universo para si, sem dúvida, cheio de sentido, mas de sentido subjetivo, tende a não se sujeitar às definições que

⁷⁸ Idem

as instituições lhe propõem, preferindo combinar como melhor lhe aprezem, os elementos de sua própria experiência. (HERVIEU-LÉGER, 1997; MARIZ ; MACHADO, 1998; SANCHIS, 2003).

A perspectiva antropológica de Brandão (1988, 2003) confirma antecedentes desse pluralismo católico. Trabalhando com a discussão sobre *identidade católica*, o autor desce ao plano dos fieis e identifica uma pluralidade de maneiras de participação e de identificação.

No caso do catolicismo, constata-se que o número de praticantes, ao contrário da tradição protestante, é reduzido se comparado com a grande massa dos católicos, que mantêm “frouxos vínculos nominais” com sua tradição religiosa. Na visão de Carlos Brandão, ao contrário do fiel protestante, que “precisa ser para participar”, o fiel católico pode muito bem “participar sem ser”, ou participar a seu modo num quadro amplo e plural de maneiras de exercer sua vinculação.

Brandão (1988) identifica três categorias de expressão da identidade católica no Brasil, são elas: *católico nominal*, *católico à sua maneira*, *católico praticante*. No primeiro caso estão aqueles que afirmam serem católicos por uma identificação com a tradição cultural do país. A associação entre identidade cultural e identidade católica, concebida por uma hegemonia religiosa da Igreja Romana, permitiu a produção da representação do catolicismo como “religião de todos nós”, por isso uma parcela significativa da população reconhece o catolicismo como sua religião. Neste caso, o envolvimento religioso do fiel tem características difusas e significa uma identificação baseada no costume a uma religião que se conhece por tradição cultural ou familiar. Esta atitude, de fato não provoca nenhum desconforto e socialmente é bem aceita. Os vínculos institucionais desse tipo de fiel são normalmente frouxos e levam a uma rara participação nos rituais oferecidos pela Igreja.

Existem também os *católicos à sua maneira*, indivíduos que se sentem parte da religião, cultivando uma maneira de viver e desenvolver a fé fora do controle social e simbólico da hierarquia eclesiástica. São ligados ao culto aos santos e às devoções populares, valorizam os rituais e certos cultos determinados pela Igreja, sem serem católicos praticantes. Eles cumprem esporadicamente e quando lhes convêm os preceitos exigidos pela Igreja, tais como: confissão, casamento, comunhão, mas esse tipo de atitude religiosa não é suficiente para classificá-los como “participantes da vida da Igreja”. (BRANDÃO, 1988, p. 48)

Os *católicos praticantes* caracterizam-se por um engajamento religioso que orienta a formação de seus valores, seu comportamento social e o modo de serem católicos. Brandão argumenta que através de uma frequência mais assídua ao culto o fiel tende a modelar sua

personalidade, sentindo-se motivado pelas crenças oficiais e pelas doutrinas de conduta da hierarquia religiosa. Hoje em dia também se nota entre os católicos uma pluralidade de formas de adesão e de prática. Há o praticante ligado ao movimento carismático, o praticante ligado à teologia da libertação, às diversas ordens no interior da igreja, etc. Essa tipologia se assemelharia ao denominacionalismo protestante. (MARTINS, 2004)

Já no plano do protestantismo, ao menos do protestantismo de origem missionária, a pluralidade de maneiras de identificação decorre muito mais do fato de existirem muitas denominações do que das possibilidades de expressão de vinculação à essas igrejas. Dessa maneira temos: presbiterianos do Brasil, presbiterianos independentes, presbiterianos conservadores, metodistas, batistas, congregacionais, etc. Não existiria a diferença entre praticante e não praticante, pois o não praticante tenderia a ser desvinculado da igreja, não podendo, portanto, ser identificado como evangélico. Essa exigência de prática presbiteriana se relaciona com o modelo de igreja de quadros ou congregacional que requer dos indivíduos uma adesão completa, intelectual e praticante.

A partir de agora darei voz aos meus entrevistados a fim de comparar seus posicionamentos e discursos em relação ao sincretismo religioso. Vale lembrar que as entrevistas foram realizadas quando todos eles, católicos e presbiterianos já tinham professado publicamente suas crenças. Portanto, de acordo com a visão institucional eles já deveriam ter maturidade espiritual suficiente para separar o certo do errado em matéria de fé.

A discussão de Brandão sobre as diversas formas de identificação dos fiéis, não apenas no catolicismo, mas estendida para todo o campo religioso moderno sugere um ponto de partida adequado para minha proposta. Tomarei emprestado do autor as categorias de fiéis *nominais*, fiéis *praticantes* e fiéis *à sua maneira* para classificar os meus entrevistados quanto ao modo como eles vivenciam sua fé, ou seja, quanto ao seu *ethos* e ainda quanto às suas *visões de mundo* em relação ao sincretismo religioso.

Por razão de espaço selecionei alguns depoimentos – os mais significativos quanto à comparação que desejo empreender – tanto de católicos quanto de presbiterianos.

5.3 O que pensam católicos e presbiterianos sobre o sincretismo religioso

Os depoimentos dos católicos

João Paulo, 17 anos, estudante, é católico, mas, antes da crisma freqüentava um centro espírita próximo à sua casa porque *tinha* muitas dúvidas em relação à igreja católica.

Questões como vida após a morte, purgatório não eram claras pra mim. Eu achava que o nosso purgatório era aqui, que a gente não tinha que pagar mais. Mas agora ficou tudo muito claro, depois de ter feito o curso eu posso falar que sou católico. (MOREIRA, João Paulo. Entrevista concedida a Pedro Henrique Souza Jorge. Rio de Janeiro, 10 ago 2008).

Já é possível perceber aqui uma mistura entre catolicismo e espiritismo. Aliás, a principal motivação para se crismar foi, segundo ele,

a possibilidade de desfazer essa confusão, de encontrar respostas. E eu encontrei. Percebi que cada religião tem uma doutrina diferente e que escolher uma é abrir mão de outra. Se eu escolhi acreditar nisso, se é doutrina, está escrito na Bíblia que é um documento histórico da vida de Jesus, então eu tenho que acreditar no que eu conheço, por isso eu sou católico. (Idem).

Apesar de reproduzir o discurso oficial da igreja quando diz que, graças ao curso ele teve condições de escolher no que acreditar e que essa escolha implicava numa renúncia às outras religiões, quando perguntado se havia rejeitado completamente o espiritismo ele disse:

o espiritismo, pelo menos a parte branca, que é a parte que me interessa – pra parte negra que é aquela coisa de incorporação, eu não to nem aí – acredita nas mesmas coisas que a gente. Eles acreditam nos santos, em Maria, em Jesus, em Deus. A única divergência é essa entre ressurreição e reencarnação, mas se você me perguntar se eu desacreditei 100% em reencarnação tenho que te dizer que sim, mas na verdade eu não sei... (Idem).

Percebe-se aqui a incapacidade da igreja católica, como uma instituição anti-sincrética, em evitar o sincretismo de seus membros, não apenas no âmbito da prática como também na combinação de idéias inconciliáveis, segundo a fé católica. Como vimos nos capítulos anteriores, essa incapacidade advém da construção da identidade católica que se baseia em critérios coletivo, encantados e rituais. (MARIZ ; MACHADO,1994)

Também estudante, 18 anos, católica, **Camila** acha que espiritismo, umbanda ou candomblé, todas elas são demoníacas. Não gosta da IURD, pois acredita que ela *prega muito o amor ao dinheiro*. Parecia não confundir diferentes universos religiosos, mas quando perguntada se acreditava em vida após a morte ela disse não acreditar nem em reencarnação nem em

ressurreição. Pra mim, morreu acabou, não tem mais nada. Eu não acredito em céu nem em inferno. Contraditoriamente, disse:

acredito na ressurreição de Jesus Cristo e que Deus criou mundo assim como está descrito na Bíblia, mas eles são seres iluminados, estão em um plano diferente do nosso. Nós podemos ir para esse plano após a nossa morte, mas lá nós só poderemos sentir a energia, não teremos os nossos sentidos nem seremos capazes de pensar, seremos forças, luzes, assim como Deus e Jesus, só que menores [...] o diabo seria também uma força, mas só que do mal e o Espírito Santo seria o caminho que nos leva para essa luz que é Deus. (PEREIRA, Camila. Entrevista concedida a Pedro Henrique Souza. Rio de Janeiro 15 de ago de 2008)

Na verdade ela me pareceu a mais confusa, pois misturava o catolicismo com crenças ligadas ao movimento *new age*, que ela não conhecia.

Por misturarem universos simbólicos distintos, contrariando a idéia institucional da igreja católica que se define como única detentora da verdade religiosa, classifico tanto João Paulo quanto Camila como *católicos à sua maneira*. Isso não significa que eles transitam entre diferentes tradições religiosas, mas que eles combinam, com mais ou menos facilidade, elementos de duas ou mais religiões distintas, formando uma crença muito mais pessoal do que institucionalizada.

Acredito que uma das causas dessas confusões e misturas entre religiões diferentes deriva do modo como se expressa o *ethos* católico no Brasil. Ele não é rígido, mas antes, bastante plástico e adaptável (SANCHIS, 2001). Essa maneira brasileira de se sentir católico explica o fato de que, mesmo após um ritual de investidura de status e de efusão espiritual, não tenha sido perceptível uma re-conversão dos iniciados, não tenha havido nenhuma mudança comportamental séria. Eles continuavam a manter práticas antigas, condenadas pela igreja, tais como o consumo de pornografia e o uso palavrões.

Não vou deixar de comprar a playboy ou de assistir um filme pornô porque a igreja não acha certo, pra mim isso é da natureza humana. Na mesma linha uma das entrevistadas declarou: não vou deixar de sair, de ficar com o menino que eu quiser ou de escutar funk por causa da igreja. (MOREIRA, João Paulo. Entrevista concedida a Pedro Henrique Souza Jorge. Rio de Janeiro, 10 ago. 2008).

É verdade que eles são muito novos e que esse estado de confusão é normal, mas é a própria igreja católica que acredita que jovens de 17, 18 anos tornam-se espiritualmente maduros após terem passado por um ritual de confirmação de identidade religiosa. Não duvido que os jovens presbiterianos mantenham as mesmas práticas exemplificadas nas falas dos jovens

católicos, práticas que são igualmente condenáveis pela igreja presbiteriana, mas exatamente porque sabem que são erradas, acredito que eles teriam mais receio em admiti-las

O relato de Rodrigo, 17 anos, ilustra bem o perigo de se atribuir maturidade espiritual a pessoas tão jovens. Ele declarou abertamente:

Só fiz o curso porque fui obrigado, não gostava de vir às aulas. Às vezes tinha outras coisas pra fazer, queria sair ou tinha que estudar. Só fiz o curso porque minha mãe quis que eu completasse minha iniciação religiosa. Não gosto muito de vir à igreja, de vez em quando eu venho porque quero ou porque sou obrigado, mas prefiro fazer outras coisas: ler, sair com os amigos. (CARDOSO, Rodrigo. Entrevista concedida a Pedro Henrique Souza Jorge. Rio de Janeiro, 11 ago. 2008).

Portanto, Igor pode ser inserido na categoria de *católico nominal*, que adere ao catolicismo por causa da tradição familiar ou mesmo em decorrência de uma ideologia que associa o catolicismo como religião dos brasileiros. (BRANDÃO, 1988) Outro dado perceptível do depoimento de Rodrigo é o fato de que o estabelecimento, por parte da igreja, de idades ótimas para a participação nos sacramentos, condiciona o indivíduo a participar muitas vezes de maneira não voluntária ou a colocar-se como consumidor de produtos religiosos, dessa maneira alguns poderiam alegar como o motivo para a participação na crisma o fato de algumas paróquias exigirem-na como condição necessária para os noivos que queiram se casar na igreja. (SANCHIS, 2001)

Posição diferente das citadas acima é a de **Marcelo** e **Mateus**. Ambos reproduziram o discurso oficial da igreja. Repudiaram o espiritismo e qualquer tipo de ajustamento entre ressurreição e reencarnação. Marcelo, 16 anos disse:

Não gosto de nenhuma religião que não seja a católica, não acredito em nenhuma outra religião, só na católica, a única igreja que Jesus fundou, as outras, evangélicas, surgiram agora, tá errado. E essas outras aí tipo, umbanda e candomblé, só mexem com maus espíritos, então, pra mim essa aqui é que é a verdade. Eu sou católico mesmo. (FARIA, Marcelo. Entrevista concedida a Pedro Henrique Souza Jorge. Rio de Janeiro, 11 ago. 2008)

Quando o perguntei a respeito do principal motivo que o levou a fazer o curso, ele respondeu: “eu vim porque 15 anos é a idade certa pra fazer, vim porque eu quis mesmo, minha mãe não me obrigou não, vim porque isso prova que eu sou católico mesmo”. Perguntei – isso o que? “O óleo da crisma, ele me torna um soldado de Cristo, responsável por trazer as pessoas pro lugar certo.”

Apesar de adotar uma postura bastante institucionalizada, não coloco Marcelo como um *católico praticante*, mas como um *confessante*, isto é, uma pessoa que se sente confortável com suas certezas, por isso não as relativiza nem as questiona. Essa foi a postura mais comum que encontrei entre os alunos da crisma.

Já Mateus, 15 anos, era coroinha e tinha uma atuação bastante ativa no grupo de jovens que existia na igreja. Apesar desse grupo ter um cunho bastante ligado à Renovação Carismática, pessoalmente, ele não se definia como um católico carismático, pois “discordava de algumas práticas litúrgicas do pessoal da Renovação”. Mateus estudava em um colégio adventista na Praça da Bandeira onde discutia sempre com alunos e professores, mas não gostava muito disso.

Não vale a pena fazer o que os adventistas fazem, eles sempre tentam me convencer que estão certos, eu respeito a posição deles, mas eles não respeitam a minha. Mas isso tem me ajudado porque tem me forçado a estudar mais sobre o catolicismo. Foi até por isso que decidi fazer a crisma, pra conhecer mais a minha religião, não apenas conhecer, mais viver de acordo com o catolicismo, porque tem muita gente que diz que é católico, mas não pratica, não vem a missa, não comunga, não jejua. Eu tento fazer isso tudo. (FERREIRA, Mateus. Entrevista concedida a Pedro Henrique Souza Jorge. Rio de Janeiro, 10 ago. 2008)

Ou seja, Mateus pode ser classificado como um *católico praticante*. Ele não se contentava em conhecer, queria mais, queria viver a sua religião, o que significa que a orientação do seu *ethos* era bastante afinada com o que a igreja diz que é correto, para ele ser católico estava ligado ao pertencimento a uma igreja, mas também a uma ascese intramundana. Bem parecido com uma concepção protestante do que é a vida religiosa.

Os depoimentos dos presbiterianos

Rosa, presbiteriana, 56 anos, professora aposentada, disse já ter feito de tudo na vida. Passou por várias religiões, do catolicismo a umbanda.

Gostava de bagunça, de bebida, de carnaval, tinha até fantasias, mas depois que me converti minha vida mudou: parei de beber, deixei aquela vida de bagunça pra trás e hoje eu posso dizer que Jesus me ganhou pra ele, eu não sou mais do mundo, agora eu sou dele. (VALENTE, Rosa).

Nota-se aqui uma clara diferença em relação à maioria dos católicos. Para ela, bem como para a maioria dos protestantes, a crença está ligada à pertença e à vivência. O posicionamento

religioso é determinante em relação às outras esferas da vida e a conversão leva a um reordenamento tanto interno quanto externo.

O exemplo de Rosa ilustra bem uma figura cada vez mais freqüente na paisagem das religiões, que é a do convertido. Figura bastante comum no universo protestante, nem tanto no católico. No catolicismo popular brasileiro, graças à sua identificação cultural como religião de todos nós, é difícil encontrarmos esse tipo de comportamento, a adesão a ele se dá naturalmente como uma herança cultural. Porém, a situação de mobilidade, típica de uma modernidade religiosa tecida pelas experiências pessoais, favorece a emergência da figura do convertido inclusive no interior do catolicismo. Pessoas que descobrem ou redescobrem uma identidade religiosa até então vivenciada superficialmente e que buscam uma refiliação, uma entrada num regime forte de intensidade religiosa. (HERVIEU-LÉGER, 1999 apud TEIXEIRA, 2005)

Segundo Hervieu-Léger, entre os convertidos existem as melhores possibilidades para se identificar os processos de formação de identidades religiosas, no contexto de mobilidade, pois na passagem de um tipo de identificação ao outro poderia ser conhecida a composição das crenças. A figura do praticante representa um modelo associado à permanência e à estabilidade da identidade religiosa, e contrasta com a figura do peregrino que define-se essencialmente pela construção de uma identidade religiosa não institucionalizada, baseada em critérios subjetivos e por isso mesmo confusa e instável. (HERVIEU-LÉGER, 1999 apud MARTINS, 2004)

De fato, foi possível identificar uma claramente uma noção bem definida de trajetória religiosa na maioria dos presbiterianos entrevistados. Apenas dois deles haviam herdado a religião da família, o restante já havia passado por pelo menos uma religião ou igreja diferente antes de se tornar presbiteriano.

Como exemplo podemos citar Fernanda que, aos 39 anos, contou que já havia passado por diversas religiões. Batizada na católica, “por causa da tradição familiar”, ela deixou de freqüentar a igreja ainda muito pequena, aos 9 anos de idade. “Nem cheguei a fazer a primeira comunhão”. Depois que os pais se separaram, ainda durante sua infância, sua mãe se casou novamente com um homem, membro da igreja batista. Estudou em colégio batista dos 10 aos 18 anos, “mas à igreja mesmo só ia por imposição do meu padrasto”. Durante a adolescência freqüentou centros espíritas junto com uma tia que também tinha “curiosidade por aquilo que é palpável”.

Ali você vê uma entidade incorporada na sua frente que te diz coisas a que você acaba se apegando e achando que é verdade. Como eu sou muito difícil de aceitar coisas impostas, isso também não deu muito certo. (BARROS, Fernanda)

A igreja presbiteriana só conheceu algum tempo depois, a convite de uma amiga do padrasto. Frequentou a igreja durante dez anos e quando decidiu fazer o curso foi só “para tornar pública, uma decisão que já havia sido tomada internamente a bastante tempo. Aqui eu encontrei Jesus”.

Um fator muito importante levantado por Fernanda para que ela continuasse frequentando a igreja foi o dinamismo das “sociedades internas.” “O grupo jovem, o grupo do encontro de casais, a escola dominical, a Saf⁷⁹, isso atrai bastante, isso mantém a gente aqui”. Esse último argumento corrobora o argumento que defendo de que a organização congregacional da igreja presbiteriana propicia o desenvolvimento de uma socialização mais horizontalizada, o que facilita o estabelecimento de laços de amizade.

Sandra, 31 anos, empregada doméstica, disse que desde de pequena sempre foi “toda errada, mas na adolescência as coisas pioraram”. De família católica, Sandra foi batizada, fez primeira comunhão, mas não chegou a fazer a crisma porque não quis e a avó não viu tanto problema nisso.

Criada pela avó materna desde que a mãe a abandonou porque, segundo ela, não tinha condições financeiras para criá-la, Sandra nunca conheceu o pai. Essa infância conturbada a deixou muito revoltada na adolescência.

Minha avó era uma mulher muito boa e me deu muito carinho, mas pra mim aquilo não era o bastante. Quando eu tinha 15 anos comecei a trabalhar em casa de família e ganhava meu dinheirinho, aí ela já tava velinha, eu ajudava um pouco em casa, então ela não falava nada e o resto do dinheiro eu gastava como queria. Ia pra baile todo fim de semana, larguei a escola e até experimentei droga. (ABREU, Sandra).

Sandra contou que viveu durante dez anos sem se preocupar com nada, mas depois que a avó morreu e ela se viu sozinha e ainda mais perdida. Um dia, a convite de uma patroa, foi a uma igreja batista.

Sandra morava em Brás de Pina e depois que se mudou para São Cristovão, contou que passou por várias igrejas até “me acertar aqui”. “Não digo que Deus não estava presente nas

⁷⁹ Sociedade auxiliadora feminina

outras igrejas que passei, mas aqui me senti como na primeira vez que fui naquela igreja batista”. Em 2007, um ano e meio após ter começado a freqüentar a igreja decidiu fazer o curso para a profissão de fé. Além de não poder ser recebida como membro, por não estar casada com seu companheiro, Sandra disse que tinha receio de assumir um compromisso tão sério como a profissão de fé.

É um compromisso com Deus em que você se entrega a Ele, Isso é muito sério. Você tem que mudar sua vida inteira. Eu tinha que superar os problemas com o meu passado e ainda tinha que resolver esse problema em casa com o meu marido, mas graças a Deus eu encontrei um homem temente a Deus que me apoiou e veio fazer o curso comigo. Nós ainda não fizemos a profissão de fé, mas se Deus quiser, até o meio do ano que vem a gente casa e aí vamos poder ser recebido como membros.⁸⁰

No depoimento de Sandra ficou claro o valor que ela atribuía ao compromisso que o ritual da profissão de fé representa para a igreja presbiteriana, um compromisso que implica a aceitação de uma doutrina e uma mudança ética que represente o novo nascimento do fiel para Cristo.

Antonio, 32 anos, auxiliar de escritório, foi desde pequeno educado na tradição protestante, sua mãe é membro da igreja metodista. Mas por volta dos 15 anos de idade se afastou da igreja e da vida religiosa: “não lia a Bíblia, nem fazia orações”. Sequer freqüentou outra igreja, seita ou qualquer tipo de culto.

Quando eu abandonei a igreja, abandonei de vez. Não tinha esse negócio de: - Ah você tá pecando, olha Deus tá te vendo. Eu não tava nem aí, apesar de nunca ter duvidado da existência de Deus. Durante esse tempo em que estive afastado, fiz coisas, por diversão, que eu sei que são erradas, com ir a baile funk, arranjar briga na rua com quem você nem conhece, só pelo prazer de brigar (LEMOS, Antonio. Entrevista concedida a Pedro Henrique Souza Jorge. Rio de Janeiro, 12 jul. 2008).

Com o passar do tempo, Antonio disse ter percebido que estava dando prioridade a coisas erradas. No seu caso, não houve um momento emocional de conversão, o que houve, segundo ele mesmo, foi um amadurecimento natural.

Você vai crescendo, seu círculo de amizades vai mudando e com elas, seu próprio estilo de vida. Não via mais vantagens em sair com meus amigos pra beber. Estava em busca de um sentido pra minha vida. Foi aí que eu decidi voltar pra igreja. Foi uma decisão individual, é claro que foi motivada por Deus, mas não precisou de ninguém vir me dizer pra voltar, fui eu que decidi.⁸¹

⁸⁰ Idem

⁸¹ Idem

Antonio destacou também que o fato de participar da escola dominical o fez lembrar da importância dos estudos, o que lhe fez lembrar da importância dos estudos, o que lhe fez retomar o segundo grau em um cursinho supletivo. “Aqui você convive com pessoas educadas e isso te faz querer crescer.

As declarações de Antonio nos fazem lembrar de importantes aspectos da identidade protestante, tais como: a adesão individual e intelectual, além da não dissociação entre fé e prática, que faz com que a mudança interna provocada pela conversão ao protestantismo tenha que ser continuamente demonstrada praticante, como Weber demonstrou brilhantemente em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. (WEBER, 2004)

Pedro, 54 anos, micro empresário, contou que também vinha de uma família evangélica. Seu pai é presbítero da Assembléia de Deus e dois de seus três irmãos são pastores daquela igreja. Ele, no entanto, frequentou a Assembléia até os 15 anos e depois se afastou. Casou-se com uma mulher católica e passou a frequentar esporadicamente a igreja, mas “sem um comprometimento religioso sério”. Sobre essa experiência na igreja católica Pedro disse:

Vi que existem duas igrejas dentro da igreja católica, uma onde os fiéis permanecem na ignorância e outra que, se você comparar com as igrejas evangélicas, não vai perceber nenhuma diferença séria. Conheço católicos fervorosos que são muito devotados, esclarecidos e dizimistas, são até chamados de pastores (MENDES, Pedro. Entrevista concedida a Pedro Henrique Souza Jorge, Rio de Janeiro 29 jun. 2008).

Mas as experiências religiosas de Pedro enquanto esteve afastado do protestantismo não se resumem ao catolicismo. Ele contou ainda que depois de ter ingressado na maçonaria decidiu estudar as religiões e por isso foi a diversas igrejas e centros espíritas e de umbanda. Sobre seus estudos ele disse apenas ter percebido que “existe gente que usa a fé para o bem e tem gente que usa para o mal, porque a fé remove montanhas”.

Apesar de ter se afastado da igreja, Pedro disse que sempre pensou em voltar e que havia resolvido que quando voltasse “para a vida religiosa” passaria a frequentar a catedral presbiteriana. Escolheu-a porque:

Sou carioca e sempre que passava aqui ficava admirando a beleza desse templo e percebia a emanção de uma boa energia de dentro dele. Frequentei essa igreja por um ano, como visitante, até que decidi fazer o curso para a profissão de fé. Não aprendi nada de novo no curso, nada que tenha tido contato antes, nada minha família como nos meus estudos, mas foi bom. [...] Também

não senti nenhuma emoção diferente na cerimônia de recepção, que eu não tenha sentido desde criança. A cerimônia foi apenas um ritual, mas o meu encontro com Deus já tinha acontecido...⁸²

Da mesma maneira que Antonio, Pedro também distingue o ritual e os estudos preparatórios para a profissão de fé, da sua experiência pessoal e individual com Deus. Ambos, assim como grande parte dos presbiterianos entrevistados, atribuíam suas mudanças de vida não ao ritual, mas a uma decisão individual, a uma experiência pessoal de “encontro com Deus”, que produziu necessariamente uma conversão. A decisão de participar do ritual não foi causa da conversão, mas sua consequência.

5.4 **Considerações finais: as diferentes atitudes de católicos e presbiterianos em relação ao sincretismo religioso**

Insisto na hipótese de que as diferenças nos modos de construção das identidades católica e presbiteriana, aliadas às diferenças organizacionais das duas igrejas interferem no modo como seus fiéis lidam com o sincretismo religioso.

Nos depoimentos dos católicos pudemos perceber não tanto uma disposição à dupla pertença, mas uma recorrente confusão ou combinação de doutrinas alheias ao catolicismo institucional que, não obstante, rejeite o sincretismo como prática, e como valor, não consegue doutrinar seus fiéis para que façam o mesmo, pois sua construção identitária se assenta sobre o critério místico de participação nos sacramentos, mesmo quando o ritual é precedido por uma extensa preparação intelectual como no caso da crisma.

Já nos depoimentos dos presbiterianos foi evidente a rejeição de todos os entrevistados ao sincretismo, tanto como prática como também como valor. Essa rejeição preconizada pela igreja é seguida pelos fiéis também graças à adesão intelectual destes aos mesmos dogmas defendidos pela igreja que implicam na rejeição de toda e qualquer mistura que possa contaminar a verdade absoluta da fé. Porém isso não livra os presbiterianos, totalmente de uma relação com o sincretismo. No caso deles essa relação aparece na forma de uma trajetória (HERVIEU-LÉGER, 1999). A reflexividade dos presbiterianos entrevistados sobre suas trajetórias religiosas até a conversão ao protestantismo, não permite negar a existência do sincretismo na formação de suas

⁸² Idem

identidades religiosas, mesmo que, após a conversão, o sincretismo passe a ser pensado negativamente, ele faz parte do caminho percorrido pelos indivíduos, uma história que não pode ser negada.

6 CONCLUSÃO

Durante esse trabalho procurei mostrar como os diferentes processos de construção identitária e as diferenças organizacionais entre as igrejas católica e a presbiteriana incidem no modo de socialização dos fiéis e geram atitudes em relação ao sincretismo religioso.

Com esse objetivo fui a campo para estudar grupos preparatórios para rituais semelhantes numa e noutra igreja. Tanto a crisma no caso católico, como a profissão de fé no caso presbiteriano, são rituais que visam dramatizar a passagem dos fiéis da infância para a maturidade social e espiritual. Nesse novo status, os fiéis de ambas as igrejas devem assumir compromissos públicos e ajuizados de viverem segundo as doutrinas que suas igrejas defendem como sendo a verdadeira fé cristã. Os dois rituais têm a peculiaridade de exigir uma decisão voluntária do indivíduo para participar. Diferente do batismo, onde a decisão cabe muito mais à família do que ao indivíduo, uma vez que as duas igrejas batizam as crianças, nos rituais da crisma e da pública profissão de fé os fiéis têm maior autonomia para pensar e amadurecer a decisão de assumirem suas identidades religiosas publicamente.

Para conscientizar os fiéis que desejam participar desses rituais as duas igrejas oferecem cursos preparatórios onde se enfatizam as doutrinas da fé cristã como as entendem católicos e presbiterianos.

Durante a pesquisa percebi que esses dois rituais tinham todas as características que Arnold Van Gennep (1978) e Victor Turner (1974) utilizam para classificar os rituais de passagem, classificação que, mais tarde se tornaria uma categoria analítica para o meu trabalho dada a sua aplicabilidade. Esses dois autores identificaram fases invariantes que caracterizam os

rituais de passagem, são elas: separação, margem e agregação. A primeira fase implicaria em uma separação do noviço do restante do grupo, uma separação tanto espiritual como simbólica, que visa representar a morte ritual do antigo status do sujeito no grupo. A segunda fase visa inscrever na mente do noviço os principais valores sociais defendidos pelo grupo e a terceira fase significa a consumação do ritual e a reinserção do noviço no grupo, agora renascido e investido de um novo status. Pois bem, tanto católicos como presbiterianos separaram seus neófitos do restante da igreja e lhes ofereceram um curso a respeito de suas principais doutrinas de fé. Uma vez terminado esse curso, ambas reintegram seus noviços ao restante da igreja, investidos de novos status, de novos compromissos e de novas responsabilidades. Portanto, foi esse esquema que utilizei para comparar católicos e presbiterianos.

Em resumo, o que queria saber era como católicos e presbiterianos lidavam com o sincretismo religioso após terem tomado um contato mais próximo com as doutrinas de fé de suas respectivas igrejas, que se colocam como verdades absolutas e repudiam qualquer tipo de mistura com outras doutrinas.

Acompanhei os dois cursos preparatórios e percebi em ambos a preocupação com aquilo que se propunham: esclarece seus noviços sobre as razões de seus principais dogmas de fé. Notei no fato de designar um pastor especialmente para ministrar esse curso, um maior zelo da igreja presbiteriana em garantir uma boa preparação para seus futuros membros. Já o curso preparatório da igreja católica, ministrado por catequistas que se mostraram as vezes erráticas e pouco claras, foi um pouco prejudicado por não poder contar constantemente com a presença de um padre que estaria certamente mais preparado para ensinar.

Concluída essa fase acompanhei também as cerimônias dos rituais nas duas igrejas e então comecei uma série de entrevistas com os recém professos. Foram nessas entrevistas que notei manifestações distintas do sincretismo religioso entre os católicos e presbiterianos pesquisados.

Entre os católicos percebi que mesmo após terem estudado suas doutrinas e aprendido sobre os erros de misturá-las a outras, às vezes até opostas a elas, os fiéis continuavam a aglutinar diferentes universos simbólicos.

Com base numa miríade de autores bastante experimentados no estudo do campo religioso brasileiro, acredito que uma das razões para esse tipo de sincretismo decorre da maneira como se constrói a identidade católica. A adesão ao catolicismo se dá através da participação nos

sacramentos, por conta disso, o aspecto encantado tende a preponderar sobre a unidade dogmática, isso permite ao fiel manter práticas e idéias que o catolicismo institucional condena. (MARIZ ; MACHADO, 1994; SANCHIS 2001; ALVES 2004)

O fiel católico pode “ser” sem participar. Na opinião de Sanchis (2001), a afinidade do catolicismo com a dimensão mística predispõe-no a privilegiar a expressão simbólica que orienta os espíritos numa determinada direção sem necessariamente definir um significado. Para Alves (2004) é essa plurivalência semântica que garante a elasticidade do catolicismo, sua capacidade de manter unidos sob uma mesma comunhão fiéis com práticas e idéias diversas.

Além disso, Sanchis (2001) destaca a pluralidade sistemática que marca a sociogênese brasileiras, não apenas no campo religioso, mas no campo mais genérico da cultura. Isso se deve, segundo aquele autor, ao encontro ocorrido aqui entre três tradições simbólicas obrigadas a conviver. Esse convívio condicionou a cultura brasileira a uma predisposição estrutural à porosidade, o que não significa, necessariamente, uma confusão entre identidades.

Além dos fatores enumerados acima procurei enfatizar durante meu trabalho, que também o modo como se organizam institucionalmente as igrejas católica e presbiteriana interfere na socialização dos fiéis e acarreta diferentes posturas em relação ao sincretismo. No caso da igreja católica, a distância entre as lideranças e a massa dos fiéis gera uma socialização verticalizada onde as ofertas para a participação efetiva da comunidade são bastante restritas e a fiscalização da conduta dos fiéis se concentra nas mãos dos sacerdotes, que obviamente não conseguem, e talvez nem queiram fiscalizar a todos.

Em relação aos fiéis presbiterianos percebi que todos os entrevistados incorporaram o discurso e a prática institucional de repúdio ao sincretismo. Novamente baseando-me nos autores citados ao longo de toa a dissertação, acredito que essa atitude provém de um conjunto de fatores que a favorecem, tais como: a identidade intelectual, que requer do fiel uma adesão racional que deve ser demonstrada na prática, portanto, diferente do catolicismo, no protestantismo não é possível ser sem praticar. A inserção tardia do protestantismo no Brasil que condicionou sua estratégia missionária a negação de uma cultura da qual ele não tinha participado desde o início. E por fim, a estrutura organizacional das igrejas protestantes, que, diferentemente da igreja católica, proporcionam uma socialização mais horizontal onde a distância entre leigos e sacerdotes é bastante menor, as oportunidades para o exercício de cargos de liderança são mais democráticas e o controle dos fiéis tende a ser mútuo, graças à doutrina do sacerdócio universal dos crentes.

Todos esses fatores condicionam a manifestação do sincretismo entre os presbiterianos, como uma prática diacrônica, algo que se manifesta em suas trajetórias religiosas até a experiência de conversão. A partir daí o sincretismo a ser negado e negativamente interpretado tanto ideológica como praticamente.

REFERÊNCIAS

ALVES, Rubem. (1979). *Protestantismo e repressão*. São Paulo: Ática, 1979.

_____. *Dogmatismo e tolerância*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

BARRERA, R. D. Paulo. *Tradição, transmissão e emoção religiosa: sociologia do protestantismo contemporâneo na América Latina*. São Paulo: Olho d'Água, 2001.

BATMANN, Bernardo. *Teologia Dogmática*. Sacramentos: escatologia. São Paulo: Edições paulinas, 1962.

BERKOUWER, G. C. Os sacramentos como sinais e selos. In: MCKIM, Donald K. (Org). *Grandes temas do protestantismo*. São Paulo: Pendão Real: 1996.

BERGER, Peter. *O dossel sagrado*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.

_____. Dessecularização do Mundo: uma visão global?; tradução MARIZ, Cecília. Rio de Janeiro: Religião e Sociedade, 2001. p. 21: 11-23

BETTENCOURT, Estevão. *Católicos perguntam*. São Paulo: Câmara Brasileira do Livro, 1997.

BIÉLER, André. *O pensamento econômico e social de Calvino*. Tradução de Waldyr Carvalho Luz. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1990.

A BIBLIA SAGRADA. *Tradução da CNBB*. São Paulo: Editora CNBB, 2003.

A BIBLIA SAGRADA . *Ritual da confirmação*. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2003.

BOFF, Leonardo. *Igreja, carisma e poder*. Petrópolis: Vozes, 1992.

BRANDÃO, C. R. Ser católico dimensões brasileiras: um estudo sobre a atribuição através da religião. In: SACHS, Viola. *Brasil & EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1988.

BRANDÃO, C. R. Crer, duvidar e pensar a crença: confessantes, engajados e buscadores. *Teoria e Sociedade*, Belo Horizonte, p. 64-75, 1993.

BROMILEY, Geoffrey W. O significado e o objetivo do batismo. In: MCKIM, Donald K (Org). *Grandes temas do protestantismo*. São Paulo: Pendão Real, 195-204

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Editora Loyola, 1993.

CHAUNU, Pierre. *O tempo das reformas (1250 – 1550): a reforma protestante*. Lisboa: Edições 70, 1975. v.2.

DAMATTA, Roberto. Os ritos de passagem de Arnold Van Gennep e o limiar da antropologia moderna. In: GENNEP, Arnold Van. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978.

_____. *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

FERRETTI, Sérgio F. *Repensando o sincretismo: estudo sobre a casa de Minas*. São Paulo: EDUSP, 1995.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

_____. *Observando o Islã: o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

GENNEP, Arnold van. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1987.

HERVIEU-LÉGER, D. Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da religião? *Religião e sociedade*, Rio de Janeiro, v.18, 2007.

MACHADO, M.D.C. *Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar*. Campinas: Ed. Autores Associados, 1986.

MAFRA, Clara. *Os evangélicos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

MARIZ, Cecília L. De vuelta al baile del sincretismo: un dialogo com Pierre Sanchis. *Ciências Sociais y religion*, Porto Alegre, v. 7 p. 189-202.

MARIZ, C ; MACHADO, M. D. C. Sincretismo e trânsito religioso: comparando carismáticos e pentecostais. *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, n. 45, p.24-34, 1994.

_____. Mudanças recentes no campo religioso brasileiro. *Antropolítica*, n.5, Rio de Janeiro, Universidade Federal Fluminense, 1998.

MARTINS, Andréa Damacena. *Experiências religiosas: um estudo sobre mística e a autonomia nos discursos e práticas de católicos da libertação e católicos carismáticos*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo: ensaio sobre as noções de poluição e tabu*. Lisboa: Edições 70, 1966. (coleção perspectivas do homem, n.39).

MCKIM, Donald K. A natureza confessional da igreja – igreja presbiteriana (EUA). In: MCKIM, Donald K. (Org). *Grandes temas do protestantismo*. São Paulo: Pendão Real, 1999. p. 4-11.

MENDONÇA, A. G. Evolução histórica e configuração atual do protestantismo no Brasil. In: A. G. Mendonça ; VELASQUES FILHO, P. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999. p.11-59

MENDONÇA, A. G. *A questão religiosa: conflito e igreja versus estado e expansão do protestantismo*. In: A. G. Mendonça; VELASQUES FILHO, P. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990. p.61-79.

_____. Vocaçao ao fundamentalismo: introdução ao espírito de missão no Brasil “, in: A. G. Mendonça : VELASQUES FILHO, P. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 133-144, 1990.

PIERUCCI, Antonio Flávio. Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de acessarmos aquele velho sentido. *Revista brasileira de ciências sociais*, São Paulo, p. 17-28, 1998.

_____. Bye bye, Brasil: o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. *Estudos avançados*, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 17-28, 2005.

SANCHIS, Pierre. Pra não dizer que não falei de sincretismo. *Comunicações do ISEER*, Rio de Janeiro, n.45, 1994, p.4-11.

_____. A religião dos brasileiros. *Teoria e sociedade*, Belo Horizonte, Número Especial: 2003. p.16-49.

_____. Religiões, religião... Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro. SANCHIS, Pierre (org.). *Fiéis e cidadãos: percursos do sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001. p. 9-57

SHELTON, Robert M. A teologia da ceia do Senhor na perspectiva da tradição reformada. In MCKIM, Donald K. (Org). *Grandes temas do protestantismo*. São Paulo: Pendão Real, [20-]. p. 218-229

STRHOL, Henry. *O pensamento da reforma*. São Paulo: Aste, 1963.

TEIXEIRA, F. L. C. Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo. *Revista USP*, São Paulo, v. 67, p. 14-23, 2005

TURNER, Victor. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.

VELASQUES FILHO, P. O nascimento do racismo confessional: raízes do conservadorismo protestante e do fundamentalismo. In: A. G. Mendonça ; VELASQUES FILHO, P. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990. p. 111-131

_____. Sim a Deus e não à vida: conversão e disciplina no protestantismo brasileiro. In: A. G. Mendonça; VELASQUES FILHO, P. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990. p. 205-232.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: sociologia da religião*. Brasília: Imprensa Oficial, 2004.

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

_____. 1994. As seitas protestantes e o espírito do capitalismo. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. 3 ed. [S.l]: UnB, 1994. p.212-225