

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA E MUSEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

SANDRO SOARES RAMOS DE FREITAS

“Saber ser homem”:
A construção da masculinidade entre jovens presbiterianos

Recife
2016

SANDRO SOARES RAMOS DE FREITAS

“Saber ser homem”:

A construção da masculinidade entre jovens presbiterianos

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Orientadora: Prof^a Dr^a Mísia Lins Reesink

Recife

2016

Catálogo na fonte
Bibliotecária: Maria Janeide Pereira da Silva, CRB4-1262

F866s Freitas, Sandro Soares Ramos de.
“Saber ser homem” : a construção da masculinidade entre jovens
presbiterianos / Sandro Soares Ramos de Freitas. – 2016.
138 f. : il. ; 30 cm.

Orientadora : Prof^a. Dr^a. Mísia Lins Reesink.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Recife, 2016.
Inclui Referências.

1. Antropologia. 2. Religião. 3. Cristianismo. 4. Presbiterianos. 5.
Masculinidade. 6. Juventude. I. Reesink, Mísia Lins (Orientadora). II. Título.

301 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2017-190)

SANDRO SOARES RAMOS DE FREITAS

“SABER SER HOMEM”:

A CONSTRUÇÃO DA MASCULINIDADE ENTRE JOVENS PRESBITERIANOS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Aprovada em: 31 / 08 / 2016

BANCA EXAMINADORA

Prof^a Dr^a Mísia Líns Reesink (Orientadora)
Programa de Pós-Graduação em Antropologia - UFPE

Prof. Dr. Alex Vailati (Examinador Titular Interno)
Programa de Pós-Graduação em Antropologia - UFPE

Prof^a Dr^a Rosa Maria de Aquino (Examinadora Titular Externa)
Universidade Federal Rural de Pernambuco – UFRPE

A trajetória é longa, difícil e dolorosa, mas, acima de tudo, enriquecedora por mostrar que não se caminha sozinho. São tantas pessoas a agradecer, que me faltam palavras para dar conta de todas.

Sou devedor de um eterno agradecimento a minha orientadora, Mísia Reesink, por toda a sua contribuição, desde a graduação, na minha formação. Muito obrigado por sempre acreditar em mim (e, em alguns momentos, mais até do que eu mesmo). Pela paciência e disposição em me orientar, mesmo quando o trabalho seguiu por caminhos, até então, não cogitados. Pelos conselhos e advertências. Por tudo, minha sincera gratidão.

A Universidade Federal de Pernambuco e a todos que compõem o Programa de Pós-Graduação em Antropologia, por me acolherem oferecendo um valioso espaço para formação e reflexão.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico por financiar este trabalho.

Aos rapazes do “PG dos Rochedos” e todos os demais membros da IPCC, por seu apoio e colaboração ao longo deste trabalho.

A Alana, companheira, amiga e confidente de todas as horas. Pela paciência, pelas conversas, conselhos, pela disposição em ler e reler este trabalho, sempre com valiosas sugestões. Por todo carinho e apoio incondicional. Um simples “obrigado” jamais poderia retribuir tudo o que você fez, e faz, por mim.

Ao meu irmão Guilherme, pelo companheirismo de sempre. Por seu valioso apoio neste trabalho, ajudando a confeccionar e organizar os quadros e tabelas aqui apresentados.

Aos meus queridos amigos que adquiri durante a graduação e no PPGA, Arlindo Neto, Beatriz Gusmão, Polyanny Amaral Braz, Flávia Vasconcelos, Pedro Germano, Cleonardo Mauricio Junior, Lígia Gama e Maria Luiza Arruda, com quem tive o prazer de compartilhar momentos especiais. Muito obrigado por todos os momentos de conversas, conselhos e brincadeiras que têm, para mim, valor inestimável.

A minha família, meus avós, tios, tias, primos, primas, sobrinhas e cunhada que, mesmo sem compreender exatamente o que faço, sempre torceram por mim.

Aos meus sogros Janine e Alécio, e minha cunhada Amanda, que, desde o primeiro momento, me receberam de braços de abertos. Sempre com muito carinho, me deram uma segunda casa.

Finalmente, aos meus pais, Sandro e Silvania, por sempre terem me apoiado em minhas escolhas vida. Obrigado por sempre estarem ao meu lado, dando amor, suporte e motivação, para que eu possa alcançar os meus objetivos.

A todos, muito obrigado!

RESUMO

Este trabalho se propõe a analisar a construção da masculinidade entre jovens rapazes de uma comunidade presbiteriana, vinculada a Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB), localizada no bairro de Casa Caiada, na cidade de Olinda-PE. Seu universo é constituído por um grupo fechado de vinte e três rapazes, com idades entre dezessete e vinte e seis anos, que possui atividades e reuniões rotineiras destinadas exclusivamente aos seus membros. A partir das observações etnográficas entre estes rapazes, o argumento a ser desenvolvido ao longo deste trabalho aponta que, para eles, ser um “verdadeiro homem” é fruto do aprendizado de uma disciplina física e cognitiva, que deverá então ser mantida ao longo de toda a vida do indivíduo. Mais do que a simples reprodução e manutenção de um modelo de masculinidade tradicional, ao estabelecerem o diálogo entre a sua doutrina religiosa, base de sua cosmovisão, com os debates recentes acerca das questões de gênero na sociedade contemporânea, este grupo constrói o seu próprio modelo que oscila entre o tradicional e o libertário.

Palavras Chave: Cristianismo. Presbiterianos. Masculinidade. Juventude.

ABSTRACT

This study aims to analyze the construction of masculinity among young men of a Presbyterian community, linked to the Presbyterian Church of Brazil (IPB), located in the neighborhood called Casa Caiada, in the city of Olinda, Pernambuco. Its universe consists of a closed group of twenty-three boys, aged between seventeen and twenty-six years old, which has weekly activities and meetings designed exclusively to its members. Based on the ethnographic observations among these young men, the argument to be developed throughout this paper points out that, for them, be a “real man” is the result of learning a physical and cognitive discipline, which should then be sustained all along the life of the individual. More than simple reproduction and maintenance of a traditional masculinity model, when they establish a dialogue between their religious doctrine, based on their worldview, with recent debates on gender issues in contemporary society, this group builds its own model that oscillates between traditional and libertarian.

Key words: Christianity. Presbyterians. Masculinity. Youth.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	10
1.1 O RECORTE EMPÍRICO DA PESQUISA	11
1.2 METODOLOGIA DA PESQUISA.....	12
1.3 SENDO ENCONTRADO PELOS “ROCHEDOS” E OS IMPONDERÁVEIS DA PESQUISA ETNOGRÁFICA.....	14
1.4 MASCULINIDADE E JUVENTUDE ENQUANTO CATEGORIAS DE ANÁLISE.....	16
1.4.1 Masculinidade	16
1.4.2 Juventude	19
1.5 O QUE VEM A SEGUIR.....	22
2. A IPB, A IPCC E OS “ROCHEDOS”	24
2.1 A CHEGADA DO PROTESTANTISMO NO BRASIL	24
2.2 AS CARACTERÍSTICAS DO PROTESTANTISMO DE MISSÃO NO BRASIL.....	26
2.3 OS TRÊS TERMOS DE IDENTIDADE: REFORMADO, CALVINISTA E PRESBITERIANO	29
2.4 ASHBEL GREEN SIMONTON E A CHEGADA DA IGREJA PRESBITERIANA NO BRASIL	31
2.4.1 A chegada do presbiterianismo a Pernambuco	36
2.5 A ESTRUTURA DE GOVERNO PRESBITERIANA.....	38
2.6 ALGUNS DADOS ESTATÍSTICOS.....	40
2.7 A IGREJA PRESBITERIANA DE CASA CAIADA (IPCC)	44
2.7.1 A estrutura organizacional da IPCC	46
2.7.2 Um dia de Culto	48
2.8 O “PG DOS ROCHEDOS”	51
2.8.1 Os membros do PG.....	51
2.8.2 Os encontros do PG	54
3. “SER CRISTÃO, SER REFORMADO”	59
3.1 A REFORMA DO SÉCULO XVI	59
3.2 A CENTRALIDADE DA PALAVRA.....	62
3.2.1 Ser tocado pela palavra que transforma	64
3.2.2 A palavra que comunica e empodera	66

3.2.3 A palavra cantada.....	70
3.3 CONHECIMENTO, DISCIPLINA E RACIONALIZAÇÃO DOS ESTUDOS.....	77
3.4 ESTABELECENDO AS FRONTEIRAS (<i>OU LIMITES</i>) ENTRE O SAGRADO E O PROFANO	81
3.4.1 O ser e estar no mundo	83
3.4.2 Corpo como espaço do sagrado	84
3.5 SER REFORMADO, ESTABELECENDO ALGUMAS DIFERENÇAS COM OS PENTECOSTAIS	90
3.5.1 “Pregar não é profetizar”	92
3.5.2 Prosperidade e a Graça divina	93
4. “SER HOMEM DE VERDADE”	98
4.1 A MASCULINIDADE MODERNA E O OLHAR REFORMADO	98
4.1.1 A construção moderna da masculinidade	99
4.1.2 A visão dos Rochedos a partir dos “cinco aspectos da masculinidade”	101
4.2 OS PAPEIS DE GÊNERO E O DEBATE DOS “ROCHEDOS” COM AS CRÍTICAS SOCIAIS.....	107
4.2.1 O posicionamento dos “Rochedos” neste debate: homem honrado e mulher virtuosa	112
4.3 RELACIONAMENTOS E SEXUALIDADE.....	116
4.4 A AMIZADE COMO PALCO PARA MANIFESTAÇÕES EMOTIVAS	122
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	126
REFERÊNCIAS	129

1. INTRODUÇÃO

O que é ser homem de verdade? E o que significa isto para jovens rapazes presbiterianos? Objetivando elaborar uma compreensão sobre este fenômeno, realizamos uma pesquisa etnográfica desenvolvida entre os jovens que formam o “Pequeno Grupo dos Rochedos” – ou “PG dos Rochedos” -, formado exclusivamente por rapazes entre 17 e 26 anos, pertencente à Igreja Presbiteriana de Casa Caiada (IPCC) na cidade de Olinda-PE, situada em bairro de mesmo nome. Os “pequenos grupos” (PG’s) são subdivisões internas dentro da IPCC, que consistem em agrupamentos, de no máximo trinta indivíduos, organizados a partir de interesses comuns entre seus membros e com o aval da liderança da igreja. É, nesse contexto, que a questão do que é e por quais processos se constitui o que esses jovens entendem e percebem por ser “homem de verdade”, apresenta-se como capital para o desenvolvimento do conhecimento antropológico sobre um grupo pertencente a vertente do protestantismo histórico brasileiro; vertente esta ainda pouco conhecida na literatura da antropologia da religião.

Nesse sentido, o objetivo deste trabalho é analisar os processos que envolvem o ser ou o aprender a ser homem - na perspectiva dos jovens presbiterianos. Inserido neste objetivo geral, buscaremos compreender de que forma as práticas e concepções compartilhadas pelos jovens do PG influenciam nas suas concepções sobre o que é “ser homem”; e observar como eles estabelecem o diálogo entre os preceitos de sua cosmovisão reformada e as demais perspectivas sobre os papéis de gênero – e de masculinidade(s) – presentes no debate público atual.

Seja pela ação de seus representantes na esfera política ou por outras manifestações públicas, as percepções dos grupos religiosos sobre essas questões têm sido, até então, pouco exploradas pelas análises sociais. Muitas vezes adotando uma percepção do senso comum, é possível observar que uma grande parcela dos trabalhos sobre as questões relacionadas aos papéis de gênero classificam estes grupos, a priori, enquanto conservadores, que agem na simples tentativa de manutenção de um padrão de gênero tradicional, condizente com seus valores religiosos. Na busca por ampliar o arcabouço de informações e análises etnográficas sobre essa temática, ajudando a contrapor uma perspectiva essencializadora do grupo aqui pesquisado, que este trabalho encontra sua justificação. Durante as observações entre os “Rochedos”, foi possível observar que a construção dos papéis de gênero, em especial a masculinidade, entre esses jovens, é menos monocromática e muito mais efervescente, em termos de debates e opiniões, do que muitas das abordagens sobre o tema sugerem.

Tomando as categorias de juventude e masculinidade como base, o argumento a ser desenvolvido ao longo deste trabalho aponta que, para os jovens aqui observados, ser um

“verdadeiro homem” é, inicialmente, fruto do aprendizado de uma disciplina física e cognitiva, que deverá então ser mantida ao longo de toda a vida do indivíduo. “Ser homem”, para eles, antes de mais nada, é também – como ser demonstrado ao longo desta dissertação – ser um cristão reformado. Enquanto jovens, passando por um processo de formação e inseridos em meio a estes debates, os rapazes demonstraram buscar, mais do que uma escolha entre um ou outra posição, estabelecer um diálogo entre sua base moral religiosa e as ideias em debate na atualidade. Mais do que a simples reprodução e manutenção de um modelo de masculinidade tradicional, ao estabelecerem o diálogo entre a sua doutrina religiosa, base de sua cosmologia, com os debates recentes acerca das questões de gênero na sociedade contemporânea, este grupo constrói o seu próprio modelo que oscila entre o tradicional e o libertário.

1.1 O RECORTE EMPÍRICO DA PESQUISA

A IPCC é uma comunidade religiosa cristã presbiteriana que, em toda a sua história, esteve vinculada a IPB. Com quarenta e oito anos de existência, foi fundada por um missionário em sua própria residência. A comunidade hoje conta com cerca de 700 membros ativos. Como já mencionado, dentro da estrutura interna da Igreja existem os chamados “pequenos grupos” (PG’s), que são pequenos núcleos com um número limitado de participantes e que possuem atividades regulares, organizadas por, e para, os seus respectivos membros. Os PG’s exercem a função do que entendo como um “pastoreamento mínimo”¹, já que buscam ser espaços de discussão para os temas de interesse comum aos seus membros, sob a luz do ensinamento bíblico.

Neste trabalho, o “PG dos Rochedos” é compreendido como lócus privilegiado de “aprendizado”; é um espaço específico, particularizado e concentrado, criado pela comunidade para o ensinamento/aprendizado do “ser homem de verdade”. O nome “PG dos Rochedos” foi dado pelos próprios membros e é utilizado apenas entre eles, já que oficialmente o grupo é chamado de “PG dos jovens (masculino)”. O primeiro também é o nome do grupo no aplicativo *whatsapp*. Utilizado com bastante frequência pelos “Rochedos”, é através do aplicativo que são definidos os locais e horários das reuniões. É também por essa ferramenta que eles compartilham, principalmente durante a semana – quando não estão em contato direto uns com os outros – avisos, notícias, opiniões sobre determinados assuntos, tornando-o, em certa medida, uma extensão das reuniões enquanto espaços de debate.

¹ No primeiro capítulo, abordaremos mais amplamente sobre o que consiste o “pastoreamento mínimo”.

O grupo, apesar de oficialmente estabelecido dentro da estrutura da igreja, tem certa autonomia de funcionamento, especialmente sobre questões relacionadas a sua organização, como datas, horários e locais de suas reuniões semanais, bem como dos temas que serão discutidos nelas. O “PG dos Rochedos”, bem como os demais PG’s, possui uma liderança, que é estabelecida pelo Conselho da igreja. Cabe ao líder – que é um dos membros do grupo -, conduzir as reuniões que consistem, de forma geral, em debates sobre temas variados – que vão desde questões e conflitos do cotidiano, até temas mais abrangentes de cunho teológico e sociais - amparados pelo conhecimento das Escrituras Sagradas.

Todos os “Rochedos” são jovens de classe média, residentes, em sua maioria, de bairros da cidade de Olinda ou de municípios vizinhos – como Paulista e Recife. Durante a pesquisa a maior parte deles – cerca de três quartos do grupo – está matriculada em cursos universitários, a exceção dos mais jovens, que estavam em período preparatório para o vestibular e dos três membros mais velhos do grupo, que já possuem o diploma do ensino superior. Ao longo do trabalho, estes jovens serão identificados a partir de nomes fictícios – escolhidos de forma aleatória – e por suas idades reais.

A formação do grupo, composta, exclusivamente, por jovens rapazes, revela um aspecto fundamental para sua constituição, a formação de “futuros homens”. Entendendo-se, e sendo entendidos pela comunidade, enquanto jovens, em preparação para assumir as responsabilidades provenientes da vida profissional e, principalmente, daquelas relacionadas ao seu papel no matrimônio, a paternidade e a relação com a comunidade religiosa, estes rapazes empreendem um grande esforço para a apreensão das características, por eles entendidas, definidoras do que é ser um “homem cristão”.

1.2 METODOLOGIA DA PESQUISA

Desde o clássico trabalho de Malinowski, em Papua-Nova Guiné, e sua definição da “observação participante”, o trabalho de campo tem sido um instrumento fundamental na produção do conhecimento antropológico. Como bem destacado por este autor, o campo, por diversas vezes, nos impõe conjunturas inesperadas, experiências apenas quando se está imerso na realidade estudada e reveladas de forma inesperadas, são os fatos “imponderáveis, mas muito importantes da vida real” (MALINOWSKI, 1976, p.31).

Utilizando como base de reflexão suas próprias experiências de pesquisa, Evans-Pritchard (1978) em “Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande”, também dedica algumas considerações acerca do método da observação participante e sobre o trabalho de campo etnográfico antropológico e as implicações do método da observação participante. Ele afirma, logo de início, que não existe um modelo único para a condução deste trabalho, já que “muito depende da pessoa, da sociedade que estuda, e das condições em que tem de fazê-lo” (1978, p.299). Com essa passagem, Evans-Pritchard busca sublinhar que os resultados de uma pesquisa dependem substancialmente de um conjunto de fatores e características do próprio pesquisador e do campo. Como relatado acima, minha experiência em campo foi sendo transformada a partir dos contatos que pude estabelecer com os rapazes do grupo.

Desta forma, o trabalho de campo etnográfico, de acordo com Grossi (1992), abarca, junto as questões teóricas e metodológicas, aspectos relacionados à biografia individual - com suas características e especificidades - do pesquisador, projetando-as na pesquisa e em seus respectivos resultados. Com isso, o desafio imposto pelo trabalho etnográfico reside na dificuldade em estabelecer o diálogo, em contextos multidimensionais, entre as características e a visão de mundo do pesquisador, com aquelas pertencentes aos indivíduos por ele pesquisados. Nas palavras de Mangnani (2009):

[...] é possível postular, de uma maneira sintética, que a etnografia é uma forma especial de operar em que o pesquisador entra em contato com o universo dos pesquisados e compartilha seu horizonte, não para permanecer lá ou mesmo para atestar a lógica de sua visão de mundo, mas para, seguindo-os até onde seja possível, numa verdadeira relação de troca, comparar suas próprias teorias com as deles e assim tentar sair com um modelo novo de entendimento ou, ao menos, com uma pista nova, não prevista anteriormente. (p. 135)

Para responder as questões abordadas mais adiante, em termos metodológicos, as conclusões deste trabalho estão baseadas em observações participantes, na condução de entrevistas feitas com os rapazes do PG - algumas tiveram seus áudios gravados e outras não -, no acesso a textos, vídeos, documentos históricos e relatórios fornecidos pela instituição e pela observação das conversas e discussões feitas por eles através do aplicativo *whatsapp*. A utilização da internet como ferramenta de pesquisa tem sido descrita, especialmente nos últimos anos, pela literatura antropológica². Estar incluído no grupo do *whatsapp* possibilitou, além da

² Ver Pelúcio (2007).

observação das conversas, um contato mais próximo com os rapazes do PG, possibilitando uma conexão que não estava restrita aos momentos de observação presencial entre eles.

Meu primeiro contato com o campo foi no quarto trimestre do ano de 2014, quando estabeleci conexão com alguns membros da Igreja e solicitei formalmente, a sua liderança, autorização para realizar a pesquisa. A participação nas reuniões, cultos e demais atividades ocorreram durante o ano de 2015, com maior intensidade a partir do segundo semestre – quando efetivamente passei a ter contato com os rapazes do PG e frequentar as suas reuniões –, e se estenderam, com menor frequência, até março de 2016. Além das reuniões, que passaram a ser o foco das observações, estive com os rapazes em outros momentos como passeios, idas à soverteria, lanchonetes, boliche e *paintball*, e também das atividades que envolviam toda a comunidade como os cultos dominicais, as classes da “escola dominical”, ou, pelo menos, todos os jovens como os “cultos dos adolescentes” e as atividades do Ministério Juventude³.

1.3 SENDO ENCONTRADO PELOS “ROCHEDOS” E OS IMPONDERÁVEIS DA PESQUISA ETNOGRÁFICA

Inicialmente o objetivo desta pesquisa era compreender o papel da música, particularmente, sua vertente gospel, em processos relacionados ao consumo, circulação, reprodução e ao uso, como instrumento de conversão para novos integrantes. Diante da observação de um processo de mudança litúrgica⁴, apontada especialmente em igrejas pentecostais, com maior abertura à inserção de estilos musicais, anteriormente negados, na busca por uma maior aproximação com os jovens, minha motivação era entender se – e, em caso afirmativo, de que forma - esse processo ocorria em uma comunidade protestante histórica.

Mesmo não possuindo nenhuma vinculação religiosa, o fato de ser residente da cidade de Olinda permitiu o meu contato, mesmo que indireto, com jovens membros da IPCC. Este contato me possibilitou observar a grande quantidade de jovens membros da comunidade, além de certas dinâmicas, como pequenos eventos com a participação de grupos musicais gospel⁵,

³ O “Ministério Juventude” é um dos doze ministérios da IPCC, sob a liderança de um dos pastores auxiliares da Igreja, tem a tarefa de “Encorajar os jovens a adorar a Deus, anunciando a Cristo alegremente, experimentando a vida cristã autêntica e acolhendo uns aos outros”. No capítulo I, será abordada, com mais detalhes, a estrutura organizacional da comunidade presbiteriana em Casa Caiada.

⁴ Ver Cunha (2004); Dolghie (2007)

⁵ Um dos eventos musicais mais marcantes foi o “Rock no Saibro” que teve cinco edições seguidas, com participação de grupos de rock e Hip Hop gospel. As bandas se apresentavam na quadra da igreja que, na época, ainda possuía o piso de saibro – daí o nome do evento. Durante as edições do “Rock no Saibro”, jovens, inclusive não cristãos ou de outras denominações, de toda a região eram convidados a participar.

realizados na própria igreja, voltados para os jovens e que tinham grande participação de jovens que não são membros efetivos da Igreja.

Desta forma, comecei a pesquisa buscando entender a relação dos jovens com a música e sua influência na construção de suas experiências religiosas. Nos primeiros dois meses da pesquisa participava dos encontros do Ministério Para os Adolescentes (MPA), como o culto semanal dos adolescentes, e dos eventos do Ministério Juventude. Inicialmente, sem estabelecer uma distinção entre os gêneros, buscava observar os processos que envolviam o grupo de jovens da comunidade como um todo. No entanto, para além das minhas hipóteses iniciais, o contato mais intensivo com os jovens da IPCC apontava para uma relação muito menos consistente entre música e identificação religiosa.

De forma inesperada, durante um dos eventos do MPA com o Ministério Juventude da IPCC, fui apresentado ao então líder do “PG dos Rochedos” na época. Até então a existência dos pequenos grupos era uma questão pouco relevante em minha análise, principalmente pelo fato de desconhecer a existência de PG’s formados exclusivamente por jovens. Em nossa apresentação, ao explicar as minhas intenções de pesquisa, partiu dele o convite para a minha participação no encontro seguinte do grupo.

Apesar de, - durante os dois meses iniciais da pesquisa de campo, enquanto frequentava os cultos e as atividades destinadas aos jovens -, ter tido contato com vários membros do PG sem saber de sua existência - em nenhum momento foi feita, a mim, qualquer menção sobre a existência do grupo. Mesmo não sendo um grupo completamente fechado – e muito menos secreto -, acredito que o fato de não ser um membro da comunidade e das minhas motivações de pesquisa – desde o início declaradas -, me condicionaram a um estágio de “quarentena”. Foi necessário que a minha relação com os demais rapazes fosse sendo estreitada até o momento em que estes estivessem confortáveis em me receber em um espaço onde muitas vezes são compartilhadas questões profundamente íntimas. Certamente, o fato de também ser um rapaz, que reuni algumas características semelhantes as deles - como ter uma idade que se enquadra dentro da faixa etária do grupo, ainda ser estudante, solteiro, residir na casa dos pais - por exemplo, foram determinantes para a minha aceitação e inserção nas atividades do grupo.

Foi exatamente através do contato com os rapazes do PG dos Rochedos que uma série de questões, até então ocultas ou obscuras sobre aquela realidade ainda nova para mim, foram sendo expostas e me conduziram a explorar aspectos não vislumbrados. Para o desenvolvimento deste trabalho, foi determinante a observação de elementos mais diretamente relacionados a

constituição, a partir da percepção do grupo enquanto uma reprodução da visão da comunidade mais ampla, de uma masculinidade construída a partir de um modelo previamente aceito e valorizado pela comunidade.

Além disso, pelo contato mais direto com jovens rapazes em fase de transição para a vida adulta, foi possível observar com mais nitidez a projeção de uma série de elementos que concernem a posição do homem dentro da IPCC – como também na própria IPB. Como a discussão adiante buscará ressaltar, para os jovens retratados nesta pesquisa, o reconhecimento, pessoal e da comunidade, enquanto “verdadeiro homem” é fundamental para o seu reconhecimento enquanto “verdadeiro cristão”. Nesse sentido, a construção da masculinidade entre os “Rochedos” se dá fundamentalmente sob a luz dos evangelhos bíblicos.

No entanto, vale de início destacar que, mais do que uma simples reprodução de uma masculinidade exclusivamente tradicionalista cristã, a interpretação e as práticas empreendidas por estes jovens combinam elementos, a princípio, disjuntos como a manutenção de valores tradicionais - e passível de associação ao modelo patriarcal de sociedade, especialmente relacionados a sexualidade e a posição do homem, relações familiares, conjugais e na organização religiosa -, com posicionamentos eminentemente libertários – como, por exemplo, a percepção do cuidado como uma tarefa também masculina -, para homens e mulheres, deste modelo de organização social e dos padrões de masculinidade e feminilidade por ele propagado.

1.4 MASCULINIDADE E JUVENTUDE ENQUANTO CATEGORIAS DE ANÁLISE

1.4.1 Masculinidade

Muito embora só tenham ganhado destaque, no Brasil, efetivamente a partir dos anos 1990, os estudos que tomam a masculinidade como objeto central de pesquisa têm, especialmente nos Estados Unidos e Europa, permeado o debate acadêmico desde a década de 1970, pelo menos. No entanto, segundo Scott (1995), na década de 1980, a abordagem adotada pelos estudos de gênero – muito influenciados pelas críticas feministas e sua luta pelos direitos socioeconômicos das mulheres – aponta para a necessidade de uma compreensão da situação feminina como diretamente relacionada às múltiplas formas de construção da masculinidade, já que a assimetria das relações entre homens e mulheres, nos diversos contextos sociais,

baseiam-se em representações sociais coletivas compartilhadas por ambos. Desta forma, tais relações se manifestam de formas diferenciadas, de acordo com os contextos observados.

Nessa mesma linha de análise, Alves (2012) salienta que, apesar das possibilidades reflexivas viabilizadas pelo conceito de gênero serem amplas, os estudos nesse campo nem sempre caminharam na busca de uma perspectiva relacional, já que, durante muito tempo, evidenciaram fundamentalmente as mulheres. As abordagens sobre as dinâmicas que envolvem os homens, segundo ela, restringiam-se em demonstrar como, nas relações de poder na sociedade, estes ocupavam – e ainda ocupam, de maneira geral - posições hierarquicamente superiores em relação às mulheres, sem, no entanto, conferir-lhes o posto de objetos centrais dos estudos.

Foi a partir de análises mais centradas nas dinâmicas que envolvem a construção da masculinidade – enquanto um produto da realidade sociocultural - que, para Valdéz e Olavarría (1997), os estudos sobre o tema demonstraram ser um campo que abrange uma vasta diversidade de temáticas. Estes autores enfatizam que, enquanto alguns trabalhos abordam a multiplicidade de identidades masculinas, outros vão se debruçar sobre as práticas e impactos, relacionadas a noção, ou noções, de masculinidade nas relações de gênero, a exemplo dos trabalhos dedicados a compreensão das dinâmicas associadas à violência doméstica e sexual.

Dentre as diversas abordagens a temática da masculinidade, a defendida por Robert Connell (1997, 2003) diferencia, de maneira geral, quatro principais perspectivas nos estudos da masculinidade. A primeira seria as abordagens mais essencialistas, que procuram definir uma característica central para a masculinidade, e passam a relacionar as demais características das vidas dos homens a ela. Para ele, tais abordagens são, em geral, arbitrárias, pois definem mais as características do investigador do que daqueles a quem se pretende investigar. O segundo tipo de análise seria o das ciências sociais positivistas, que têm por característica a constatação dos fatos em prol de uma descrição simples do que é a masculinidade, buscam afirmar o que os homens “realmente são”. Dentre as três principais dificuldades deste modelo, ele destaca que apesar dos pressupostos de objetividade e neutralidade, estas análises omitem, embora tratem de forma implícita, os seus pressupostos sobre feminilidade e masculinidade.

A terceira perspectiva de análise estaria pautada no que ele chama de “definições normativas”, já que debatem o tema da masculinidade, a partir de uma concepção prévia de como os homens devem ser. Sobre estas análises, ele destaca os estudos sobre os meios de comunicação, que são embasados nas teorias dos papéis de gênero e que tratam a masculinidade como uma norma social para a conduta dos homens. Em sua análise, ele ressalta que os

trabalhos vinculados a este ponto de vista estão, muitas vezes, em correspondência com as abordagens essencialistas. Finalmente, o quarto enfoque apontando por Connell seria o panorama “semiótico” que, segundo ele, define a masculinidade através do reconhecimento de sistemas de diferenças simbólicas, onde se contrapõem as noções de feminino e masculino.

Uma outra classificação dos estudos sobre masculinidade é apresentada por Pedro Paulo Oliveira (2004). Este autor separa os estudos sobre masculinidade em dois grandes grupos, o do “discurso vitimário” e o das “críticas teóricas à visão vitimária”. Na primeira perspectiva a masculinidade é vista como submetida a um conjunto de fatores sociais e psicológicos que, em geral, ocasionam sentimentos de angústia e sofrimento aos homens. A segunda abordagem seria os discursos críticos que, ao discutir as dinâmicas das relações sociais e as estruturas de poder que as legitimam, reconhecem o fato dos homens continuarem a ser beneficiários da opressão feminina. Além disso, ele aponta que estas análises buscam ressaltar como os avanços obtidos pelas críticas e reivindicações de certos grupos, como os defensores do pensamento feminista, representam uma ameaça à manutenção de tais poderes e privilégios. Claramente vinculado a esta segunda abordagem, Olivera (2004) defende que as questões inseridas nos argumentos de vitimização masculina – como a repressão no desenvolvimento emocional, menores índices, em relação às mulheres, em termos de qualidade média de saúde e expectativa de vida -, devem ser rejeitados, já que observa uma espécie de naturalização da dominação, através da inversão destas relações.

Alves (2009) aponta que a abordagem de Oliveira (2004), ao reduzir a sua classificação a uma dualidade, sugere que uma análise mais psicologizante impede uma reflexão crítica ou, até mesmo, contribui para a manutenção de relações opressivas. Desta forma, ela salienta que o autor demonstra não aceitar a existência de análises que promovam a junção entre o psíquico e o social.

Em nossa análise, utilizaremos a linha de abordagem proposta tanto por Alves (2009;2012) quanto por Connell (1997, 2003), que apontam como a melhor alternativa para a compreensão do que significa ser e viver como homem, um modelo de análise que não se restringe a uma ou outra perspectiva, mas sim, numa imbricação de conceitos oriundos de abordagens distintas. Para estes autores, a masculinidade é o resultado de uma construção social que não está imune às diferenças culturais - inclusive entre os distintos grupos que compõem uma sociedade - podendo variar ao longo do tempo, até mesmo nas próprias trajetórias de vida dos indivíduos. Ademais, para além do determinismo biológico, o processo histórico é fundamental na compreensão das transformações que determinam os arranjos sociais e o meio como homens e mulheres se relacionam a partir de suas percepções de gênero.

Além disso, como base para a nossa discussão, destacamos também a análise de Miguel Vale de Almeida (1995) – entre a população da região de Pardais em Portugal - que aborda a construção da masculinidade enquanto uma prática social profundamente relacionada a percepção do corpo e suas potencialidades, mas não reduzida apenas a ele. Para Almeida (1995), enquanto na visão do senso comum, basta, para “ser homem”, possuir apenas um corpo que apresenta órgãos genitais masculinos - e, com isso, agir de forma antagônica ao que é entendido como “ser mulher” -, para qualquer análise mais aprofundada do tema, é fundamental a compreensão de elementos culturais que são necessários para que um indivíduo seja considerado “homem”.

Isto porque “ser homem”, no dia a dia, na interação social, nas construções ideológicas, nunca se reduz aos caracteres sexuais, mas sim a um conjunto de atributos morais e de comportamento socialmente sancionados e constantemente reavaliados, negociados, lembrados. Em suma, em constante processo de construção. [...] Neste sentido, tentar responder à pergunta inicial significa desde logo analisar os requisitos culturais que em Pardais são necessários para que um indivíduo do sexo masculino seja considerado um homem. Esses requisitos não se localizam ao nível do corpo, ainda que as interpretações sejam fortemente mobilizadas para o discurso de gênero. Eles espalham-se por todos os níveis do social, desde a família e o trabalho, do prestígio ao status; da classe social à idade, passando pela linguagem verbal e gestual. (ALMEIDA, 1995, p.128).

1.4.2 Juventude

Para uma melhor compreensão da discussão que se segue, acredito ser necessária uma rápida apresentação que aponte como a questão da juventude será aqui abordada – mesmo que indiretamente – já que esta é uma categoria transversal às discussões de todos os capítulos. Discutir a categoria juventude não é algo simples, principalmente diante da multiplicidade de definições e interpretações que a sua representação conceitual congrega. Por exemplo, no Brasil, a classificação oficial feita pelo Estado é pautada por um corte etário, já que, de acordo com o Estatuto da Juventude⁶, podem ser considerados jovens todos os cidadãos com idades entre 15 e 29 anos.

Já no âmbito acadêmico, são variadas as discussões que tratam da passagem da infância para fase adulta. De uma forma generalizante, podemos afirmar que diferentes áreas do conhecimento vão empregar diferentes conceitos e oferecer enfoques diferenciados para as

⁶ O Estatuto da Juventude foi oficialmente estabelecido através da Lei 12.852/2013, e estabelece quais são os direitos dos jovens que devem ser assegurados e promovidos pelo Estado nacional, sem, com isso, estarem dependentes das decisões momentâneas dos gestores à frente dos poderes públicos. Atualmente, segundo dados do Censo Demográfico Nacional de 2010, cerca de 51 milhões de brasileiros estão amparados pelo Estatuto da Juventude.

distintas fases da vida dos sujeitos. Enquanto as ciências biológicas, que dedicam maior atenção às mudanças físicas no corpo dos indivíduos, apontam para o conceito de puberdade, áreas como a Pedagogia, Psicologia e Psicanálise destacam as mudanças que se referem ao comportamento e a personalidade dos indivíduos ao longo desta transição, para utilizar com mais frequência o termo adolescência. Já as Ciências Sociais utilizam com maior constância o termo juventude, para focalizar as transformações dos papéis sociais aprendidos, e reproduzidos, pelos indivíduos da infância para a fase adulta.

Na Antropologia a noção de juventude tem sido definida através da sua percepção enquanto uma categoria social, que excede, em muitos aspectos, as classificações baseadas em recortes etários e seus aspectos naturais. Desde os já clássicos trabalhos de Margaret Mead entre jovens em Samoa – *Coming age in Samoa* publicado 1928 - e nas ilhas da Nova Guiné – em Sexo e Temperamento de 1935 - observa-se a busca das formas pelas quais a cultura exerce um papel fundamental na definição das experiências dos indivíduos. Desconstruindo o caráter naturalista da chamada “crise da adolescência” – muito presente nas sociedades ocidentais industrializadas – Mead demonstra que os elementos usados para definir a transição entre as diferentes fases da vida dos sujeitos são culturalmente construídos.

Essa abordagem conceitual tem sido utilizada pela disciplina ao longo das últimas décadas e pode ser observada em outros autores. Bourdieu (2003) - para quem “‘juventude’ é só uma palavra” – destaca que tal conceito, enquanto uma ideia socialmente construída, é arbitrário e passível de manipulações em meio as disputas intergeracionais. Em função do fato de que toda cultura possui seus próprios parâmetros para determinar as diversas fases da vida das pessoas, utilizar um conceito capaz de agrupar, enquanto uma unidade, um grupo de indivíduos com atributos e preferências comuns, relacionando-os por meio de critérios etários e biológicos, constitui, em si, uma manipulação arbitrária.

Para Groppo (2015) a juventude deve ser entendida, ao mesmo tempo, enquanto uma situação social somada a uma representação sociocultural. Na qualidade de uma representação simbólica, construída pelas diferentes comunidades e, até mesmo, pelos sujeitos abarcados por ela, a noção de juventude é utilizada para referenciar um conjunto de práticas e atitudes características. Além disso, segundo este autor, é necessário considerar também que esta noção ajuda entender a conjuntura de vida pela qual passam, em comum, determinados indivíduos.

Também pensando o caráter sociocultural presente na noção de juventude, Regina Novaes (2005;2012), Sposito & Carrano (2003) e Abramo (2005) destacam a importância da

análise dos variados contextos em que a juventude é vivida. Como destacado por estes autores, para uma melhor compreensão, é necessário considerar as diferenças entre os jovens em termos classe, gênero, raça ou cor, de moradia, escolaridade, opção sexual, gosto musical e, claro, religião.

Assim a categoria juventude se instaura mais do que como uma classificação em faixa etária, mas também uma classificação social em constantes mudanças, variações e relações. A juventude é mais do que puramente uma característica biológica e inata, ela está enraizada na construção social, no que se educa culturalmente para que os jovens se apresentem de tal ou qual forma e nas expectativas criadas em torno das suas condutas juvenis. Aspectos esses que variam profundamente de cultura para cultura, de indivíduo para indivíduo, de relação para relação. Dessa forma, a juventude é uma noção que não pode ser definida a partir de critérios exclusivamente biológicos, psicológicos, jurídicos ou sociológicos, mas sim da inter-relação entre essas dimensões. (OLIVEIRA, 2006, p.26)

De certa forma, essa perspectiva – que congrega os aspectos biológicos, psicológicos, culturais e religiosos –, aproxima-se da maneira como o grupo de rapazes aqui estudado enxerga a juventude. Como sendo o período que se estende desde o início da adolescência, - de acordo com a média de idades apresentadas por eles, a partir dos doze anos -, até o início da fase adulta. Para eles, é durante o término da formação acadêmica e início da inserção profissional, somada a efetiva chegada do matrimônio e, posteriormente, da paternidade - quando o indivíduo assume o papel de “chefe de família” - que o jovem rapaz passa a ser reconhecido enquanto homem.

No início da pesquisa de campo, foi possível acompanhar esse período de transição, já que um dos rapazes – que, naquele momento, deixava de fazer parte do grupo – se casou. O casamento ocorreu numa das primeiras semanas da pesquisa e, nessa fase, o rapaz em questão já não participava assiduamente das reuniões do PG. No entanto, sempre que ele estava junto dos demais “Rochedos”, era possível observar nos comentários e brincadeiras, como ele – para outros os rapazes – havia alcançado um outro status, assumido uma nova posição, que lhe conferia a inserção em outros espaços da comunidade - como o “PG dos casais”, os “encontros de casais” entre outras atividades – e possibilitava uma nova dinâmica de relações sociais.

Dinâmica semelhante foi observada por Vailati (2010, 2015) entre os jovens em KwaMashabane, uma região rural da África do Sul. Ao adotar uma abordagem etnográfica, na busca por estabelecer uma análise holística daquela sociedade, ele observa de que forma as interações determinadas pelas relações intergeracionais influenciam na construção, e diferenciação, das noções de "jovem" e "adulto". Nesse contexto, ele ressalta que, em contraste

com a categoria "juventude", o reconhecimento da condição de "adulto" está diretamente vinculada ao matrimônio. Nas palavras deste autor:

Man is define as *indoda* that means adult male and husband (Doke, Malcolm, Sikakana, Vilakazi, 1990: 165). *Umfazi* means married woman or wife. Considering this we can state that marriage is essential to being considered an adult. Literature on the concept of person is useful in understanding this point. A person is usually considered as a complete human being (Remotti, 2009). What is necessary to reach this ‘completeness’ is the result of the social and cultural orientations of a group of people. In kwaMashabane marriage is considered one of the necessary steps to reach this completeness. (VAILATI, 2010, p.4)

Assim, a categoria juventude aqui também será abordada a partir de uma concepção êmica que, neste caso, conjuga fundamentalmente idade e condição matrimonial – casado ou solteiro. Para os jovens presbiteriano em Casa Caiada, a juventude é um processo de aprendizado sobre o que é “ser homem”. Dessa forma, o jovem consiste em um homem inacabado. Nesse contexto, a condição matrimonial, além de um componente importante na percepção sobre juventude, é também estruturante na concepção de masculinidade empreendida por estes rapazes.

1.5 O QUE VEM A SEGUIR

Com o objetivo de melhor apresentar o argumento desenvolvido, este trabalho está organizado em três capítulos que abordam os temas centrais deste estudo e suas interfaces. O primeiro capítulo empreende uma contextualização do campo de pesquisa. Inicialmente, através de um breve levantamento histórico são destacados alguns aspectos do protestantismo de missão que influenciaram a constituição do presbiterianismo no país, desde a sua implementação no país no século XIX, e que permanecem sendo fundamentais para a compreensão da realidade atual. É apresentada uma curta biografia de seu fundador, somada ao processo de instauração da igreja no Brasil, bem como alguns aspectos organizacionais, dados numéricos e diretrizes que pautam a sua constituição. Em seguida, é feita a descrição da IPCC, sua história e estrutura organizacional. Finalmente, dá-se a apresentação do “PG dos Rochedos”, seus membros, princípios organizacionais e a relação do grupo com a comunidade mais ampla.

No segundo capítulo “Ser Cristão, Ser Reformado”, são salientados os aspectos que compõe a doutrina reformada e que dão suporte para a construção de suas masculinidades. O capítulo é iniciado através da apresentação de valores da Reforma Protestante do século XVI que ainda são vistos, pelos “rochedos”, como fundamentais para uma “vida cristã”. Em seguida,

é analisado como, para os jovens do PG, a “palavra”⁷ exerce um papel central em sua cosmovisão, especialmente na sua forma escrita, representada na Bíblia Sagrada. São abordadas questões como a disciplina e racionalidade como elementos que caracterizam a experiência religiosa deste grupo.

O terceiro capítulo “Ser homem”, é dedicado à discussão da masculinidade propriamente dita. É abordada a maneira como estes jovens entendem a construção de masculinidade a partir dos princípios da doutrina Reformada propagada pela Igreja. São retomadas algumas questões abordadas pelas Ciências Sociais sobre os debates de gênero, focando na questão da masculinidade. A partir de então é destacada a posição dos “Rochedos” em relação aos debates e reivindicações acerca dos papéis de gênero na sociedade contemporânea. Por fim, analisando o processo de construção da masculinidade pelos membros do PG, duas questões chave são abordadas, sexualidade e amizade.

Nas considerações finais é feita uma retomada das principais conclusões que dão suporte, ao longo do trabalho, ao argumento aqui desenvolvido.

⁷ Aqui o uso do termo “palavra” parte da utilização feita por eles para especificar o momento do culto em que é feita a leitura e a interpretação dos textos bíblicos.

2. A IPB, A IPCC E OS “ROCHEDOS”

O objetivo deste primeiro capítulo, para uma melhor compreensão do grupo, objeto desta análise, é empreender uma contextualização do campo de pesquisa. Partindo de uma abordagem mais ampla, inicialmente é feita uma retomada histórica apontando algumas características da implementação do protestantismo no Brasil, passando pela chegada da Igreja Presbiteriana no país e em Pernambuco. Em seguida é feita uma análise de aspectos mais contemporâneos, como a estrutura organizacional da denominação e algumas informações estatísticas da denominação em âmbito nacional. Ao longo deste percurso, são destacados os elementos que estarão também presentes na realidade em Casa Caiada. Assim é realizada a apresentação da IPCC, com sua história e organização, para então ser feita a exposição do “PG dos Rochedos”, descrevendo sua composição e seus membros.

2.1 A CHEGADA DO PROTESTANTISMO NO BRASIL

Discutir a presença do protestantismo no Brasil é um trabalho árduo e a amplitude da discussão que este tema exige vai além da proposta deste trabalho. No entanto, algumas considerações e apontamentos históricos sobre este assunto, mesmo que breves, ajudam a clarificar alguns aspectos observados até os dias atuais nas práticas das comunidades evangélicas - especialmente entre as denominações do chamado “protestantismo histórico de missão” (PMN) - em terras brasileiras.

Apesar de efetivamente o trabalho de evangelização protestante, com resultados que perduram até os dias atuais, ter tido início em meados do século XIX, outras tentativas de ruptura da hegemonia católica no país haviam sido empreendidas antes disso. A inserção do protestantismo no Brasil é, para Souza (2011), melhor compreendida quando analiticamente dividida em três momentos históricos: o Protestantismo de Invasão, com a invasão dos franceses no Rio de Janeiro, e depois dos holandeses no Nordeste brasileiro; o Protestantismo de Imigração, a partir dos acordos com a coroa britânica no início do século XIX; e o Protestantismo de Missão, com a chegada de missionários, especialmente a partir da segunda metade do século XIX.

No século XVI, quando colonos franceses, muitos calvinistas, invadiram a Baía da Guanabara na tentativa de criar a chamada França Antártica, o chefe da expedição, Nicolas de

Villegagnon,, sob a alegação de buscar assegurar um bom padrão moral e espiritual para a comunidade recém estabelecida, solicitou, diretamente, ao próprio João Calvino o envio de colonos reformados. A resposta recebida ao pedido enviado a Igreja Reformada de Genebra foi o encaminhamento de um grupo de adeptos reformados liderados por dois pastores, que chegaram ao Rio de Janeiro no início de 1557. Após conflitos entre os calvinistas com o chefe da expedição, estes foram expulsos da pequena Ilha de Serigipe⁸ em que a colônia fora instalada.

Tal fato concedeu aos colonos maior liberdade para continuar sua tentativa de evangelização das populações indígenas locais, uma das razões para os conflitos criados na nova colônia. Gradativamente este primeiro grupo⁹ de colonos calvinistas retornou à Europa, encerrando esta primeira tentativa de colonização protestante.

No século XVII, uma nova empreitada colonizadora ocorre no Brasil e permite novamente a chegada de protestantes reformados. Os holandeses da Companhia das Índias Ocidentais ocuparam a região nordeste do Brasil durante vinte e quatro anos, entre 1630 a 1654. Como destacado por Mendonça (2008), a igreja reformada holandesa teve no Brasil mais de vinte comunidades, dois presbitérios e um sínodo, adotando todas as representações constitutivas de uma igreja presbiteriana, apesar de não adotar tal nomeação. Entre as atividades desenvolvidas pela igreja holandesa estavam, primeiramente, o apoio religioso aos colonos europeus, como também a tentativa de evangelização das populações indígenas locais. Destaca-se nesse período de domínio holandês em terras brasileiras, particularmente durante o governo do príncipe João Maurício de Nassau, a liberdade religiosa concedida as comunidades católicas e judaicas residentes nestas regiões.

Após a saída dos holandeses do Brasil, a presença de protestantes no cenário brasileiro durante um século e meio foi pouco expressiva. Apenas no início do século XIX, com a chegada da corte portuguesa no Brasil, as práticas religiosas protestantes puderam implantar-se definitivamente no país. Os tratados de Comércio e Navegação e o de Aliança e Amizade, firmados entre Portugal e a Inglaterra em 1810, tornaram possível, pela primeira vez, o exercício legal do culto evangélico no Brasil, apesar de estabelecidas restrições (SOUSA, 2012).

⁸ Atualmente a Ilha de Serigipe é oficialmente chamada de Ilha de Villegagnon.

⁹ Entre estes primeiros colonos estava o sapateiro suíço Jean de Léry (1536-1613), que, mais tarde, viria a se tornar um pastor reformado e escrever o livro *História de uma Viagem à Terra do Brasil*, publicado em 1578.

Alder Matos (2000) destaca que os tratados de 1810 conferiram aos súditos britânicos residentes no Brasil, bem como as demais comunidades estrangeiras não católicas, uma ampla liberdade de consciência para o exercício de suas atividades religiosas, livres das penalidades da inquisição. Para isso deveriam manter a aparência de suas igrejas e capelas semelhantes a residências comuns, não possuindo sinos nem nenhum outro tipo de adorno que fizesse alusão religiosa. Além disso, estava estabelecido que “os protestantes não fizessem proselitismo entre os brasileiros nem pregassem contra a religião oficial” (MATOS, 2000, p.343).

Nas décadas seguintes, imigrantes protestantes, destacando-se os anglicanos e luteranos de diferentes nacionalidades, desembarcaram no Brasil com o objetivo de fixar residência. Em 1827 o então cônsul da Prússia Wilhelm von Thiermin funda a Comunidade Protestante Alemã-Francesa, no Rio de Janeiro, na época composta por luteranos e calvinistas, todos estrangeiros.

Esta primeira fase do protestantismo no Brasil foi determinante ao conferir, mesmo que ainda pequeno, espaço para a propagação dos ideais reformados em meio a amplo domínio católico em território nacional. A partir da década de 1830 começa efetivamente a chegar no país um outro tipo de protestante estrangeiro, o missionário. Diferentemente dos imigrantes, que restringiam as suas atividades religiosas às suas próprias comunidades étnicas, os missionários recém chegados, procedentes do hemisfério norte, estavam mais interessados em alcançar, com a sua pregação dos evangelhos, os próprios brasileiros. Mendonça (2008) destaca neste período a atuação de Daniel Kidder, pastor metodista, e James Fletcher, um pastor calvinista. Ambos, apesar de não estarem oficialmente vinculados a nenhuma junta missionário buscaram, em suas estadas no Brasil, estabelecerem contatos com políticos e intelectuais liberais. Pleitearam questões como uma maior liberdade religiosa, emancipação dos escravos e, especialmente, exerceram forte influência em favor de uma maior imigração protestante no Brasil.

2.2 AS CARACTERÍSTICAS DO PROTESTANTISMO DE MISSÃO NO BRASIL

Como já destacado o modelo de protestantismo implementado no Brasil no século XIX pelos missionários que aqui aportaram era caracteristicamente vinculado ao modelo norte americano. De acordo com Douglhie (2007, p. 134), além de estarem fortemente influenciados pelas discussões teológicas que vigoravam naquela época, estes missionários também importaram para a realidade brasileira diversos elementos e concepções morais de seu país de origem, promovendo a junção de elementos teológicos e sociais.

Destaca-se nesse período uma forte influência da doutrina do Destino Manifesto entre estes jovens missionários. Tal doutrina pregava a convicção de que a sociedade e a cultura norte-americana haviam sido eleitas por Deus para a missão civilizatória do continente americano. Assim o expansionismo político americano era o resultado do cumprimento deste desígnio divino, na construção do Reino de Deus na Terra. Seus defensores afirmavam que as sociedades americanas não deveriam mais estar sujeitas a colonização europeia, mas deveriam manter sua autonomia tendo, é claro, o modelo norte-americano como ideal a ser copiado.

Havia portanto uma certa unidade ideológica entre os diferentes grupos de missionários vindos ao Brasil, o que também contribuiu, apesar das diferenças denominacionais, para um modelo de unidade teológica do protestantismo inicialmente pregado. Influenciados pela teologia dos avivamentos e pelos preceitos metodistas na construção de uma unidade cültica capaz de enfrentar a hegemonia católica vigente, as denominações protestantes diferiam principalmente em função de suas estruturas organizacionais.

Com isso, no processo de evangelização adotado pelos missionários, destacava-se, teologicamente, os mecanismos de reconhecimento da culpa oriunda da prática do pecado e conseqüente a conversão voluntária por parte dos novos protestantes. Além disso, na busca destes indivíduos pela santificação, Antônio Mendonça (2002) destaca que se pregava o total afastamento de tudo aquilo que, em sua vida cotidiana, fosse classificado como pecaminoso.

Esta característica isolacionista presente na mentalidade da comunidade protestante brasileira da época sob muitos aspectos se aproxima da noção weberiana de “seita”. Para Weber (2013), em diálogo com Ernst Troeltsch, uma “seita” se caracteriza pelo número restrito de indivíduos em busca da perfeição existencial; conduz seus membros a um modelo de vida que, através de um forte ascetismo, busca uma união com Deus. Além disso, outras características como um forte companheirismo e igualdade religiosa, desapego em relação à autoridade do Estado e às classes dominantes, rejeição a leis técnicas e juramentos, separação entre a vida religiosa e os conflitos econômicos através do ideal de vida moderada e crítica a existência de lideranças espirituais oficiais, também fazem parte da conceituação weberiana de “seita” em contraste com uma noção de Igreja.

No caso brasileiro, neste modelo de protestantismo isolacionista, as denominações recém chegadas empreenderam sua luta ideológica contra a religiosidade católica local que, neste período, também estabelecia uma postura de negação de elementos da religiosidade e dos costumes de origem indígenas e africanos (BERKENBROCK, 2012). Além disso, apesar das

denominações atuarem a partir de princípios teologicamente semelhantes, outra característica marcante do protestantismo deste período era a flexibilização dos padrões litúrgicos adotados. Esta característica, que teve forte influência entre os presbiterianos, é também uma herança do modelo norte-americano. Os imigrantes escoceses e irlandeses que desembarcaram nos Estados Unidos no século XVII traziam consigo sua resistência aos modelos litúrgicos elaborados, demonstrada desde os conflitos com o Rei Carlos I. Como destacado por Hahn (1989) as diretrizes do Diretório de Culto de Westminster, deveriam ser observadas mediante as circunstâncias e com bom senso.

Uma figura importante neste processo de consolidação do culto protestante no Brasil foi o médico e pastor, de origem presbiteriana escocesa – mas com passagem pelos Estados Unidos-, Robert Kalley. Ele chegou ao Brasil em maio de 1855 na companhia de sua segunda esposa Sarah Kalley. Apesar de não estar oficialmente vinculado a nenhuma denominação, ele exerceu sua atividade pastoral no Brasil. Os cultos ministrados por Kalley tinham como característica principal seu caráter leigo e informal. Seus cultos eram normalmente realizados em lugares improvisados, como residências familiares e campos abertos, sem a presença de elementos simbólicos marcantes.

Segundo Dolghie (2007, p. 147), alguns fatores - como a escassez de pastores missionários, as questões jurídicas acerca da liberdade religiosa e as aproximações teológicas entre os missionários norte-americanos que chegavam ao Brasil - foram determinantes para que o seu modelo de culto exercesse forte influência dentro do protestantismo brasileiro. Também destaca que o caráter leigo e informal dos “cultos domésticos” de Kalley serviam para reforçar uma outra característica de suas concepções religiosas, a racionalidade na compreensão dos evangelhos.

O modelo teológico empregado por Kalley mostrava-se como uma junção do pietismo com o racionalismo ao defender que as premissas apresentadas nos evangelhos deveriam ser expostas de maneira racional, para uma melhor compreensão dos fiéis. Entre as suas estratégias de evangelização, ele empreendeu esforços de tradução e elaboração de artigos que enfatizavam a estreita relação entre a crença cristã e a razão. Sua defesa da racionalidade da “verdadeira fé cristã”, somada as concepções teológicas e ideológicas do Destino Manifesto trazida pelos missionários, serviram de suporte para o combate do que eles classificaram como falsidades do catolicismo nacional, até então hegemônico. Para eles a melhor estratégia para alcançar o objetivo fundamental do culto, a demonstração de que a nova religiosidade trazia as verdades do cristianismo, era a exposição lógica e racional do evangelho.

Os cultos domésticos implementados por Kalley, de acordo com os registros encontrados em seus diários, como também de missionários como Ashbell Simonton, consistiam em leituras bíblicas, cânticos e orações conduzidas pelos missionários ou, na ausência destes, por um leigo, encarregado da condução do culto. Desta forma, estes cultos representavam reuniões para o ensino do evangelho a partir das perspectivas protestantes, concedendo espaço para a centralidade da prédica (MENDONÇA, 2002).

Com isso, uma estrutura bipolar – centrada na prédica e auxiliada pelos cânticos – compôs a variante brasileira do protestantismo. Muito dessa característica repousa na influência de Robert Kalley que, em função sua origem reformada, defendia a busca pela função racional e didática do culto, em detrimento das emoções. Inspirado pelo movimento metodista norte-americano, com a utilização de pregações assessoradas por cânticos, o modelo brasileiro do protestantismo histórico diferenciava-se por integrar características dos avivamentos com a racionalidade

2.3 OS TRÊS TERMOS DE IDENTIDADE: REFORMADO, CALVINISTA E PRESBITERIANO

Uma das principais questões para os presbiterianos é a demarcação de sua posição teológica em meio aos demais grupos cristãos. Para isso o testemunho de sua afiliação a determinados movimentos e correntes teológicas é comumente reforçada em suas diversas atividades. Desta forma, três noções centrais demonstram ser estruturantes de suas construções identitárias, são elas: reformado, calvinista e presbiteriano.

A primeira definição central é a de “Reformado”. A utilização do termo “reformado” remota ao século XVI quando este passou a ser empregado para caracterizar um segundo momento da Reforma Protestante. O primeiro movimento da Reforma foi iniciado na Alemanha em 1517, por Martinho Lutero. Mais tarde, surge na Suíça um outro movimento, liderado por Ulrico Zuínglio, com afinidades com o luteranismo, especialmente em relação a necessidade de compreensão cültica por parte dos fiéis, mas distinto em outros aspectos, como a abolição de elementos ritualísticos. Anos mais tarde, este movimento passou a ser liderado por aquele que seria sua principal figura, o francês João Calvino. Por isso, o termo “reformado” é normalmente atribuído para caracterizar os seguidores deste segundo movimento da Reforma do século XVI, e que teve como líderes iniciais Ulrico Zuínglio e João Calvino.

Outra formulação importante é “Calvinista”. O termo faz referência a João Calvino, o principal organizador e líder do movimento reformado. Sua produção teológica influenciou de maneira profunda os principais posicionamentos deste movimento, fazendo com que o seu nome ficasse associado ao modelo teológico e de governo característico das igrejas reformadas. Na sua obra *Instituição da Religião Cristã*, Calvino explicitou as suas mais importantes reflexões bíblicas e teológicas, além de ter produzido inúmeros comentários bíblicos, tratados e sermões. Assim ser “calvinista” está ligado à vinculação ao movimento religioso e ao sistema teológico bíblico, com raízes na Reforma, iniciado por João Calvino.

O terceiro termo que devemos destacar é o “Presbiteriano”. Sousa (2012) destaca que esta expressão surgiu durante as disputas que ocorreram durante a introdução do calvinismo na Grã-Bretanha, especialmente na Inglaterra e Escócia. A defesa de uma estrutura eclesiástica episcopal, por parte dos monarcas britânicos, foi um dos grandes pontos de tensão, já que no modelo anglicano os bispos, nomeados pelos próprios monarcas, permaneciam sob o controle do estado. Nesse contexto, o modelo de organização do presbiterianismo apresentava-se como inovador, na medida em que pregava uma igreja conduzida por presbíteros e diáconos, eleitos pelos membros das comunidades e reunidos através de concílios. Tal modelo propunha um padrão de igreja, a princípio, mais resistente a interferência e ao controle por parte do estado.

Doughie (2007) aponta que o presbiterianismo só exerceu forte influência na Inglaterra durante alguns anos, no século XVII, no decorrer das disputas entre o rei Carlos I e o Parlamento. Nesse breve período, mediante convocação do Parlamento, a Assembleia de Westminster produziu os dois mais importantes documentos doutrinários, a *Confissão de Fé* e os *Catecismos* de Westminster, adotados por grande parte dos cristãos reformados. Por outro lado, na Escócia o modelo de organização presbiteriano eclesiástico encontrou melhor aceitação e, assim, foi adotado e pode difundir-se para outras regiões. No início do século dezessete, um grande contingente de escoceses presbiterianos emigrou para o norte da Irlanda. No século XVIII, outro grande contingente de escoceses e irlandeses emigraram para a América do Norte, sendo estes imigrantes, e seus descendentes, os principais formadores e integrantes da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos.

Matos (2011) destaca que estes três conceitos assemelham-se a círculos concêntricos. Nesse sentido, o conceito de reformado e calvinista teriam maior amplitude do que o de presbiteriano. Em outras palavras, todo presbiteriano é, a princípio, reformado e calvinista, mas nem todo protestante calvinista pode ser classificado como presbiteriano. Outros grupos de protestantes, a exemplo dos congregacionais e alguns batistas, adotam os pressupostos da

teologia reformada, mas não se organizam a partir do modelo de governo presbiteriano, como adotado pela Igreja Presbiteriana do Brasil.

2.4 ASHBEL GREEN SIMONTON E A CHEGADA DA IGREJA PRESBITERIANA NO BRASIL

Amplamente reconhecido, Ashbel Green Simonton é considerado o fundador da Igreja Presbiteriana do Brasil. Descendente de imigrantes escoceses e irlandeses radicados nos Estados Unidos, Simonton nasceu em 20 de janeiro de 1833 em West Hanover, região localizada ao sul do Estado da Pensilvânia. Era o filho mais novo entre os nove filhos de William Simonton e Martha Davis Snodgrass. Seu pai, além de exercer a atividade médica, foi um político eleito por duas vezes para o Congresso norte americano. Sua mãe era filha de James Snodgrass, que por mais de cinco décadas foi pastor da Igreja Presbiteriana.

Após a morte de seu pai, Ashbell Simonton e sua família mudaram-se para a região de Harrisburg, capital do Estado da Pensilvânia, onde ele concluiu sua formação secundária na Academia local. Após este período em Harrisburg, ele ingressou no Colégio de Nova Jersey, inaugurado por protestantes presbiterianos em 1746, que viria posteriormente a se tornar a Universidade de Princeton. Em 1852, aos dezenove anos, já tendo concluído sua formação em Princeton, Simonton inicia uma longa viagem pela região sul dos Estados Unidos com o objetivo de aprimorar suas experiências na área de educação. Residiu por cerca de um ano e meio em Starkville, no Mississippi, onde dirigiu a academia local para garotos. De acordo com Alderi Matos (2011), desde esse período, Simonton empreendeu uma descrição detalhada de suas experiências em seu diário pessoal, onde ele registrou suas observações sobre uma vasta variedade de assuntos que iam desde questões pessoais como seus conflitos nas áreas sentimental e vocacional até temas importantes da época como as tensões políticas entre o norte e sul do país.

Em 1854 ele retorna a Harrisburg e, envolto por seus dilemas na área vocacional, decide abandonar o magistério para se dedicar ao estudo do Direito. Apesar de sua escolha, Simonton ainda permanecia preocupado com as questões éticas envolvidas na atuação da advocacia, já que, de acordo com Matos (2011), em seu diário ele expressava sua crença na necessidade de empregar um forte senso de responsabilidade social em qualquer que fosse a sua vocação.

Aos vinte e dois anos as incertezas vocacionais de Ashbell Simonton começaram a ser eliminadas devido a um grande reavivamento religioso ocorrido em sua região (WATANABE,

2013). Desde o século XVIII os avivamentos haviam se tornado uma forte característica do protestantismo norte-americano. Surgiam periodicamente em diferentes lugares, produzindo um grande interesse pelas questões religiosas, atraindo indivíduos e comunidades inteiras.

O historiador Tiago Watanabe (2013) aponta que após o avivamento ocorrido em sua igreja, Simonton buscou propagar mais ativamente o cristianismo protestante que sempre esteve presente em sua vida, desde o seu ambiente familiar e durante toda a sua formação profissional. Com isso, ele teria passado a enxergar a carreira religiosa como um caminho decisivo para a sua realização pessoal. Em junho de 1855, Simonton ingressou no Seminário Teológico de Princeton¹⁰.

Já no início de seus estudos no Seminário, Simonton sofreu forte influência do Dr. Charles Hodge, eminente teólogo e professor do seminário e, como destacado por Matos (2001), após ouvir uma de suas pregações decidiu devotar-se à obra missionária no estrangeiro. Entre os resultados dos grandes reavivamentos do século XVIII nos Estados Unidos esteve o aumento do interesse pelo trabalho missionário, ou seja, a preocupação em levar a mensagem cristã a outros povos. Nos Estados Unidos a primeira entidade criada com essa finalidade foi a Junta Americana de Comissionados para Missões Estrangeiras, criada pelos congregacionais em 1810. Em 1837, os presbiterianos também criaram a sua própria Junta de Missões Estrangeiras, que eventualmente começou a atuar em diversas regiões da Ásia, África e América Latina.

Matos (2004) aponta que Simonton, inicialmente, parece ter considerado a Colômbia como provável campo de trabalho. No entanto, em 1858, ao candidatar-se oficialmente para a obra missionária no exterior, citou o Brasil como o campo de sua preferência. Simonton foi ordenado pastor presbiteriano em 14 de abril de 1859, quando conheceu Alexander Latimer Blackford que viria a se tornar o seu futuro cunhado e companheiro em sua empreitada no Brasil.

Provavelmente influenciado por relatos¹¹ que apontavam a grandiosidade das riquezas naturais do país em contraste com seu atraso econômico e uma suposta “ignorância religiosa” do seu povo, Simonton embarcou para o Brasil em 18 de junho de 1859 (MATOS, 2004). Tendo

¹⁰ Fundado em 1812 o Seminário Teológico de Princeton é vinculado a Igreja Presbiteriana dos EUA, e tem por objetivo de fornecer a formação intelectual e teológica aos futuros ministros presbiterianos, a partir da doutrina reformada. Apesar da proximidade histórica e geográfica, o Seminário é uma instituição independente da Universidade de Princeton.

¹¹ Mattos (2005) aponta que entre estes relatos destacam-se as obras *Reminiscências de Viagens e Permanência no Brasil*, publicada em 1845, de Daniel Parish Kidder e *O Brasil e os Brasileiros* James Cooley Fletcher, publicada em 1857. Ambos desempenharam atividades religiosas no Brasil durante o século XVIII, mas nenhum dos dois esteve oficialmente vinculado a uma junta missionária.

feito sua primeira escala em território nacional no Arquipélago de Fernando de Noronha, chegou posteriormente ao Rio de Janeiro no dia 12 de agosto daquele ano. Ele foi enviado ao Brasil pela Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos da América (PCUSA).¹²

Neste período, o presbiterianismo nos Estados Unidos ainda sofria com as fortes tensões causadas pelas discordâncias que o dividiam em duas correntes conhecidas como a “Velha Escola” e a “Nova Escola”. Questões teológicas e políticas marcavam as diferenças entre essas duas correntes. Entre outras questões a Nova Escola, representativa do Norte, mostrava-se propensa a aproximações teológicas com os congregacionalistas e a causa libertaria dos escravos¹³. A Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos (PCUS) - a “Igreja do sul” -, só viria enviar seus primeiros missionários em 1869, dez anos após a chegada de Simonton, e principalmente para o nordeste do Brasil¹⁴. Apenas em 1888 as juntas missionárias ligadas a PCUSA e a PCUS autorizariam a fusão das atividades realizadas por seus missionários no Brasil, com o intuito de instituir uma única igreja nacional, a Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB).

Quando chegou ao Brasil Asbell Simonton tinha apenas vinte e seis anos de idade. Solteiro, chegou só e recebeu inicialmente o apoio da comunidade estrangeira que vivia no Rio de Janeiro da época para sua instalação no novo território. No entanto, como destacado por Matos (2004), Simonton não encontrou uma realidade totalmente nova a ser desbravada. Antes de sua chegada algumas gerações de protestantes, empreenderam esforços e facilitaram em muito o seu trabalho. Destaca-se neste processo, a campanha pela liberdade religiosa executada por figuras como o Robert Kalley e James Fletcher. Simonton foi um pioneiro ao implantar o presbiterianismo de forma sólida e definitiva em solo brasileiro, diferentemente das experiências anteriores.

Apesar do intuito de sua missão ser a evangelização do Brasil e do povo brasileiro, no começo seu trabalho limitou-se a comunidade de estrangeiros. Isso decorreu do fato de que a

¹² Em função da Guerra Civil Americana, durante os anos de 1861 e 1865, a Igreja Presbiteriana nos Estados Unidos foi dividida em dois segmentos, a *Presbyterian Church in the United States of America (PCUSA)* conhecida como a “Igreja do norte”, que ficou ao lado da “União” e a favor da abolição da escravidão naquele país, e a *Presbyterian Church in the United States (PCUS)* a “Igreja do sul” que ficou ao lado dos “Confederados” e contra a abolição.

¹³ Vale lembrar que neste período, mais especificamente em 1861, eclodiu a chamada Guerra Civil dos Estados Unidos, resultante de anos de discordâncias principalmente sobre a questão da escravidão, o que dividiu politicamente o país em Norte e Sul, respectivamente, “União” e “Confederados”.

¹⁴ Segundo Watanabe (2005) tal medida visava a possibilidade de encontrar aqui uma maior abertura para ideais escravocratas.

barreira do idioma foi uma de suas maiores dificuldades de adaptação, como relatado em seu diário:

18 de novembro de 1859 – O que mais me interessa agora é aprender a língua. Começo a reprovar-me por perder tempo, pois este é o meu primeiro dever, e enquanto não completar, não tenho condições de ser útil aqui (SIMONTON, 2002, p. 132)

Como principal estratégia de evangelização ele começou a dar aulas de inglês, na tentativa de estabelecer contato com os brasileiros e aperfeiçoar sua fluência na língua local, no intuito de comunicar melhor o evangelho. Apenas em abril de 1860, Simonton finalmente conseguiu dirigir o seu primeiro culto em português. Três meses mais tarde, quase um ano após sua chegada, Simonton passara a receber o auxílio do segundo missionário presbiteriano enviado ao Brasil, seu cunhado Alexander L. Blackford e Elizabeth, sua irmã. No final daquele ano, ele também empreenderia uma longa viagem de reconhecimento pelo interior do Estado de São Paulo, passando por cidades como Sorocaba, Itapetininga, Itu e Campinas realizando várias pregações e visitas a diversas comunidades.

No começo de 1862, mais precisamente no dia 12 de janeiro, a primeira grande realização de Simonton no Brasil se torna realidade com a fundação oficial da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro. Inicialmente instalada na Rua do Ouvidor, no centro da cidade da cidade, a Igreja foi transferida, em 1874 para o terreno onde permanece até os dias atuais, localizada na Rua Silva Jardim - também na mesma região. Neste local foi construída a Catedral Presbiteriana do Rio de Janeiro, que possui arquitetura de estilo neogótico, inspirada na Catedral de *Saint-Pierre*, situada na cidade de Genebra.

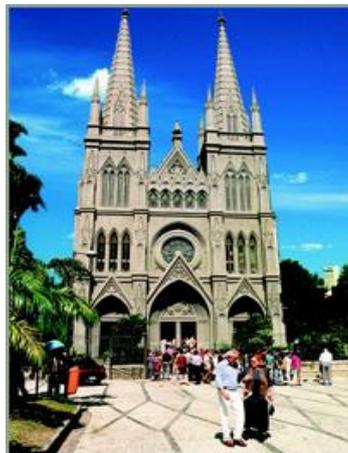


Imagem 1: Foto atual da Catedral Presbiteriana do Rio de Janeiro / **Fonte:** Website da IPB.

Naquele ano já havia chegado ao Rio de Janeiro um novo missionário, Francis J. C. Schneider, que junto com Simonton e Blackford viria a se tornar uma das principais lideranças

presbiterianas no país. No final de 1862 Simonton decidiu antecipar suas férias e retornar aos Estados Unidos em função do estado de saúde debilitado de sua mãe. Não tendo chegado a tempo de encontrar sua mãe com vida, ele permaneceu por mais alguns meses no país enquanto visitava comunidades protestantes divulgando os avanços que estavam sendo obtidos pela campanha de evangelização no Brasil. Em março de 1863 se casou com Helen Murdoch e juntos retornam ao Rio de Janeiro em julho daquele ano. Com o seu retorno, seu cunhado, Blackford, e sua irmã mudaram-se para São Paulo, com a tarefa de ampliar o alcance da missão presbiteriana no país.

O ano de 1864 foi marcante para a consolidação do presbiterianismo em solo brasileiro. Na comunidade presbiteriana do Rio de Janeiro, ocorreu a fundação da Imprensa Evangélica.¹⁵ O jornal constituiu a segunda grande contribuição de Simonton para a expansão do protestantismo no Brasil. Como instrumento de propaganda evangélica, o jornal a Imprensa Evangélica teve boa aceitação entre as camadas mais cultas da sociedade da época, em especial liberais, maçons e, inclusive, alguns membros do clero católico (FEITOZA, 2010).

Ainda no final de 1864, outro importante acontecimento ocorre para a vida pessoal de Simonton. Em julho daquele ano Helena Murdoch – sua esposa - morre após o nascimento da primeira filha do casal - que sobreviveu e passou a ser criada pelos tios em São Paulo. Durante seu período de luto, Simonton contou com a ajuda de um outro jovem missionário americano que viria a exercer um importante papel evangelizador, George Whitehill Chamberlain. Ele chegou ao país em 1862 e, mais tarde, fundou a Escola Americana de São Paulo, que mais tarde se tornaria a Universidade Mackenzie.

No ano de 1865 foram inauguradas outras duas comunidades presbiterianas no Brasil, ambas no Estado de São Paulo, uma na capital paulista e a outra na cidade de Brotas. Com a existência de três comunidades, tornou-se possível a Simonton e seus colegas dar mais um passo importante na institucionalização do presbiterianismo no país – a criação de um presbitério de igrejas. O Presbitério do Rio de Janeiro, oficialmente criado em dezembro de 1865, era composto pelas três igrejas e três missionários estrangeiros, e, no ato de sua instituição, ficou filiado ao Sínodo de Baltimore, da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos.

A última grande contribuição de Ashbell Simonton para a consolidação do presbiterianismo nacional foi a criação do chamado “Seminário Primitivo”. Em maio de 1867

¹⁵ A Imprensa Evangélica foi o primeiro periódico protestante do Brasil, tendo circulado durante 28 anos.

foram iniciadas as aulas do Seminário do Rio de Janeiro, tendo como professores o próprio Simonton, seu colega Schneider e o pastor luterano Carlos Wagner. As atividades do Seminário ocorreram por apenas três anos, mas, ao longo desse período, foram formados os quatro primeiros pastores presbiterianos em terras brasileiras: Modesto P. B. Carvalhosa¹⁶, Antônio Bandeira Trajano, Antônio Pedro de Cerqueira Leite e Miguel Gonçalves Torres.

No final do ano de 1867 Simonton foi a São Paulo com intuito de visitar sua filha Helen Simonton, que permanecia sob os cuidados de sua irmã e cunhado, e também em busca de melhoras para os problemas de saúde que o debilitavam no momento. A mudança para São Paulo não produziu os resultados esperados e Ashbell Green Simonton faleceu no dia 9 de dezembro de 1867, aos trinta e quatro anos de idade. Seu corpo permanece sepultado no Cemitério dos Protestantes, localizado no bairro Consolação, em São Paulo.

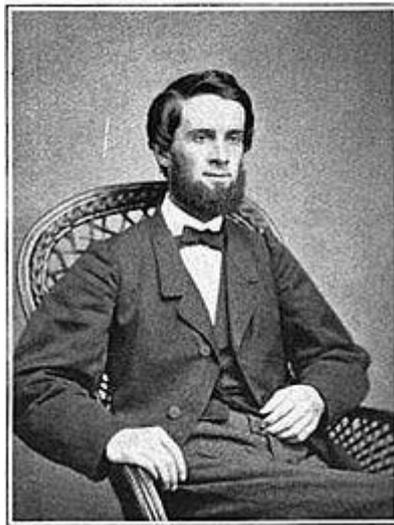


Imagem 2: Fotografia de Ashbel Green Simonton / **Fonte:** Website institucional da IPB.

2.4.1 A chegada do presbiterianismo a Pernambuco

O começo do trabalho presbiteriano em Pernambuco teve o seu início no dia 15 de janeiro de 1873, quando o navio a vapor "Ontário" atracou no cais do porto do Recife, trazendo o jovem missionário - vinculado a Igreja Presbiteriana nos Estados Unidos (*Presbyterian Church in the United States* - PCUS) -, de 27 anos, John Rockwell Smith. Nascido em

¹⁶ Modesto Carvalhosa, segundo pastor presbiteriano ordenado no Brasil, viria, no ano de 1874, a publicar o Manual de Culto. Este Manual destinava-se preferencialmente aos membros leigos de comunidades presbiterianas onde não houvessem pastores responsáveis. A falta de ministros para exercício do culto era uma realidade comum, especialmente em comunidades do interior.

Lexington, no estado americano do Kentucky, em 1846, Smith graduou-se pelo *Union Theological Seminary*, do estado da Virginia, aos 25 anos de idade. Casou-se aos 34 anos, já no Brasil, com uma jovem do Alabama radicada em Santa Bárbara do Oeste, São Paulo.

De acordo com José Roberto Souza (2011), após chegar ao Recife, Smith fixou residência em um sobrado na Rua Imperial, no bairro de São José. Em cartas enviadas a Missão da PCUS ele chega a detalhar sua nova moradia: “Minha saúde é excelente. Estou confortavelmente instalado em uma pensão de uma senhora escocesa, meu quarto é agradável e bem mobiliado. Pago aproximadamente sessenta e cinco dólares por quarto e comida” (Carta de John Smith reproduzida em, SOUZA, 2011).

Alguns meses após a sua chegada, Smith visitou o Presidente da Província de Pernambuco na época, que lhe autorizou pregar o evangelho, de forma particular, em sua residência e não em templo. Também o autorizou a ensinar inglês aqui no Brasil. Mesmo sem dominar bem o português, pregou seu primeiro sermão no dia 10 de agosto de 1873, para um grupo de dez adultos e três crianças. Na ocasião o texto usado na pregação foi Lucas (4:16-22). A reunião foi realizada uma casa bairro de Santo Antônio, nos arredores da Rua Nova.

Após cinco anos de trabalho missionário em Pernambuco, em 1878, John Smith junto com outros doze cidadãos brasileiros, convertidos através de seu trabalho missionário, resolveram colocar em execução o plano de organizar uma Igreja Presbiteriana no Recife. Desta forma, no dia 11 de Agosto de 1878, foi fundada a Igreja Presbiteriana de Pernambuco, localizada na Rua do Imperador nº 71, 1º andar.

John Rockwell Smith permaneceu no Recife até 1892. Ao longo desse período, ele organizou cinco igrejas no Nordeste, foi um dos fundadores do Jornal "Salvação de Graça", e organizou o Presbitério de Pernambuco. Nesse mesmo ano ele foi transferido para cidade de Nova Friburgo, no Rio de Janeiro, para dedicar-se à formação de pastores dando início as atividades do Seminário Presbiteriano naquela cidade. Dirigiu o Seminário Presbiteriano do Sul, que depois foi transferido para São Paulo e por fim, Campinas. Smith faleceu em 1918, ainda em solo brasileiro.

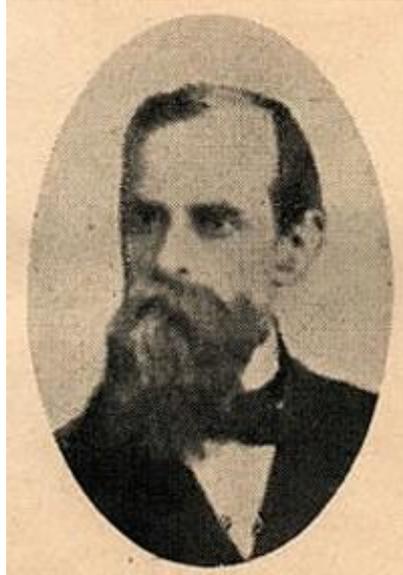


Imagem 3: Foto de John Rockwell Smith/ **Fonte:** Portal Mackenzie

2.5 A ESTRUTURA DE GOVERNO PRESBITERIANA

O sistema de governo da Igreja Presbiteriana é baseado num modelo copiado da Reforma Protestante, que tem como principal fundamento o corpo de presbíteros encarregado pela manutenção do zelo da doutrina na condução da Igreja. Os presbíteros devem ser eleitos pela comunidade e podem ser divididos em duas classes. Os presbíteros regentes são aqueles encarregados de funções voltadas para a manutenção da Igreja, em seus aspectos seculares e espirituais. Já os presbíteros docentes, os pastores propriamente ditos, além de exercerem atividades semelhantes aos presbíteros regentes, estão efetivamente encarregados da função de ensino, pregação de doutrinação da comunidade. Além dos presbíteros, outra importante função dentro do corpo organizacional presbiteriano é a exercida pelos diáconos. Também eleitos, eles são os encarregados das atividades práticas, da organização física da igreja local.

É a partir desta estrutura básica que as Igrejas Presbiterianas organizam a suas lideranças. A estrutura de governo presbiteriana é baseada em hierarquias, representadas fundamentalmente em grupos de indivíduos – presbíteros e diáconos -, escolhidos pelos demais para atuar na condução da igreja. Cada nível da hierarquia, dentro do modelo de governo presbiteriano, fica encarregada da fiscalização do estágio imediatamente inferior. O menor grau, ou primeira instância, é o Conselho Local, que é composto por todos os presbíteros que compõem a igreja local, regentes e docentes. Estes indivíduos exercem a função de liderança da comunidade local, responsáveis por determinar e tomar as diretrizes de tudo que concerne à ela, sejam questões administrativas e sociais, na organização de atividades ordinárias e

excepcionais. Diferentemente de grupos protestantes que adotam o modelo de governo episcopal, nas igrejas protestantes são os conselhos que exercem a representação de liderança máxima para as comunidades. Nos conselhos presbiterianos não existe uma liderança individual. Para eles, a vantagem deste modelo de organização das igrejas locais é a possibilidade de um controle maior da comunidade em casos de desvios em relação a doutrina reformada.

Acima dos conselhos locais estão os Presbitérios, que consistem em reuniões de representantes dos Conselhos locais. Estes Presbitérios têm como função de supervisionar o funcionamento dos conselhos locais das igrejas incluídas em suas áreas de atuação. Os presbitérios são divididos geograficamente¹⁷. Cada conselho local elege dois de seus representantes para compor seus respectivos Presbitérios. Além da supervisão dos conselhos locais, os presbitérios funcionam como instancias de apelação para situações de discordâncias entre membros de comunidades presbiterianas e seus respectivos conselhos, já que possuem, entre suas prerrogativas, o poder de manter ou suspender as decisões locais.

A hierarquia imediatamente superior aos Presbitérios são os Sínodos. Eles possuem abrangência estadual e funcionam de forma muito semelhante aos primeiros, diferindo apenas em amplitude. Os Sínodos estão subordinados ao Supremo Concílio que se reúne a cada quatro anos e é composto por representantes de todo o país. Os encontros do Supremo Concílio são destinados as principais decisões referentes a doutrina da Igreja Presbiteriana no Brasil. No Concílio são tomadas decisões que abrangem a IPB tanto para questões doutrinárias e espirituais, quanto de ações políticas e sociais da Igreja.

¹⁷ A IPCC está oficialmente vinculada ao Presbitério de Olinda-Norte, junto com as Igrejas Presbiterianas de Jardim Fragoso, Jardim Atlântico, Rio Doce e Primeira Etapa de Rio Doce.

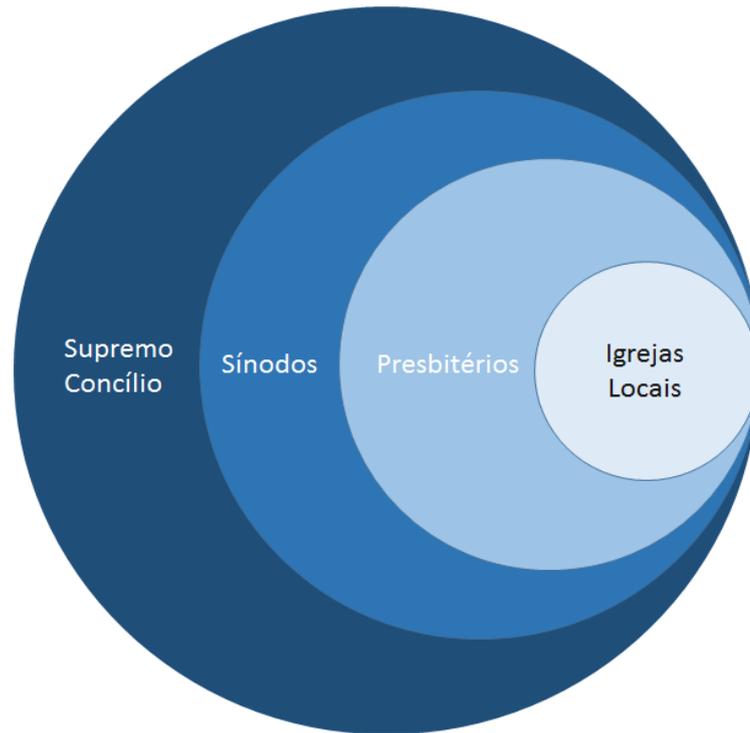


Figura 1: Representação do modelo de organização da IPB

Sob muitos aspectos o modelo de organização presbiteriano se aproxima do modelo parlamentarista adotado por diversos Estados nacionais. Assim como a organização estatal, através da eleição democrática dos membros que irão compor as diferentes instâncias da organização da Igreja – do nível local ao nacional -, este modelo baseia sua legitimidade na garantia de uma maior representatividade.

2.6 ALGUNS DADOS ESTATÍSTICOS

Como já destacado, a IPB é a mais antiga denominação – institucionalmente estabelecida - vinculada a doutrina reformada em atuação no país, tendo sido fundada por Ashbel Green Simonton, e que reconhece, como sua data de fundação, a chegada do missionário em 1859. No entanto, ao longo do século 20, em função de vários processos de cisão, surgiram outras igrejas “irmãs”, também vinculadas da tradição calvinista. Dentre estas outras igrejas presbiterianas destacam-se: Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, fundada em 1903, com sede em São Paulo; Igreja Presbiteriana Conservadora, fundada em 1940, e que tem sua sede na cidade de São Paulo; Igreja Presbiteriana Fundamentalista, estabelecida em 1956, com sede em Recife; Igreja Presbiteriana Renovada do Brasil criada em 1975, com sede em Arapongas, Paraná, e, finalmente, Igreja Presbiteriana Unida do Brasil, instituída em 1978, e que mantém sua sede no Rio de Janeiro.

Segundo dados do IBGE¹⁸ através do Censo Demográfico de 2010, atualmente no Brasil, somadas todas as igrejas presbiterianas, o total de indivíduos que declararam pertencer a esta denominação atingiu o número absoluto de 921.209 indivíduos. Destes, 44% eram homens e 56% eram mulheres. Além disso, 86,5% daqueles que afirmaram pertencer a esta denominação residiam em áreas urbanas, enquanto apenas 13,5% eram habitantes de áreas rurais.

Os dados do IBGE contrastam com os dados estatísticos consolidados, fornecidos pela Secretária Executiva do Supremo Concílio da IPB, no ano de 2011. Segundo os dados declarados pela IPB, em 2011, apenas os membros a ela vinculados – comungantes e não comungantes¹⁹ - somavam um total 1.011. 300 indivíduos, distribuídos por todo o território nacional. O gráfico abaixo demonstra esta distribuição através das diferentes regiões geográficas.



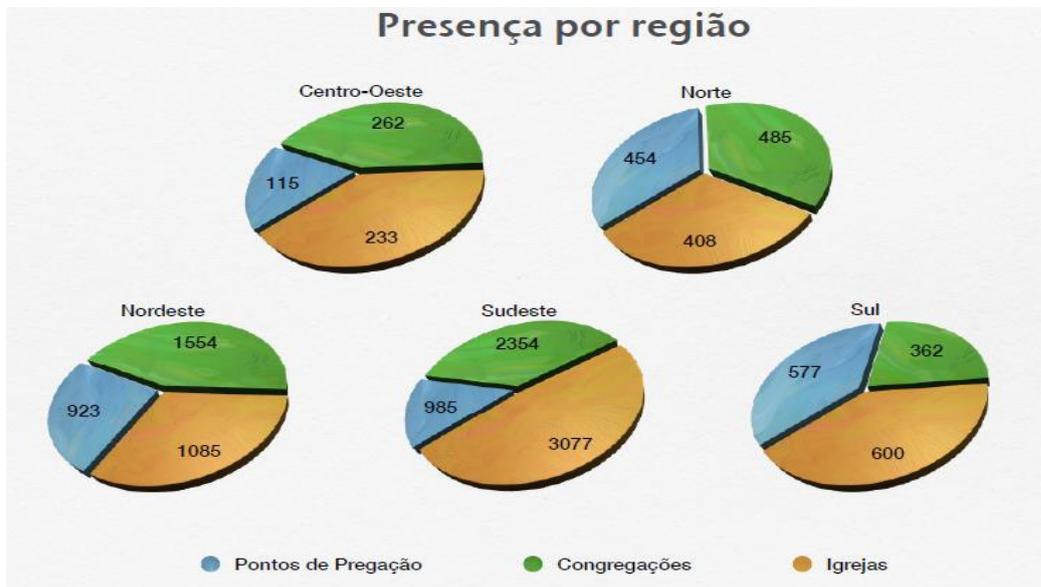
Fonte: Dados Estatísticos (Secretária Executiva do Supremo Concílio / IPB)

A ampla estrutura burocrática da denominação – com controles anuais, feitos por cada Igreja local e repassada a suas instâncias superiores de seus membros registrados – garante uma maior confiabilidade dos dados fornecidos pela IPB. O gráfico seguinte, também fornecido

¹⁸ Sigla para Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, que é uma fundação pública, fundada em 1934, vinculado ao Governo Federal do Brasil e com sede na cidade do Rio de Janeiro. Entre as suas atribuições, está a realização e contabilização dos dados obtidos através do Censo Demográfico Nacional.

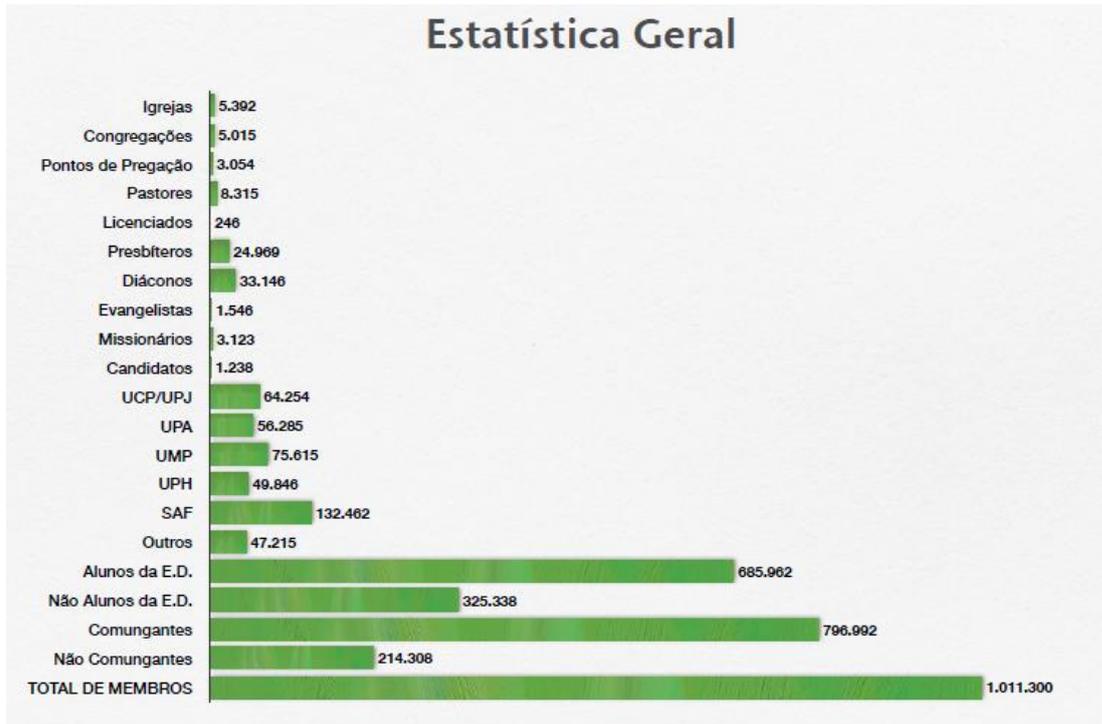
¹⁹ De acordo com a Constituição da Igreja Presbiteriana do Brasil, os membros comungantes são aqueles que foram devidamente batizados e fizeram as suas “Profissões de Fé” e, por isso, estão autorizados a participar de todas as celebrações, votar e assumir postos dentro da Igreja. Já os não comungantes, são os menores de dezoito anos de idade, que, batizados na infância, não tenham feito a sua pública profissão de fé.

pela IPB, demonstra, igualmente por regiões, a distribuição de sua estrutura em termos de igrejas, congregações, e pontos de pregação.



Fonte: Dados Estatísticos (Secretária Executiva do Supremo Concílio / IPB)

Como é possível perceber nos gráficos apresentados anteriormente, a região nordeste é extremamente importante para a IPB, pois concentra o segundo maior número de igrejas, congregações e pontos de pregação no país - ficando atrás apenas da região sudeste. Certamente existe uma conexão entre este dado e a história da institucionalização da denominação no Brasil. O estados do sudeste e do nordeste foram aqueles que mais receberam missionários e, por isso, foram os primeiras a observar a organização de igrejas e seminários presbiterianos no país. Já o gráfico abaixo apresenta os dados estatísticos da denominação, de forma geral, referentes ao ano de 2011.



Fonte:

Dados Estatísticos (Secretária Executiva do Supremo Concílio / IPB)²⁰

Apesar dos dados fornecidos pela IPB não apresentarem um detalhamento por estados, os dados obtidos através do Censo de 2010 demonstram que, no Estado de Pernambuco, no ano de 2010, um total de 40.201 indivíduos se declararam presbiterianos praticantes. Tal informação nos permite afirmar que o Estado Pernambucano é um dos mais representativos para a denominação presbiteriana, em números absolutos, do país.

No entanto, apesar de sua inserção de longa data - não só através das igrejas como também com instituições de ensino como o Seminário Presbiteriano do Norte²¹ - quando comparados a população total do Estado – através do cruzamento entre os dados do Censo 2010 e os fornecidos pela IPB -, os presbiterianos representam cerca 0,45% da população. No cenário nacional, a representatividade dos presbiterianos entre a população total, a partir do mesmo cruzamento, fica muito próxima ao observado em Pernambuco, com uma porcentagem de 0,52%. O mesmo levantamento aponta que tal porcentagem indica que a Igreja presbiteriana ocupa a oitava posição entre as denominações evangélicas do país.

²⁰ Algumas siglas são utilizadas neste gráfico para identificar organizações que compõem a IPB, são elas: (UCP) União de Crianças Presbiterianas; (UPJ) União Presbiteriana de Juvenis; (UPA) União Presbiteriana de Adolescentes; (UMP) União da Mocidade Presbiteriana; (UPH) União Presbiteriana de Homens; (SAF) Sociedade Auxiliadora Feminina.

²¹ O Seminário Presbiteriano do Norte (SPN) é um seminário protestante vinculado a IPB, localizado na cidade de Recife, Pernambuco. Fundado em 1899 com o nome de Seminário Evangélico do Norte, destinava-se ao ensino teológico protestante interdenominacional, até que em 1903 foi integrado pelo Presbitério de Pernambuco do Norte, enquanto instituição de ensino, passando a ser conhecido pelo nome que mantém até os dias atuais.

2.7 A IGREJA PRESBITERIANA DE CASA CAIADA (IPCC)

A Igreja Presbiteriana de Casa Caiada foi fundada em 1969 pelo Rev. Severino de Andrade Lyra. Severino Lyra era oriundo de uma família tradicionalmente católica do pequeno vilarejo de Casinhas-PE, nascido em dezembro de 1926 e irmão de outros 20 filhos. Em 1940 mudou-se para o Recife com o propósito de estudar. Durante sua permanência na capital, um amigo o levou para a Igreja Presbiteriana da Encruzilhada e ali se converteu. De acordo com membros da comunidade, sua conversão ao presbiterianismo ocorreu aos dezessete anos de idade e teria produzido um verdadeiro tumulto familiar, levando-o a sofrer grandes pressões.

Foi ordenado ao pastorado em 1957. Já em 1969, com o objetivo de implementar novas igrejas presbiterianas, Severino Lyra começou, subordinado ao Presbitério Norte de Pernambuco, seu trabalho missionário. O local escolhido foi a sua própria residência na rua Otaviano Pessoa Monteiro 381, no Bairro de Casa Caiada, em Olinda-PE. Com o passar do tempo o pequeno grupo inicial cresceu e em 1970 foi reconhecida como Congregação Presbiterial de Casa Caiada, quando também foi adquirido um local na rua Joaquim de Medeiros, no mesmo bairro, para a construção de um templo. Em 1971, agora sob o pastorado de Roberval de Andrade Lyra, irmão de Severino, a Congregação continuou crescendo e adquiriu outro local, na Av. Carlos de Lima Cavalcanti, sendo construído um novo templo, ainda maior do que o primeiro. Em função de sua expansão, a comunidade passou, em dezembro de 1978, a ser organizada oficialmente como igreja, sob observação do Presbitério Norte de Pernambuco.

A manutenção da visão missionária permaneceu ativa na comunidade e motivou a criação de um plano de expansão que resultou na implementação de igrejas presbiterianas em outros bairros de Olinda e no município vizinho, Paulista. Em 1980 Sérgio Lyra, filho de Severino Lyra e recém-ordenado pastor, passou a compor a equipe pastoral da Igreja, juntamente com seu tio Roberval. Em 1982 organizou-se a igreja presbiteriana de Rio Doce sob o pastorado de Sérgio Lyra.

Na década de 1980 a igreja passou por um processo de cisão, a liderança se dividiu e um grupo saiu da Igreja Presbiteriana do Brasil, filiando-se a Igreja Presbiteriana Independente. Agora sob o pastorado de Theodoro Chitunda, o grupo que permaneceu na IPB retornou ao local de origem na Rua Joaquim de Medeiros. Após a morte do pastor Chitunda, seguiram-se cinco anos de pastorados com curta duração: Josias Farias, Edson Alfradique e Miguel Arthur Cox dos Santos. Em setembro de 1994, o Presbitério de Olinda, em acordo com o Conselho da

igreja, convidou Sérgio Lyra, o qual havia passado onze anos como pastor da Igreja Presbiteriana de Cuiabá, no estado de Mato Grosso, para reassumir o posto de pastor titular na IPCC.

Em abril de 1999, não cabendo mais no seu templo, a Igreja adquiriu uma área de 4.800m². Assim, com parte da venda do antigo local na rua Joaquim de Medeiros, em dezembro de 2000 foi iniciada a construção das instalações para uma escola social que também serviria como local de reunião para a igreja. Em julho de 2001 a comunidade se transferiu para as suas instalações na Rua Alcina Coelho de Carvalho, número 700, no mesmo bairro em Olinda, onde permanece até os dias atuais.

Em 2011 juntam-se ao conselho da igreja o pastor Joselito Gomes, oriundo da Igreja Presbiteriana de Bauru, também como pastor titular e Gustavo Cruz, anteriormente vinculado a atividades missionárias no interior de Pernambuco, como pastor auxiliar. Em 2015, Rodrigo Buarque também foi ordenado como pastor auxiliar. Desta forma, o conselho da igreja é composto, no momento, por quatro pastores - dois titulares e dois auxiliares -, oito presbíteros e seis diáconos. Dentro dessa estrutura os jovens e adolescentes da comunidade, como também as atividades voltadas a eles, são responsabilidade dos dois pastores auxiliares.

Atualmente um dos principais *slogans* da IPCC é ser uma “Comunidade Amiga”. Em seu site institucional a Igreja defende seu posicionamento da seguinte forma:

Cremos que o tempo presente se mostra bem propício para a evangelização pela amizade. A formação de relacionamentos íntegros como ponto de partida para compartilhar o evangelho é hoje um dos métodos mais eficiente de ganhar almas para Cristo em uma igreja de área urbana. Ser uma comunidade amiga torna-se para nós da IPCC o compromisso primeiro para evangelização. (Website IPCC, acessado em 12 de abril de 2015)

Segundo dados divulgados pela própria comunidade, a igreja tem obtido uma média de crescimento anual de 12,5%. Tal crescimento é entendido como resultado da valorização de preceitos como a “evangelização por amizade”. O próprio pastor Sérgio Lyra possui uma publicação intitulada “Evangelização pela Amizade” onde ele discute a necessidade da manutenção de uma boa relação dos cristãos para com os não convertidos, como sendo a melhor estratégia para a propagação do evangelho.

Como é possível notar, a IPCC é uma comunidade presbiteriana relativamente recente, diante do tempo de atuação da Igreja Presbiteriana no Brasil e em Pernambuco. O processo de cisma pelo qual passou a comunidade, mesmo passadas algumas décadas, permanece sendo um

tema silenciado e que ainda produz resultados na dinâmica da parcela que permaneceu vinculada a IPB – e que são os indivíduos desta pesquisa –, haja vista que o processo de construção de um novo templo permanece em andamento. No entanto, a partir dos dados fornecidos por seu Conselho, a comunidade mantém um nível constante de crescimento de fiéis, sendo, destes, uma grande parcela de jovens.

2.7.1 A estrutura organizacional da IPCC

Atualmente, como já mencionado, a IPCC encontra-se localizada na Rua Alcina Coelho de Carvalho onde tem sido mantido o projeto de construção de um prédio que será, simultaneamente, uma escola e o espaço do templo da comunidade. As obras iniciadas no ano 2000 permanecem em andamento, tendo como estrutura já construída a quadra de esportes e as salas de aula do ensino infantil – as únicas turmas existentes na escola até o momento.

Subordinados ao Conselho da igreja estão em funcionamento atualmente doze ministérios, atuantes em diversas áreas do cotidiano da comunidade – Comunhão, Mutualidade e Integração em Grupo (Comigo), Desperta Débora, Construtores de Casamento, Doxa, Escola de Ensinamentos da Vida (EDV), Grupo de Atividades para a Melhor Idade (Gami), Ministério da Juventude, Ministério das Crianças (Micria), Ministério para os Adolescentes (MPA), Ministério da Música, Portas Abertas e Projeto Proclamação.

Os cultos destinados a toda comunidade acontecem aos domingos pela manhã e à noite. Também ocorrem, no primeiro sábado de cada mês, o chamado “culto da família”, destinado a todos os membros, para celebração da família e a realização de uma refeição com a participação de toda comunidade. Às sextas-feiras a noite ocorrem os “cultos dos adolescentes”, organizados pelo MPA e conduzidos, atualmente, pelo pastor auxiliar, recém ordenado, Rodrigo dos Anjos. Apesar de seguirem a mesma estrutura do culto tradicional – iniciado com cânticos, depois a pregação bíblica e finalizado novamente com cânticos –, estes cultos, por serem destinados aos jovens da faixa etária dos treze aos dezenove anos, possibilitam uma maior flexibilização de certos padrões de comportamento. São aceitas determinadas práticas não observadas nos cultos oficiais como, por exemplo, a utilização de gírias e brincadeiras, com o objetivo de produzir uma maior aproximação com os jovens, mantendo-os conectados a mensagem proferida e facilitar a compreensão dos princípios bíblicos expostos.

Tendo forte apelo entre os jovens, também são realizadas atividades semanais voltadas para a prática de esportes. Estas atividades como skate, vôlei e futebol, são realizadas na quadra

da igreja, ficam sob responsabilidade de membros – leigos – da comunidade, mas que também incluem, em sua organização, um momento para a leitura bíblica devocional.

O incentivo ao trabalho missionário também é sistematicamente reforçado nos momentos cúltricos e nas demais atividades da IPCC. Além das atividades realizadas na própria comunidade, em Casa Caiada, a IPCC está oficialmente vinculada a quatro projetos missionários. O projeto Consórcio Presbiteriano visa a implementação de novas igrejas em cidades do interior de pernambucano onde não existe a atuação presbiteriana; o projeto Cuidado Missionário é destinado a incentivar novos adeptos oferecendo preparação e suporte para aqueles que optam pelo trabalho missionário; o Projeto Livre de Verdade visa a conscientização dos jovens sobre os malefícios do consumo de drogas, através da disseminação dos princípios cristãos em escolas; e também o Projeto Quéchua voltado para a evangelização e implementação de igrejas presbiterianas entre os povos da etnia Quéchua localizados no Peru.

Uma das maneiras de organização entre os membros da IPCC é a formação dos “Pequenos Grupos” (PG’s). São chamados de “pequenos grupos” porque constituem uma fração da comunidade, como um todo, e devem, para um melhor funcionamento, manter um número restrito de participantes. Durante a pesquisa de campo, existiam quatorze pequenos grupos atuantes na IPCC. Os pequenos grupos estão vinculados ao ministério Comigo e são instituídos com a função de exercer um modelo de pastoreamento mínimo²². Estes pequenos grupos são estruturados de acordo com afinidades existentes entre os seus membros. Existem pequenos grupos destinados a casais, solteiros, divorciados, adultos, jovens, rapazes, moças e etc.

De maneira geral os PG’s surgem, espontaneamente, através da reunião de um grupo de membros que decidem, a partir de uma demanda comum, encaminhar a direção da Igreja uma solicitação pela anuência das atividades. Eventualmente, a própria liderança da Igreja, percebendo a necessidade, sugere a criação de um PG’s e encarrega algum dos membros da congregação para desenvolver a coordenação deste grupo. Assim, todos os PG’s operam sob a autorização da liderança da Igreja e seus coordenadores/líderes além de serem escolhidos pelo

²² Entendo como pastoreamento mínimo o processo de orientação religiosa focada em grupos com características específicas – como os “Rochedos”, que são jovens rapazes de uma faixa etária específica -, focada nos aspectos mais tangíveis para os seus membros. No modelo adotado na IPCC, essa função passa pela cooperação entre o Conselho da Igreja e o líder - ou líderes - dos pequenos grupos, por ele nomeado, que se torna corresponsável pelo correto doutrinação dos membros por ele liderados.

conselho local, reportam-se diretamente a ele no que diz respeito ao controle sobre o andamento das atividades do grupo.

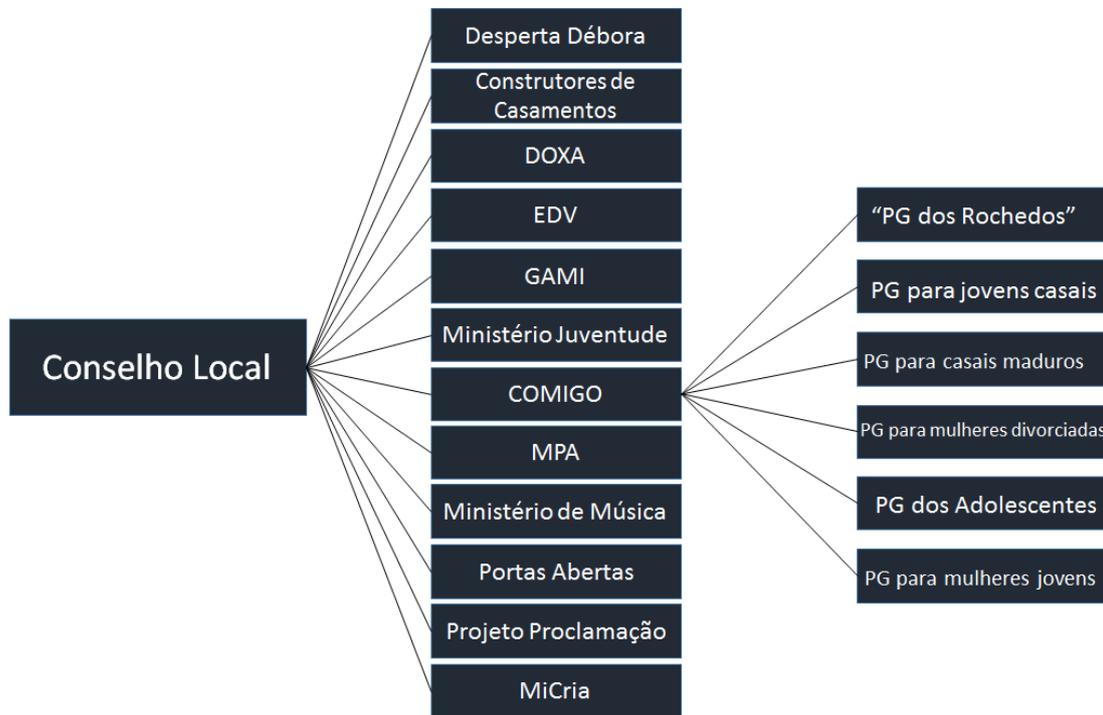


Figura 2: Estrutura organizacional da IPCC

Como é possível observar, a estrutura organizacional da comunidade local reproduz, com diferentes níveis hierárquicos de atuação, a estrutura burocrática da Igreja Presbiteriana em sua representação nacional. Para além da descrição e representação gráfica, acredito que a descrição de um culto, ajuda a ilustrar alguns elementos da estrutura organizacional e da dinâmica da IPCC e da denominação na qual ela se insere. Apesar de conter uma celebração extraordinária – ocorre apenas uma vez ao mês – a descrição, desenvolvida a seguir, do culto da Santa Ceia congrega uma série de elementos também presentes nas cerimônias regulares da comunidade.

2.7.2 Um dia de Culto

Era o primeiro dia e, coincidentemente, o primeiro domingo do mês de novembro. O culto da manhã, como de costume, estava marcado para às nove horas. No entanto, às oito e trinta, poucos membros da Igreja haviam chegado, com exceção de dois diáconos e de alguns integrantes que estavam, neste dia, escalados para ajudar na organização da quadra e do estacionamento. Como as celebrações são realizadas na quadra – que compõe o projeto original da escola -, são utilizadas cadeiras plásticas para acomodar a todos os presentes. Em sua

disposição, as cadeiras permanecem voltadas para o palco, que é todo pintado de preto, onde se destaca uma cruz branca - feita em gesso, com cerca de três metros de altura e dois de largura – posicionada ao centro.

Por volta das oito e cinquenta o número de pessoas presentes começou a aumentar rapidamente e, às nove horas, cerca de três quartos das cadeiras já estavam ocupadas. No entanto, um dos presbíteros foi ao púlpito anunciar que a celebração atrasaria cerca de quinze minutos, devido ao fato de muitas pessoas ainda estarem chegando a Igreja ou se acomodando nas cadeiras. O número de pessoas presentes a este culto dominical foi maior do que o normalmente observado. Além disso, as vestimentas dos presentes apresentavam características mais formais do que o padrão dos cultos matinais, com boa parte das mulheres trajando vestidos e os homens de calça, sapato e camisa social – especialmente os mais velhos -, algo normalmente visto nos cultos noturnos de domingo.

O culto teve início às nove e vinte. A celebração, como de costume, começou com uma oração – conduzida por um dos pastores titulares – e, em seguida, com a execução de quatro cânticos do Hinário presbiteriano. Diferente de outras celebrações, neste dia, apenas um membro do Ministério de Música estava designado para a condução dos louvores – normalmente o grupo de louvor é composto por cerca de oito pessoas -, e o fez cantando e tocando um violão. Todos os presentes – com exceção de alguns idosos - posicionaram-se levantados, a frente de suas cadeiras. Sentado em uma das últimas fileiras, pude observar que praticamente todos os presentes sabiam as letras dos cânticos e alguns, dependendo do ritmo da canção, acompanhavam sua execução com movimentos corporais, ainda que pouco efusivos.

Em seguida, um dos pastores titulares subiu ao púlpito e proferiu algumas palavras acerca da necessidade de apoio para as obras da ampliação da estrutura física da comunidade – que está em curso - e de suas obras evangelísticas, para depois convocar todos aqueles que “de coração” gostariam de deixar suas ofertas numa cesta, colocada numa mesa posicionada a frente do altar. Novamente, o responsável pela condução dos louvores iniciou a execução dos cânticos – desta vez foram dois – e, enquanto isso, todos aqueles que queriam depositar suas ofertas levantaram-se de seus assentos e direcionaram-se ao altar. Após depositar suas ofertas, contidas em pequenos envelopes previamente distribuídos na entrada da quadra, todos retornaram as suas posições e permaneceram levantados, assim como todos os demais, até a finalização das canções.

Mais uma vez, o pastor titular retornou ao púlpito para informar que um dos pastores auxiliares da Igreja iria conduzir a pregação naquele dia. Após trinta minutos do começo da celebração o pastor auxiliar iniciou sua mensagem, que tinha como tema “A missão do Povo de Deus”. Em sua prédica, utilizando passagens dos livros de Jó e Atos dos Apóstolos, ele buscou motivar os membros da comunidade a engajar-se mais ativamente nos trabalhos missionários como uma resposta ao chamado da “Missio Dei” (“Missão de Deus”). Nessa perspectiva, a missão não é necessariamente uma função da igreja, mas fundamentalmente uma característica de Deus. Sendo Deus um Deus missionário, a “missão” consiste numa ação de Deus em direção ao mundo, fazendo da igreja um instrumento dela. A pregação foi concluída convocando os presentes para “*cruzar as barreiras da igreja para a não-igreja, da fé para a não fé, e assim proclamar em todos os lugares, com palavras e atos a vinda do Reino de Deus*”.

Após estas etapas – que são as mesmas cumpridas nos demais cultos rotineiros -, foi anunciado – pelo pastor auxiliar -, que o outro pastor titular da Igreja conduziria a celebração da Santa Ceia, realizada sempre no primeiro domingo de cada mês. O pastor iniciou sua fala convocando a todos os presentes para refletir sobre “o privilégio que foi dado à Igreja por Cristo”, que com seu sacrifício possibilitou a purificação – dos cristãos – do pecado. Ao longo de sua pregação ele leu e citou passagens dos quatro evangelhos que narram a Santa Ceia e ressaltou a importância do ato da eucaristia. Antes de convocar os presbíteros da Igreja para conduzir a distribuição do pão e do vinho - que, como destacado pelo próprio, havia sido substituído por suco de uva “*pra que ninguém fique preso na Lei Seca*²³” -, o pastor convidou a todos os membros da Igreja a participar da “comunhão com Cristo”, mas que, antes de fazê-lo, empreendessem uma autorreflexão sobre seus atos e pensamentos e julgassem se estavam aptos a receber o corpo e sangue²⁴ de Cristo, que “são puros e sagrados”.

Antes de ser iniciada a distribuição do pão e do suco, foi realizada uma oração de agradecimento pela salvação da Igreja. Em seguida, foram formadas filas para que cada um pudesse se dirigir ao palco e receber os elementos do ritual distribuídos pelos presbíteros. Pude observar que, dos presentes, apenas nove pessoas não foram participar da Ceia – incluindo-me

²³ A referência, em tom de brincadeira, foi feita a lei Nº 11.705 de junho de 2008, conhecida no Brasil como a “Lei Seca”, tem como objetivo reduzir os acidentes provocados por motoristas embriagados, endurecendo as penalidades contra quem for flagrado nestas condições. Entre as mudanças promovidas pela Lei, a principal delas ocorreu na definição legal do que é a embriaguez ao volante, e instituiu que, para comprová-la, passa a ser necessário submeter o suspeito a um exame de sangue ou de bafômetro.

²⁴ De acordo com a doutrina reformada calvinista, adotada pela Igreja Presbiteriana, o pão e o vinho presentes na eucaristia exercem a função de representações simbólicas do corpo e sangue de Jesus Cristo. Diferentemente do ritual adotado, por exemplo, pela Igreja Católica – ou mesmo por grupos reformados luteranos -, para os presbiterianos não ocorre o processo de transubstanciação.

nesta contagem. Enquanto permaneciam na fila, muitas pessoas conversavam, sorriam, aparentavam brincar umas com as outras. Contudo, ao receberem o pedaço de pão – cortado em pequenos cubos - e o cálice de suco, assumiam um aspecto mais sóbrio, sério. Todos os que receberam os alimentos da Ceia retornavam para seus acentos e permaneciam, em silêncio – e alguns com a cabeça abaixada e de olhos fechados, fazendo as suas orações. Ao final da distribuição, depois que todos haviam comungado – inclusive os presbíteros e pastores -, foi feita, conduzida pelo pastor titular, uma nova oração de agradecimento e pedido para que a comunidade da Casa Caiada permanecesse sendo um instrumento de Deus. Depois, o pastor declarou que a celebração estava encerrada, convidou alguns membros da comunidade para irem até o púlpito anunciar algumas atividades que seriam realizadas na Igreja ao longo da semana e, por fim, recomendou que os presentes se encaminhassem para as suas respectivas classes na EDV²⁵.

2.8 O “PG DOS ROCHEDOS”

2.8.1 Os membros do PG

O “PG dos Rochedos” é destinado exclusivamente aos jovens rapazes da comunidade, outro aspecto formal da estrutura do grupo. A principal justificativa, por eles apresentada, ao serem questionados sobre a não participação das moças em suas reuniões, argumenta que a presença exclusiva de rapazes, da mesma faixa etária, permite que eles compartilhem, de maneira mais fluida, experiências e anseios, e afirmam que não se sentiriam a vontade de falar certas coisas na presença das garotas. Em duas ocasiões, ao longo da pesquisa de campo, pude observar a presença das namoradas de alguns dos membros nas reuniões. Elas participaram das atividades normalmente, mas pude notar um cuidado dos demais presentes em relação à brincadeiras e comentários normalmente comuns nestes encontros.

Entre eles, não existe uma regra fixa que estabelece uma idade mínima para a participação no grupo. No nosso levantamento, a faixa etária dos membros atuantes vai dos dezessete aos vinte e seis anos. O número de membros atuantes é bastante flutuante, já que, a cada semestre, há a chegada de novos membros e, ocasionalmente, a saída de outros. Durante os meses da pesquisa, vinte e três rapazes integravam as reuniões e demais atividades do PG.

²⁵ Na IPCC a escola dominical recebe o nome de Escola de Desenvolvimento da Vida (EDV).

Segundo os relatos dos rapazes, o processo de inserção de novos membros ao grupo se inicia, na maior parte dos casos, através de convites que podem ser feitos por qualquer um dos componentes. Tanto a minha inserção, quanto a de outros rapazes - que pude observar durante a pesquisa de campo -, ocorreram desta forma. No meu caso, após frequentar os cultos semanais e algumas outras atividades destinadas aos jovens da igreja por cerca de um mês, fui apresentado a Cláudio, líder do “PG dos Rochedos” na época, que me fez o convite para participar das reuniões do grupo. Apesar de ser a mais comum, essa não é a única forma de inserção no grupo. Como o próprio Cláudio destacou:

“o PG tá aberto a todos os rapazes da igreja que queiram participar. Claro que a gente tem um grupo de interesse que são os caras de dezessete até, sei lá, a minha idade, vinte e seis, vinte e sete. Mas claro que se chegar um cara de trinta e cinco anos a gente não vai botar pra fora. Mas isso não acontece, porque nessa fase o cara já tá interessado em discutir outras coisas, tem outros interesses. E tem também outros PG’s que vão atender melhor a necessidade dele. Agora se o PG crescer muito, tipo quarenta pessoas, aí a gente tem que ver se não é melhor separar em dois grupos. Pra não ficar aquele negócio muito disperso.” (Cláudio, 26 anos, Líder do PG)

Tanto na minha inserção no grupo, como na de novos membros – pelo menos aquelas que pude acompanhar - a primeira reunião, da qual participa o novo integrante, assume, em partes, a função de cerimônia de boas-vindas. Apesar deles sempre reforçarem que não há uma regra estabelecida de como deve ser a apresentação, e inserção, de um novo membro, pude também perceber a manutenção de um padrão cerimonial nestas ocasiões. Conduzida pelo líder do grupo, a “cerimônia” começa com uma apresentação inicial do novo “Rochedo”, feita por ele mesmo, numa rápida descrição autobiográfica. Em seguida o grupo “se apresenta”, já que, individualmente, todos os componentes se identificam e proferem alguma mensagem de boas-vindas que vão desde um “seja bem-vindo” até uma rápida descrição de sua entrada no grupo e da importância em suas vidas.

Dependendo do grau de proximidade, anteriormente, estabelecida entre o novo membro e os demais participantes, este processo pode assumir uma configuração mais formal ou mais flexível, aberta a brincadeiras. No meu caso, pelo fato de não conhecer boa parte do grupo e, mesmo com aqueles que já mantinha contato, este ainda era muito recente, a receptividade a mim foi mais contida, quando comparada a outros rapazes que já faziam parte da igreja e já mantinham contatos com os demais participantes do grupo. Ao final deste processo, é feita uma oração “pela vida” e “em agradecimento” pelo novo membro do grupo. Em seguida dá-se início a estrutura ordinária das reuniões do grupo.

Em termos de distribuição geográfica por local de residência, constatou-se uma certa diferença entre os jovens. Nem todos os membros são residentes do bairro de Casa Caiada, na verdade apenas cinco membros residiam em Casa Caiada. Alguns residiam em outros bairros de cidade de Olinda como: quatro em Rio Doce, quatro em Jardim Atlântico, três em Jardim fragoso e dois em Jardim Brasil. Já em bairros de outros municípios vizinhos, dois residiam no município de Paulista – um em Maranguape e outro na Vila Torres Galvão -, e dois no município do Recife – um nas Graças e um no Espinheiro.

No tocante à escolaridade, cinco deles, em função da idade, ainda estavam concluindo o ensino médio e se preparando para prestar o vestibular. Apenas três membros, os mais velhos, já haviam concluído a graduação, um em arquitetura e dois em direito. Os demais estavam todos cursando ensino superior em diversas áreas de atuação – três em direito, dois em ciência da computação, dois em engenharia, e respectivamente um em contabilidade, física, biologia, história, letras, jornalismo e administração de empresas. Apenas um dos rapazes, Gabriel, o único negro pertencente ao grupo e oriundo de uma família de classe média baixa, havia abandonado o ensino médio, mas, devido ao incentivo dado pelos demais membros do grupo e outros membros da IPCC, ele concluiu o ensino médio através de supletivo e, durante o período da minha pesquisa de campo, ingressou no Seminário Presbiteriano do Norte, para cursar a graduação em teologia.

Como já mencionado, todos os pequenos grupos possuem uma liderança previamente designada pelo Conselho Local. Essa liderança possui a liberdade para decidir, em acordo com os demais membros do grupo, como e quando serão realizados os encontros e demais atividades. Obviamente essa liberdade é mediada pelo zelo dos princípios bíblicos, da doutrina reformada e o empenho para alcançar o objetivo central dos pequenos grupos, que é a ampliação do conhecimento sobre as doutrinas evangélicas, através de um contato mais próximos entre os membros. Além disso, o Conselho da Igreja, especialmente através dos pastores auxiliares, mantém um diálogo com a liderança do grupo, participando de algumas atividades e conduzindo algumas reuniões. Durante a primeira fase da pesquisa de campo, o PG era liderado por seu membro ativo mais antigo. Com a sua saída, motivada por uma mudança de cidade, o grupo ficou temporariamente sob a liderança de outros dois membros, autorizados pelo Conselho, que, naquele momento, já haviam concluído o curso para formação de novas lideranças, organizado pelo ministério Comigo.

2.8.2 Os encontros do PG

Como já apresentado, o recorte da pesquisa etnográfica desenvolvida neste trabalho foram as atividades e as dinâmicas desenvolvidas entre os membros de um destes pequenos grupos, o “Pequeno Grupo dos Rochedos”. As reuniões semanais do PG dos Rochedos acontecem aos sábados à tarde, sempre as quinze horas. A escolha pelos sábados foi decidida em conjunto, por eles, e justificada pela dificuldade em conciliar os horários das atividades semanais de cada um, além do fato de aos domingos estarem comprometidos com as demais ocupações na igreja como a escola dominical e a celebração dos cultos.

O local dos encontros é sempre decidido durante a semana, através das redes sociais ou pelo *whatsapp* – podendo ser na residência de algum dos rapazes ou, na eventual impossibilidade disso, na própria IPCC. Apesar de afirmarem que não existe uma regra determinante de como devem ser as reuniões, e que elas estão sujeitas as decisões dos membros do grupo, pude observar um padrão repetido em todos os encontros do PG, independente do seu local de realização.

A organização das reuniões é, de certa forma, fixa, obedecendo a mesma ordem de procedimentos. O início das reuniões é sempre precedido pela execução, ao violão, de louvores religiosos, normalmente dois ou três. Depois cada um compartilha os fatos mais marcantes ocorridos consigo durante a semana e depois fazem seus pedidos de oração ou seus agradecimentos a Deus. Após essa fase, o grupo é dividido em duplas ou trios, para que cada um possa orar por, pelo menos, um outro membro. Ao final deste período de orações individuais, o grupo, recomposto, faz uma oração para o início da reunião. Depois deste período é iniciada a pregação, sempre conduzida pelo líder, acerca do tema a ser discutido naquele dia. Normalmente o tema discutido nas reuniões parte de alguma questão exposta no culto do domingo anterior, variando conforme o desejo dos membros em abordar assuntos que mais lhes interessam.

Apesar de manter uma estrutura – mesmo que não oficial – relativamente rígida, para os rapazes, claramente, as reuniões do PG têm um caráter muito mais informal que as demais atividades da Igreja. Nas reuniões eles normalmente se organizam em círculos, sentados de forma mais despojada em cadeiras ou no chão, a depender das condições de acomodação do espaço utilizado.

Os únicos momentos das reuniões em que todo esse despojamento é interrompido, é durante as orações e a leitura das passagens bíblicas. Nestas situações a aparência mais relaxada

dá espaço para um comportamento mais sóbrio, em que, sentados ou em pé, assumem uma postura corporal mais ereta e visivelmente mais concentrada. Os momentos de leitura e discussão das passagens bíblicas também são considerados importantes, e, por isso, devem ser tratados com seriedade, mas não apresentam o mesmo grau de formalismo, pelo menos na postura corporal, demonstrado nas orações.

De acordo com Cláudio - líder do PG na época em que iniciei a pesquisa de campo – o objetivo das reuniões, publicamente compartilhado entre eles, é possibilitar uma melhor compreensão do que havia sido pregado no culto, mas que, pela forma como foi exposto, pela imaturidade ou desconhecimento bíblico dos rapazes, possa ter deixado lacunas de compreensão.

“A ideia do pequeno grupo é possibilitar um diálogo mais direto, entende? Você vê que no grupo a gente tem alguns caras que ainda são muito novos, ainda estão na escola. É bom que eles possam ter contato com uma galera mais velha, que já passou dessa fase, mas que também não faz muito tempo. Assim, a gente pode conversar sobre vários temas e entender como a Bíblia diz que a gente tem que agir nessas situações. Ajuda muito, tá ligado? Porque é uma forma de unir os caras aqui da igreja pra conversar sobre coisas que muitas vezes eles não se sentem à vontade pra conversar com os pais, e que também não seria legal se fossem conversar com colegas que não são cristãos, e que poderiam apontar pras referências erradas.” (Cláudio, 26 anos, líder do PG)

Como é possível perceber na fala de Cláudio, é função do PG, entre outras incumbências, preencher estas lacunas produzindo, em seus encontros, discussões que tornem tangíveis, para os rapazes do grupo, os ensinamentos bíblicos e as doutrinas defendidas pela igreja. Nesse sentido, como uma reprodução em menor escala do culto geral para a congregação, os encontros do pequeno grupo buscam reforçar o caráter pedagógico da doutrina reformada presbiteriana, que se reproduz nos diferentes âmbitos da organização da congregação.

Uma outra característica que também favorece a percepção deles de que as reuniões são espaços mais descontraídos, são as roupas utilizados nos encontros do grupo, em contraste com os utilizados nos cultos dominicais. Nas reuniões do grupo, praticamente todos comparecem trajando bermuda, camiseta, chinelo e alguns de boné. Nos cultos dominicais, ao contrário, a grande maioria deles comparecia trajando sapatos, calças e camisas.

Segundo eles, essa diferença de padrão de vestimenta não significava que o memento devocional do PG fosse menos importante, ou que houvesse uma regra fixa da igreja sobre como se vestir para o culto, mas que eles entendiam que, em função da presença de pessoas

mais velhas, caberia um enquadramento ao padrão normalmente adotado pela comunidade em geral. Acredito que, apesar das negativas e afirmações como a de Gabriel (19 anos) para quem “*todo momento de louvor a Deus é de importância incomparável*”, os rapazes do PG estabelecem sim uma diferenciação de graus de importância entre diversas atividades e eventos da Igreja, o que acarreta também em diferentes graus de formalização. Tal constatação decorre, como mencionado, da observação dos comportamentos em diferentes momentos. Pude notar, ao longo da pesquisa, uma maior flexibilidade deste comportamento durante os cultos matinais de domingo. Na maioria das vezes, tanto jovens como pessoas mais velhas utilizam roupas mais despojadas, como bermudas, por exemplo. Já nos cultos noturnos e nos cultos da família, considerados os mais importantes, e também aqueles que mais reuniam membros da comunidade, o formalismo adotado pelos jovens se expressava não apenas nas roupas, como também no comportamento, assumindo uma postura menos descontraída na maneira de se sentar e no linguajar adotado – sem gírias e brincadeiras.

Uma situação interessante, ocorrida durante uma das reuniões do PG, e que toca diretamente nesta questão da “formalidade X informalidade”, ocorreu com Carlos. De todos os membros do PG Carlos era o mais formal – segundo alguns membros “o mais arrumadinho” – desde a maneira de se vestir para as reuniões do grupo – sempre usando calça e sapato -, até a postura corporal e a fala – sempre utilizando um vocabulário mais rebuscado. Essa percepção não era apenas compartilhada pelos demais membros do grupo, mas também admitida e confirmada pelo próprio rapaz, que alegava sentir-se “*mais à vontade desse jeito*”. No entanto, numa das reuniões, Carlos compareceu trajando bermuda e chinelo - como todos os demais -, o que motivou uma enxurrada de brincadeiras e gozações que alegavam que ele estava “doente” ou “algo muito errado” estaria acontecendo no mundo. Durante as observações de campo foi possível observar como, a todo momento, estes jovens transitam entre uma formalidade - característica da própria organização da denominação e da doutrina por ela pregada -, e graus de informalidade/flexibilização destes padrões de acordo com os espaços da comunidade por eles frequentados – como o próprio PG - e das relações neles estabelecidos.

No final dos encontros é sempre feita uma “cotinha”, com contribuição livre, para a compra do lanche do grupo. Segundo eles, sempre em tom de brincadeira, essa era “*uma tradição que não podia ser quebrada*”. De fato, este momento era sempre o mais descontraído. Repleto de brincadeiras, era quando eles demonstram sentir-se ainda mais livres para conversar sobre variados tipos de assunto. Prolongando as discussões das reuniões ou inserindo novos assuntos, estes momentos – que normalmente duram cerca uma hora até uma hora e meia – em

algumas situações se equiparam, em a duração de tempo, ao das próprias reuniões – que normalmente duram cerca de três horas. Para mim, essas situações eram especialmente importantes. Nelas eu podia estabelecer contato com cada membro individualmente os transformando em informantes entusiasmados, além de tirar dúvidas e explorar minhas questões.

As reuniões do PG, enquanto um ritual nos quais os jovens são postos continuamente em contato, a cada semana, exercem a função estabelecer e manter laços estreitos de relação entre os indivíduos coparticipantes. Elas funcionam a partir da lógica de aproximação dos PG's, sendo o espaço primeiro para a construção de intimidade entre os membros do grupo.

Pensando a importância dos rituais nas experiências sociais dos indivíduos, Durkheim (1996), em sua análise dos fenômenos religiosos, alega que estes estão ordenados em duas categorias fundamentais: as crenças e os ritos. Enquanto as crenças remetem aos estados de opinião, consistindo em representações, os rituais referem-se a certos tipos de ação. Desta forma, ele destaca a dimensão ritual existente em toda religião que, através de um conjunto de regras, comportamentos e valores, busca descrever a manifestação mundana do sagrado, bem como as relações entre os membros participantes. Além disso, os ritos também realizam uma função, mesmo que introdutória, disciplinadora, preparam os indivíduos para o desprendimento dos interesses individuais, em sacrifício, em prol da manutenção da coletividade. Com isso, Durkheim (1996) conclui que o ritual torna-se um mecanismo para reforçar a integração social, já que o papel fundamental da religião consistiria na criação, no reforço e manutenção da solidariedade social. Como destacado por Peirano (2001), os rituais, independentemente de sua vinculação religiosa, são momentos propícios para a transmissão de valores e conhecimentos, como também ideais para resolução de conflitos e reprodução das relações sociais. Esta autora ainda reforça essa ideia ao afirmar que:

[...] rituais são tipos especiais de eventos, mais formalizados e estereotipados e, portanto, mais suscetíveis à análise porque já recortados em termos nativos. Em outras palavras, tanto eventos ordinários, quanto eventos críticos e rituais partilham de uma natureza similar, mas os últimos são mais estáveis, há uma ordem que os estrutura, um sentido de acontecimento cujo propósito é coletivo, e uma percepção de que eles são diferentes. (PEIRANO, 2001, p.8)

A partir do seu modelo de organização e manutenção - muito próximo aos “cultos domésticos” implementados por Robert Kalley no século XIX –, o PG funciona enquanto uma fragmentação da comunidade local, com certa autonomia para estabelecer a sua própria dinâmica, transitando em lógica de fissão e fusão permanente. Talvez, pelo risco dessa possível

ruptura, mesmo que a certa distância, a liderança local mantém o seu controle permanente sobre o grupo, como evidenciada na fala de um dos pastores auxiliares da igreja: “*Preciso ir a uma reunião do PG de vocês, pra fiscalizar se vocês não estão se afastando da doutrina*”. Nesse sentido, os encontros do pequeno grupo, mais do que um afastamento, são concebidos – pelos rapazes e pela própria Igreja - como um instrumento que contribui, de uma maneira muito forte, para o estabelecimento e a reafirmação constante da relação entre estes jovens e a comunidade com o todo.

Como pretendemos demonstrar no próximo capítulo, o pequeno grupo exerce, através de um modelo mais focalizado nos jovens, um duplo movimento de manutenção e reelaboração de práticas e valores. É um *locus* de aprendizado, especialmente pela sua inclinação em exercer a tarefa de apoio à função pedagógica e ao disciplinamento do corpo e da mente de seus membros, como pregado pela doutrina reformada. Os debates do PG são o espaço primeiro onde os seus membros podem estabelecer o diálogo entre os princípios de sua doutrina religiosa e outras perspectivas acerca de seu cotidiano. O PG é o espaço onde se evidencia a necessidade e o esforço em prol do aprendizado sobre o que é ser um verdadeiro cristão – nesse sentido ser um reformado – e ser um homem.

3. “SER CRISTÃO, SER REFORMADO”

Este capítulo pretende pensar de que maneira, para os jovens presbiterianos em Casa Caiada, as suas percepções sobre o que é ser um cristão reformado estão diretamente ligadas ao modelo de masculinidade por eles almejado. Enquanto uma parcela de uma comunidade religiosa mais ampla, o PG, como já mencionado no capítulo anterior, atua como um espaço de discussão de ideias e temáticas muito variadas, mas que sempre tem como ponto de partida, a perspectiva religiosa da doutrina reformada, adotada pela Igreja. Por isso, aqui buscaremos discutir como alguns elementos propagados desde a Reforma do século XVI – como a centralidade da palavra, a racionalização, a disciplina, entre outros aspectos – embasam a cosmovisão do grupo e, conseqüentemente, a maneira como eles concebem o “*aprender e ser homem*”.

3.1 A REFORMA DO SÉCULO XVI

Um ponto chave para a compreensão de como os jovens aqui estudados orientam sua visão de mundo, passa pelo entendimento dos princípios que fundamentam a Reforma Protestante. A todo momento os rapazes do PG buscam estabelecer a conexão entre a sua identificação religiosa e de suas escolhas e ações cotidianas com os ideais propagados pelos reformadores e como, na sua visão, um verdadeiro cristão necessita estar em concordância com estes valores.

Atribui-se efetivamente o início da Reforma²⁶ ao momento da publicação, na Alemanha, das noventa e cinco teses de Martinho Lutero, em outubro de 1517. Lutero e outros reformadores que também fizeram parte do movimento - como o próprio João Calvino – contestavam diversos pontos da doutrina católica. Para além das críticas ao acúmulo de poder econômico e político mantido pela Igreja Católica Romana e da prática comum da venda de indulgências, reformadores como Lutero, Calvino e Zuínglio contestavam fortemente o monopólio sacerdotal sobre o conhecimento bíblico.

²⁶ O inglês John Wycliffe é considerado o precursor dos ideais da Reforma Protestante, já que ele, no século XIV, apontou uma série de controvérsias e críticas direcionadas ao modelo de cristianismo propagado pela Igreja Católica Romana. Entre outras críticas, John Wycliffe pregava o retorno à Igreja primitiva. Contrário à rígida hierarquia eclesiástica, pregava o retorno a simplicidade dos tempos dos apóstolos de Cristo, algo que, para ele, não era compatível com o acúmulo de poder político e econômico do clero católico da época. Para ele, o poder da Igreja deveria estar limitado aos aspectos espirituais, deixando o poder político de controle do Estado, para exercício do rei.

É possível apontar alguns eventos históricos anteriores à Reforma e que contribuíram para o seu desenvolvimento. No século XVI grandes mudanças geográficas eram observadas através das descobertas obtidas pelas grandes navegações em curso, promovendo uma nova visão de mundo, que não estava mais limitada à Europa. Além disso, mudanças intelectuais também exerceram influência sobre os reformadores. Os humanistas cristãos demonstraram um profundo interesse pelo estudo das “*Escrituras Sagradas*” e das línguas originais, e começaram a fazer comparações, e críticas, entre o Novo Testamento e o que a Igreja Católica Romana estava pregando. Destaca-se entre estes pensadores humanistas cristãos a figura de Erasmo de Roterdã que influenciou alguns reformadores - entre eles, com muita força, Ulrico Zuínglio -, com seus comentários ao Novo Testamento Grego.

Entre as principais doutrinas da Reforma, encontra-se a noção da justificação pela fé, já que o homem não é justificado pelas suas obras, mas pela fé em Jesus Cristo. Também se destaca o princípio da infalibilidade da Bíblia, já que ela é considerada infalível e acima de toda e qualquer tradição religiosa. Enquanto a Igreja Católica defendia a ideia de que o papa era infalível e a Bíblia estaria sujeita à sua interpretação, Lutero, Calvino e outros reformadores afirmavam que a Bíblia, ao contrário, é que estava acima do papa, pois ela, enquanto Palavra de Deus, havia sido produzida através da inspiração concedida pelo Espírito Santo.

Um outro aspecto fundamental da doutrina reformada é a ideia do sacerdócio de todos os crentes. Os reformadores negavam a concepção que atribuía ao papa poderes sobrenaturais, na figura de intermediário entre o povo e Deus. Eles defendiam a ideia de que todo crente é um sacerdote e tem livre acesso à presença de Deus. Nesse sentido, o único intermediário entre o homem e Deus, para os reformadores, é Jesus Cristo.

A partir destes princípios, foram estabelecidos os Cinco *Solas*²⁷ da Reforma: *sola fide*, *sola scriptura*, *solus Christus*, *sola gratia* e *solus Deo gloria*. Os *Solas* resumem as doutrinas teológicas básicas dos reformadores, que eles acreditaram serem suportes essenciais da vida e prática cristã. De forma implícita, todos os cinco *Solas* se contrapõem aos ensinamentos da Igreja Católica, que, na visão dos reformadores, indevidamente atribuía qualidades divinas a ela mesma e ao seu clero, especialmente a figura do Papa.

O princípio do *sola fide* (“somente a fé”), aponta que a justificação pelos pecados é unicamente recebida através da fé em Cristo, sem qualquer interferência ou necessidade de boas

²⁷ Ao longo do segundo semestre de 2015, o Ministério para os Adolescentes junto com o Ministério dos Jovens, organizou uma série de palestras mensais denominadas de “Bigorna”. Em cada sessão era discutido em detalhes um *sola* específico.

obras. Enquanto na doutrina católica obras são consideradas meritórias para a salvação além da fé, para a doutrina reformada as obras de justiça são entendidas enquanto o resultado e evidência de uma verdadeira justificação e regeneração que o crente recebeu somente pela fé. Na doutrina reformada a fé na salvação é sempre evidenciada, mas não determinada, pelas boas obras.

O preceito do *sola scriptura* (“somente as Escrituras”) destaca que apenas a Bíblia deve ser entendida como a palavra autorizada e inspirada por Deus e é única fonte existente para a doutrina cristã, devendo ser acessível a todos. Este princípio aponta que a Bíblia não exige interpretação fora de si mesma – “*as Escrituras interpretam as Escrituras*” -, e se opõe aos ensinamentos da tradição católica que atribui ao Magistério da Igreja Católica a função, exercida principalmente pelo Papa e Bispos, de interpretar e ensinar apropriadamente os ensinamentos contidos nas “Escrituras”.

O *solus Christus* (“somente Cristo”) aponta que Cristo é o único mediador entre Deus e a humanidade, e que não há salvação através de nenhum outro. Com isso, a doutrina reformada nega a capacidade mediadora, atribuída pela Igreja Católica, as figuras da Virgem Maria e dos santos que compõem a cosmologia católica. Já o princípio do *sola gratia* (“somente a graça”) atesta que a salvação vem unicamente por meio da graça divina. Com isso, a salvação representa dom não merecido, dado por Deus aos homens, em função do sacrifício de Jesus. Enquanto na doutrina católica o princípio das “boas obras” aponta para a necessidade do mérito do indivíduo na salvação, a visão reformada diferencia-se ao destacar que Deus como o único agente na salvação pela graça – já que ela é eficaz sem qualquer cooperação humana - e, desta forma, não há nada que possa ser feito pelo homem que contribua para o merecimento da sua salvação.

O quinto *sola*, e último *sola*, é o *solus Deo gloria* (“glória somente a Deus”), que, de certa forma, resume todos os *solas* juntos. Este princípio sustenta que toda a glória deve ser unicamente direcionada a Deus, já que a salvação só pode ser realizada através dele, com sua generosidade e ação sobre os homens, com o sacrifício de Jesus e, também, a graça do dom da fé na expiação dos pecados instituída pelo Espírito Santo no coração do verdadeiro cristão.

Os preceitos da Reforma e as doutrinas adotadas pelas diferentes denominações a ela atribuídas promoveram, ao longo de sua expansão, o desenvolvimento de uma disciplina racionalizante e ascética da vida. Weber (2013) destaca que, principalmente através da vertente puritana do calvinismo, a Reforma do século XVI introduziu um modelo de vida, no cotidiano das pessoas, muito mais ascético e racionalizado. A partir dessa nova doutrina religiosa, o sinal

da salvação se dava por meio da adoção de uma disciplina racionalizadora e estruturante da experiência de vida mundana e na sua relação com Deus – uma postura até então reservada a uma elite religiosa monástica, mas que, diferente do ascetismo reformado (intramundano), apontava para uma “fuga do mundo” (extramundano).

No entanto, mais do que inovar, para os jovens aqui pesquisados, os reformadores buscavam resgatar antigos valores bíblicos que, na sua visão, haviam sido esquecidos ou negligenciados ao longo do tempo. *“Calvino e Lutero foram líderes que chamaram a atenção pro fato que o povo cristão tava se afastando de Deus. E mostraram como retornar, reformar mesmo, o cristianismo pro que ele era no princípio”* (Rafael, 23 anos). Sua maior contribuição, para esses jovens, teria sido então chamar a atenção das pessoas para a importância das Escrituras e ensinamentos contidos nela, dando enfoque aos que dizem respeito à salvação e a maneira correta de conduzir a vida cristã. Aos reformadores é atribuído o mérito de mostrar que a Bíblia, como produto da inspiração concedida pelo Espírito Santo é o critério fundamental da verdade a ser alcançada. Assim, eles buscam, em suas vidas cotidianas, seguir não apenas os valores que entendem como resgatado pela Reforma, colocando a Bíblia e seus ensinamentos como norteadora dos eventos de suas vidas.

3.2 A CENTRALIDADE DA PALAVRA

Vinícius: *Tu tem o hábito de ler a Bíblia, cara?*

Sandro: *Não, velho. Muito pouco. Apesar de ter estudado em colégios religiosos, eu nunca pratiquei mesmo nenhuma religião. Fui batizado quando criança, e só.*

Vinícius: *Tô ligado. É porque pra nós reformados uma coisa muito importante é conhecer o que Deus revela pra gente através da Bíblia. Por isso, a gente aprende cedo a manter a nossa devocional com as leituras, todo dia. Pode ser antes de dormir ou qualquer outro momento. O importante é tá sempre em contato com Deus.*

Sandro: *Entendo.*

Vinícius: *Porque como cristãos a gente tá sempre buscando melhorar, sair da morte do pecado, seguindo o exemplo de Cristo. E nada nesse mundo ensina melhor a como se moldar ao caráter de Cristo do que a Bíblia.*

O trecho reproduzido acima é parte de uma conversa que tive com um dos rapazes do PG. Apesar de durante as minhas primeiras incursões no campo ter tido contato com alguns membros do PG, foi durante as primeiras reuniões da qual participei que pude estabelecer um

contato mais direto com outros ou, até, uma primeira aproximação. Foi durante o lanche, ao final de uma dessas reuniões, que pude conhecer Vinícius, um dos mais velhos do grupo - na época com 24 anos. A pergunta de Vinícius só confirmou um aspecto que aparece com frequência na literatura sobre os presbiterianos, como também se evidenciava desde as minhas primeiras observações em campo, a importância da Bíblia como fundamento para a construção da visão de mundo presbiteriana, em suas práticas rotineiras de vida e de devoção.

Como citado no tópico anterior, o retorno aos textos bíblicos e a busca pelo conhecimento teológico mais aprofundado foram alguns dos pontos centrais da Reforma do século dezesseis. O lema *Sola Scriptura* postula que a autoridade da Escritura Sagrada está acima da autoridade da Igreja e da tradição. A Bíblia é a autoridade última e decisiva para a vida cristã. Considerada como o meio utilizado por Deus para trazer aos homens sua revelação e seus desígnios para a salvação, que não poderia ser conhecida unicamente por meio das obras da criação. Na perspectiva reformada não há dúvidas de que a natureza, como um todo, é uma manifestação da ação de Deus na criação da vida e de tudo que existe, mas ela não seria suficiente para dar a humanidade o conhecimento dos propósitos divinos para as suas vidas.

Confirmando tais crenças, um dos principais símbolos de fé adotados pela Igreja Presbiteriana do Brasil, a Confissão de Fé de Westminster, redigida na primeira metade do século XVI, dedica seu capítulo inicial a importância que as “*Escrituras Sagradas*” devem ter para os cristãos reformados. No primeiro parágrafo da Confissão de Fé está estabelecido que:

Ainda que a luz da natureza e as obras da criação e da providência manifestam de tal modo a bondade, a sabedoria e o poder de Deus, que os homens ficam inescusáveis; todavia não são suficientes para dar aquele conhecimento de Deus e de sua vontade, necessário à salvação. Por isso foi o Senhor servido, em diversos tempos e diferentes modos, revelar-se e declarar à sua Igreja aquela sua vontade; e depois, para melhor preservação e propagação da verdade, para o mais seguro estabelecimento e conforto da Igreja contra a corrupção da carne, e a malícia de Satanás e do mundo, foi igualmente servido fazê-la escrever toda; isto torna a Escritura Sagrada indispensável, tendo agora cessado aqueles antigos modos de Deus revelar a sua vontade ao seu povo (Confissão de Fé de Westminster, 2009, p.1786)

Desta forma, a perspectiva reformada toma a Bíblia enquanto única regra de fé e de prática, o que significa dizer que só através das Escrituras é possível chegar ao conhecimento da verdade a respeito de Deus e de sua vontade para os seres humanos.

Entre os membros da IPCC a leitura dos textos bíblicos é estimulada enquanto uma prática diária que deve ser apreendida desde a infância e deve ser mantida ao longo de toda a vida do indivíduo. A manutenção desta disciplina para o estudo teológico é um dos traços, na perspectiva do grupo pesquisado, fundamental na identificação do verdadeiro cristão. Muitos

deles afirmaram possuir mais de uma versão da Bíblia – com diferentes traduções – e praticamente todos mantinham uma versão digitalizada em seus smartphones. Segundo Gustavo (24 anos), um dos rapazes do grupo: *“É sempre bom ter a palavra de Deus por perto”*. Em um dos encontros do PG, quando dois novos membros estavam sendo recebidos, o líder do grupo em sua pregação inicial - parafraseando um dos pastores da comunidade -, afirmou que *“aquele que não encontra na Bíblia a certeza e o consolo para o seu coração, não tem verdadeiramente cristo como bússola de sua vida”* (Cláudio, 26 anos).

3.2.1 Ser tocado pela palavra que transforma

Com isso, como temos destacado, um elemento fundamental da trajetória de fé do presbiteriano é o sólido conhecimento e absorção dos ensinamentos contidos nas Escrituras. Os jovens do PG, atribuem aos ensinamentos bíblicos uma capacidade invariavelmente transformadora, o que os tornam fundamentais, não apenas como norteadores para as práticas do indivíduo, mas como um instrumento para o cumprimento de sua missão evangelizadora. Essa posição é reforçada pela comunidade e a fala do pastor titular da Igreja durante um sermão dominical evidencia essa posição.

“Prefiro um irmão que mantém vivos os ensinamentos de Deus no seu dia a dia, que tem eles no seu coração, e usa sua vida para transformar a vida daqueles que vivem ao seu redor, do aquele que sabe citar literalmente um versículo da Bíblia, mas não o vive por meio dela”. (Trecho do sermão de um dos pastores titulares da IPCC durante um culto dominical em setembro de 2015).

A partir do trecho transcrito acima, podemos observar o reforço no caráter transformador da palavra. No entanto, é fundamental a junção entre o conhecimento das Escrituras e prática de vida nela fundamentada. A palavra como um vetor de transformação é um fenômeno que também pode ser observado no depoimento de Gabriel, um dos membros do pequeno grupo:

“O pessoal lá da minha casa já foi cristão, da Batista, depois deixou de ser. Daí eu não tinha muito essa ligação com Cristo antes de vir pra cá. Vivia por aí, sem muita preocupação, fazendo o que queria. Andava de skate com uma galera, aprontava algumas e não tava nem aí. Daí um dia aqui na praia, tava lá andando de skate, e chegou a galera do Surfistas de Cristo, daqui da igreja. Reuniram uma galera que tava por lá, passaram um filme e começaram a pregar. Mas assim, numa boa. Só que assim, eu comecei a prestar a atenção no que eles tavam dizendo e aquilo começou a mexer comigo. Eu comecei a refletir sobre algumas coisas que eu fazia, o que eu queria pra minha vida, até algumas coisas de como eu me relacionava em casa. Na hora comecei a me sentir um pouco mal com algumas coisas, mas me interessei pra saber mais, tá ligado? Daí eles

fizeram o convite pra vir pro encontro da sexta, e eu vim. Aí foi desenrolando. Fui gostando cada vez mais. Quanto mais eu aprendia, mais eu lia e me interessava. Nisso eu fui revendo quem eu era, o que Cristo queria pra mim, e fui me tornando uma pessoa melhor. Tô aí até hoje, aprendendo e estudando, me aperfeiçoando. O massa é quando você percebe que Cristo tomou conta da sua vida e tá usando você como instrumento dele pra mudar a vida de outras pessoas. Hoje, sempre que eu tenho a oportunidade eu levo a palavra de Deus pra quem não é cristão. Chego e tento mostrar que tô levando pra ela algo que é muito poderoso, pra aqueles que sabem ouvir. É legal ver quando eu prego o evangelho pra alguém e vejo que as palavras que eu disse tocaram o coração da pessoa e vão mudar a vida dela.” (Gabriel, 19 anos)

No depoimento de Gabriel é possível notar que para ele, e essa é uma visão compartilhada com os demais membros, o conhecimento e o ensino dos ensinamentos bíblicos é, para o verdadeiro cristão – aquele escolhido e salvo por Deus -, invariavelmente transformador. Em outro momento, Gabriel afirma que:

Nesse dia mesmo, dos Surfistas de Cristo. Eles pregararam Mateus cinco, o sermão da montanha. Quando um dos caras leu o capítulo cinco que Jesus começa dizendo “Bem-aventurados os pobres de espírito” e continua até que ele diz que a gente é sal e luz do mundo, mas do que adianta se o sal perder o sabor. Isso mexeu mesmo comigo. Sei lá, parecia que ele tava falando comigo, me chamando. E eu vim. (Gabriel, 19 anos)

Sobre essa capacidade de ação da palavra, acredito que seja possível estabelecer um paralelo entre a classificação dos atos da fala proposta pelo filósofo John Austin (1990), e essa percepção da capacidade transformadora atribuída a palavra pelos relatos aqui demonstrados. Austin (1990), partindo do pressuposto de que em determinadas ocasiões “dizer algo é fazer algo”, está preocupado em analisar a(s) realidade(s) em que a linguagem é empregada, e das ações que ela possibilita realizar. Uma distinção importante para o desenvolvimento de sua teoria dos atos da fala é a separação entre as declarações “performativas” e “constatativas”. As expressões constatativas seriam aquelas utilizadas para descrever ou afirmar algo ou algum evento, tendo a sua verificabilidade testada através da qualificação de verdadeiro ou falso.

Por outro lado, as expressões performativas – as quais Austin (1990) dedica maior atenção -, ocorrem quando é dito algo que se transforma em ação através das diversas utilizações da palavra. Segundo o autor, o que diferencia a sentença performativa é o fato de que esta “indica que ao se emitir o proferimento está-se realizando uma ação, não sendo, conseqüentemente, considerado um mero equivalente de dizer algo” (AUSTIN,1990, p.25). No entanto, para serem performativas, essas expressões precisam cumprir determinadas condições relacionadas ao contexto, em que todas os indivíduos envolvidos conheçam todos os

procedimentos, que as palavras específicas sejam e que todas as pessoas estejam envolvidas com os possíveis comprometimentos de ações futuras. Para ele, o cumprimento, ou não, destas condições implicaria em atos performativos “felizes” – efetivos - ou “infelizes” - ineficientes.

A partir desta diferenciação Austin (1990) estabelece a sua distinção dos atos da fala em: locucionários, ilocucionários e perlocucionários. Os atos locucionários, mais próximos as expressões constatativas, correspondem ao ato de pronunciar algo, simplesmente. Já os ilocucionários performativos, que podem ser realizados por ações não verbais, precisa estar relacionado a manifestação das intenções do locutor, associando tal intenção ao significado do que foi expresso. Por último, os atos perlocucionários correspondem aos efeitos causados no ouvinte – seus sentimentos, pensamentos e nas suas ações -, tendo ou não intencionalidade ou referência com o ato ilocucionário. Ele ainda ressalta a necessidade de condições ideais para a efetividade da ação, particularmente quanto à disposição para comprometimentos futuros.

No entanto, é fundamental destacar uma diferença clara entre a argumentação de Austin (1990) e a realidade aqui pesquisada. Enquanto esse autor está preocupado com a capacidade de ação da fala – dita verbalizada -, para os jovens do PG a capacidade de ação/transformação da palavra repousa fundamentalmente na escrita, na Bíblia, mesmo quando verbalizada em uma pregação, ou em qualquer outra situação.

3.2.2 A palavra que comunica e empodera

O profundo conhecimento das Escrituras, além de produzir mudanças, confere autoridade àqueles que a possuem, que passam a ser entendidos como sábios e maduros. Assim, os jovens do PG, atribuem essas características de modo mais completo aos que ocupam as funções de presbíteros, diáconos e pastores, que são entendidos como os mais capacitados para guiar a comunidade. No entanto, como já apresentado, o reconhecimento da autoridade religiosa também está associado a capacidade testemunhal que estes indivíduos devem demonstrar possuir do poder transformador das verdades contidas nas Escrituras em suas vidas. Sem a companhia do testemunho das recompensas trazidas pela obediência aos princípios bíblicos, apenas o conhecimento teórico-teológico de seus textos, é entendido como um sinal da falta de comunhão com Cristo.

Desta forma, a junção entre compreensão bíblica e a prática de vida manifesta no testemunho, solidamente ancorado nos parâmetros bíblicos, é entendida como a manifestação da autoridade religiosa que empodera o indivíduo. Em agosto de 2015 a IPB comemorou os seus 156 anos de chegada ao Brasil, junto com Ashbel Simonton, e o *slogan* utilizado na

campanha empreendida entre as comunidades presbiterianas de todo o país era “Ser uma igreja testemunhal”. Este *slogan* serviu como tema para duas pregações de cultos dominicais na IPCC e também foi tema de uma reunião do “PG dos Rochedos”. Nestas ocasiões, foi explorada a ideia de que é através da junção da sólida compreensão das Escrituras e da sua vivência diária, que o cristão adquire a autoridade para exercer sua função principal neste mundo, que é evangelizar.

Na reunião dedicada a discutir este assunto, o líder do grupo lançou um desafio aos demais. Todos deveriam “meditar na palavra” durante toda a semana e, na reunião seguinte, compartilhar com os demais, pelo menos um, de seus “pecados de estimação²⁸”. Esse seria o primeiro passo para livrar-se desta prática e, posteriormente, testemunhar suas libertações.

Vale destacar que a autoridade atribuída ao testemunho não suplanta, em nenhuma situação, a autoridade das Escrituras. Como destacado por Keane (1997), o modelo de discurso ritual também se baseia numa concepção previa coletiva de que aquele que profere o discurso, o orador, não é necessariamente o autor do discurso, mas sim um canal de transmissão da ação divina. A Bíblia não é entendida meramente como uma produção humana, cuja autoridade dependa de suas decisões. A autoridade bíblica, para a tradição reformada e cristã em geral, repousa única e inteiramente no fato dela ser produto da inspiração concedida por Deus, e não do testemunho de homens ou da Igreja, ainda que estes testemunhos sejam valorizados. As Escrituras são entendidas, como já mencionado, o instrumento final, e mais poderoso, da revelação de Deus para a salvação dos homens.

Desta forma, o ato cultural, enquanto uma prática, é um ato de comunicação que se apoia num reconhecimento coletivo de suas intencionalidades motivadoras e das finalidades pretendidas com a sua execução, tendo, como elemento central, o contato com o divino. Além disso, a interpretação dessa intencionalidade repousa na ideia de que a mensagem – na forma de um ensinamento ou conhecimento - que deve ser transmitida, propagada por meio do orador, pelo Espírito Santo e direcionada aos crentes. Neste sentido, o contato com o divino é, também, uma forma de conhecimento (ver BLANES, 2007). Com isso, a interpretação, inerente ao processo de leitura e disseminação do conteúdo bíblico, assume também uma função prática

²⁸ Um princípio estruturador do cristianismo é que o único homem, que já existiu, totalmente livre do pecado foi Jesus Cristo. Todos os demais - inclusive os cristãos – permanecem na condição de pecadores até que seus pecados sejam julgados e expiados. A ideia de um “pecado de estimação” ressalta a dificuldade, que todos têm, de se livrar de certas práticas pecaminosas.

aprendizagem e, simultaneamente, de ensinamento, o que acaba reforçando a ideia de que a autoridade é mantida por aqueles que a conhecem.

Apesar da fidelidade aos preceitos bíblicos ser uma condição fundamental na vida do cristão reformado, a postura estritamente legalista é descartada, especialmente entre os jovens.

“É porque não se deve fazer uma leitura imediatista da Bíblia. Essa questão da tatuagem mesmo, pra gente não tem o menor problema. Mas ainda tem gente, e igrejas mesmo, que implicam porque lá em Levítico, por exemplo, diz que Deus proibiu o povo de marcar o próprio corpo. Aí pronto, pega a tatuagem e diz que é pecado, que não pode e pronto. Só que não para pra analisar que essa era uma norma pra diferenciar o povo hebreu dos outros povos daquela região, que nos rituais pagãos se pintavam e tatuavam, sei lá. Era uma forma de devoção aos deuses deles. Tá ligado? Mas hoje isso não faz mais sentido.” (Carlos, 22 anos)

Para eles, a interpretação das Escrituras deve obedecer o princípio fundamental, estabelecido a partir da Reforma, de que a “Escritura interpreta a Escritura”. Este princípio atesta que as passagens da Escritura se explicam umas às outras, fazendo com que a compreensão das passagens mais claras auxilie na compreensão daquelas mais complexas. Além disso, eles entendem que o fato de que passagens bíblicas produzidas em locais, momentos, com atores e autores diferentes ajudam a compreender umas às outras, reforça o entendimento de que o mais importante é a compreensão dos ensinamentos, e não necessariamente das aplicações descritas na Bíblia, já que esses devem ser aplicados a contextos e épocas diferenciadas.

Têm várias passagens no Antigo Testamento em que Deus manda o povo de Israel, nas batalhas com os outros povos da região, matar todo mundo, homem, mulher criança. Mas isso porque eles eram adoradores de outros deuses e Deus ali queria mostrar pro povo hebreu o que ele queria deles. Claro que depois, com Cristo as revelações se completam. Mas pra gente, hoje, não faz o menor sentido achar que Deus quer que a gente saia matando todo mundo que não é cristão. Nessas passagens, como no caso dos midianitas, Deus tava querendo ensinar que só pode existir salvação através dele. (Leonardo, 19 anos)

Mesmo buscando a compreensão literal dos textos sagrados, muitas vezes através de textos e comentários teológicos baseados em métodos exegéticos históricos de interpretação, a compreensão literalista da Bíblia nada tem a ver com a atitude do grupo presbiteriano aqui analisado e, pensando a formação dos jovens, as atividades e grupos de socialização estabelecidos dentro da comunidade, como o próprio PG, são formas de promover a internalização de uma disciplina somada a um modelo de postura crítica no estudo bíblico.

Entre eles predomina a ideia de que a sua condição, enquanto jovens, é de ignorância, apesar dos esforços em busca da disciplina nos estudos, especialmente em relação aos mais velhos que, além de deterem um maior conhecimento das Escrituras, possuem, na visão deles,

a maturidade e a sabedoria para a transmutação destes preceitos em práticas de vida. De certa forma, a visão deles parece corroborar com a análise de Paul Singer (2004), que pensa a condição do jovem, em nossa sociedade, como uma fase de submissão a autoridade geracional. Ele destaca que:

A juventude, pois, parece condenada à submissão ou ao desespero. Submissão não apenas aos pais e avós, aos patrões e governantes, mas também ao mundo deles. Neste mundo, ensina-se nas escolas e nas igrejas (com raras e honrosas exceções) que é natural que os jovens obedeçam aos mais velhos, não só porque estes têm poder, mas porque têm experiência, sabedoria, ao passo que aqueles são impetuosos, impacientes, inexperientes e, coitados, muito ignorantes. Os jovens tendem a acreditar que, devendo construir um novo mundo, eles serão capazes de fazer melhor, mais justo e mais livre do que o mundo em que vieram a luz. (SINGER, 2004, p. 29)

Um dos aspectos que mais contribuiu para a minha inserção no campo foi ter adotado a prática da leitura bíblica sistemática. Já num primeiro momento ficou clara a necessidade da apreensão de algum conhecimento do conteúdo das Escrituras. Sem tal compreensão não seria possível estabelecer uma série de diálogos com rapazes e compreender as referências que eles fazem ao construir suas ações e testemunhos sobre elas. Além disso, mesmo que a minha participação no pequeno grupo não tenha sido condicionada à conversão, a dinâmica da observação participante gera no antropólogo e nos membros do grupo estudado a necessidade de que o primeiro adote a dinâmica das práticas do nativo enquanto ali permanecer. Não possuir nenhuma compreensão da Bíblia, a qual referências e citações são feitas a todo o tempo pelos membros do PG, era como não conhecer o vocabulário nativo.

A partir da terceira semana de participação nos encontros, tomei decisão de iniciar minhas leituras diárias e, para isso, utilizar uma Bíblia de estudos, o que foi claramente bem recebido pelo grupo. A sugestão imediata foi pela utilização da Bíblia de Estudos de Genebra²⁹, que era a edição utilizada por quase todos os membros. Desde então, tornaram-se comuns as recomendações de esquemas de leitura e, principalmente, obras de comentadores que auxiliariam na compreensão dos textos bíblicos.

Desde que passei a tentar seguir uma rotina de leituras bíblicas semelhantes a deles, a forma como passei a ser tratado e recebido pelos rapazes mudou. Se num primeiro momento,

²⁹ A Bíblia de Estudos de Genebra é uma edição publicada pela editora Mundo Cristão e pela Sociedade Bíblica do Brasil, que utiliza a tradução de João Ferreira Almeida somada a comentários, mapas, tabelas e outros recursos, buscando seguir o mesmo modelo utilizado na publicação da Bíblia de Genebra. Esta, por sua vez, foi publicada originalmente em 1560, é o produto do trabalho de eruditos protestantes ingleses exilados em Genebra, na Suíça. Considerada a primeira Bíblia de estudos, foi a principal Bíblia protestante do século 16.

quando me abordavam, eles praticamente só tocavam em assuntos relacionados à pesquisa, após o início das minhas leituras, passaram a discutir questões mais teológicas, e se tornaram rotineiros os questionamentos sobre o andamento das minhas leituras.

Se para mim, tentar vivenciar uma dinâmica semelhante à deles era uma estratégia metodológica de compreensão daquela realidade, acredito que alguns deles interpretavam – mesmo sabendo da minha motivação inicial – esse meu esforço como um sinal de aproximação com os princípios morais e de vida do grupo em questão. Em uma conversa informal, um dos rapazes me disse que *“Deus tem muitas formas de agir na vida da pessoa. Quem sabe essa tua pesquisa não foi uma forma dele te aproximar da gente”*. Acredito que o comentário feito por Emerson reforça essa percepção, e aponta para o fato de que a busca pelo conhecimento – primeiramente o conhecimento da doutrina cristã e, a partir de então, uma compreensão mais generalizante do mundo – é um traço marcante da jornada de vida presbiteriana

3.2.3 A palavra cantada

Já foi visto que a música, representada pelos louvores, é um elemento fundamental na constituição da experiência religiosa dos jovens aqui pesquisados. No contexto observado, a busca pela construção de significados e compartilhamento da experiência através da música é um recurso bastante utilizado e incentivado, especialmente entre os jovens. Quase todos os rapazes do PG afirmaram possuir conhecimentos técnicos musicais. Seis deles integraram também o Ministério da Música, alguns permanentes e outros com contribuições esporádicas. Em quase todas as reuniões do grupo, a manutenção da estrutura litúrgica da comunidade foi repetida – o louvor seguido da palavra – com a adição das demais etapas como os pedidos e agradecimentos individuais e a divisão em duplas, ou trios, de orações personalizadas – descritas anteriormente –, características das reuniões do grupo. A proximidade com a música, nesse caso a música evangélica, é algo amplamente compartilhado pelos rapazes, ao ponto de alguns apresentarem, aos demais, suas composições durante as reuniões do grupo, o que é muito bem aceito e estimulado.

Autores como Aquino (2001), Cunha (2004) e Mendonça (2009), têm demonstrado que a música, para as pesquisas acerca dos fenômenos religiosos, é um objeto de análise bastante significativo, não apenas em seu papel litúrgico na construção da experiência ritual cültica, mas também instrumento de mudanças internas de comportamentos e sensibilidades. Como já destacado, no desenvolvimento do culto protestante histórico no Brasil, a música exercia a função de auxílio pedagógico à mensagem que deveria ser ensinada fundamentalmente na

prédica. Vale destacar que, apesar do modelo cúlrico protestante inicialmente adotado no Brasil ter fortes relações com o modelo adotado nos reavivamentos norte-americanos, este não incorporava, o emocionalismo como uma de suas características. O culto protestante histórico firmou-se no princípio pedagógico e racional, e a vertente presbiteriana foi uma das mais fiéis a estes princípios. Com isso, dado o seu esvaziamento litúrgico, apenas dois agentes específicos assumiram as funções essenciais para a realização dos cultos: o orador e o músico. (MENDONÇA, 2004)

Segundo Hahn (1989), em um primeiro momento, dada a ausência de pastores para o desempenho destas atividades, estas eram relegadas aos membros leigos que possuíam algum grau de conhecimento para a sua realização. Contudo com a expansão e consolidação do trabalho, somado ao crescimento no número de pastores, os leigos foram sendo substituídos destas funções. No entanto, com o passar do tempo, foi incorporado um aparato musical mais técnico e especializado nas igrejas protestantes, o que dificultou a atuação dos pastores nessa área. Neste contexto, os leigos que possuíam alguma aptidão ou “vocação musical”, exerciam tais funções, enquanto o pastor era o responsável absoluto pela prédica. Esse processo, de acordo com Barros (1988) não promoveu uma mudança na estrutura cúlrica, já que se manteve a subordinação da música à prédica, refletida na tutela das funções desempenhadas pelos leigos por parte do pastor-teólogo.

Entre as décadas de 1950 e 1960, ganhou força a implementação dos chamados “corinhos” e dos “cânticos”, especialmente por organizações paraecleciásticas norte-americanas que, sob a influência de movimentos progressistas como o *Jesus Movement*³⁰, defendiam um maior ecletismo na devoção cristã. Estes novos grupos estabeleceram tensões com os padrões doutrinários e cúlricos utilizados, até então, pelas denominações históricas – marcadas por seu forte anti-ecumenismo – e que, no tocante a utilização da música como instrumento cúlrico, adotavam os mesmos hinários utilizados na Europa e Estados Unidos. A aceitação dos “corinhos” nas reuniões e encontros dos jovens, apesar de certa resistência, foi boa, enquanto utilizados para atividades secundárias, sem interferência na estrutura cúlrica (CUNHA, 2007).

Nas décadas seguintes, o surgimento de novas denominações produziria mudanças que afetariam todo o cenário protestante. Novas denominações neopentecostais, como, por exemplo, a Igreja Renascer em Cristo, viriam a impulsionar mudanças na utilização da música,

³⁰ Foi um movimento de avivamento focado nos adolescentes e jovens influenciados pela "contracultura" norte-americana, surgido, nos Estados Unidos, no final dos anos 1960.

já que passaram a adotar, em sua estrutura de sua liturgia, uma maior importância da música gospel em relação a pregação (CUNHA,2004).

Esse processo também foi marcado pela incorporação de diversos gêneros musicais presentes no cenário musical secular como o forró, pagode, funk e rap ³¹(PINHEIRO, 2007). Ao tratar da pluralidade de estilos da produção fonográfica evangélica no Brasil, Cunha (2004) ressalta que essa abertura para uma maior diversificação de estilos musicais no segmento *gospel* foi mais do que uma estratégia de disputa por fiéis em um mercado religioso. Para ela, tal processo é resultado de uma mudança de abordagem promovidas pelas denominações pentecostais e neopentecostais de quebra do isolacionismo em relação aos elementos da cultura popular, empreendido durante décadas por muitas denominações históricas, e que passa a atribuir maior valor às identidades musicais locais, normalmente compostas por gêneros anteriormente classificados como impuros e apologeticos à sexualidade e criminalidade.

Para Jungblut (2007), os limites que, tradicionalmente, separavam os modelos culturais religioso/cristão e secular passam, na contemporaneidade, por um processo de equiparação da dualidade sagrado/secular, de uma “sacralização do profano”. Nesse processo, a música *gospel* passa a representar, na perspectiva dos jovens até então insatisfeitos com as condutas de comportamento que primavam o afastamento dos valores “profanos”, uma interação com o mundo secular (GULART, 2008).

A incorporação de gêneros seculares no cenário da música gospel aponta para tal aproximação com a dimensão secular, não apenas no que diz respeito ao estilo, mas também na utilização das técnicas de produção e dos mecanismos de divulgação (CAMPOS, 1997). No entanto, esta aproximação não representa uma fusão de valores, tendo em vista que a atual produção fonográfica gospel, apesar de plural em sua forma, não se distanciam de determinadas características das denominações protestantes como o apelo a conversão. (MENDONÇA, 2009).

Diante deste contexto de expansão de um cenário musical *gospel* que, em sua proposta transdenominacional tem incorporado elementos da cultura popular em sua nova proposta de diálogo com as camadas leigas do protestantismo, especialmente entre faixas mais jovens, mudanças na estrutura das denominações históricas, entre elas a IPB, podem ser observadas.

³¹ Algumas décadas antes, o grupo Vencedores por Cristo foi pioneiro na composição de músicas cristãs que tinham como ritmo o rock, a bossa nova, entre outros ritmos e pela utilização de instrumentos populares violão, baixo elétrico, guitarra e bateria. Fundada em 1968 pelo pastor Jaime Kemp, o grupo utiliza a música como meio de divulgação das mensagens da Bíblia e, no início, foi formado através da seleção de jovens de diversas denominações protestantes, que recebiam um treinamento específico para evangelização.

Um fato interessante, e que ilustra bem esse processo, observado durante a pesquisa de campo entre os jovens na IPCC foi a percepção de que dentre as músicas e grupos musicais mais ouvidos pelos jovens da Igreja, figuravam bandas e canções de outras denominações. Entre os grupos musicais mais ouvidos por eles, a dupla de *indie folk gospel*, Os Arrais, formada pela dupla de irmãos - e pastores da Igreja Adventista do Sétimo Dia - Tiago Arrais e André Arrais é um dos mais citados nas conversas. Já entre as músicas, a mais cantada – tanto nos encontros do PG, como também nos cultos dos adolescentes e nos demais encontros da juventude da igreja – era a música “Quebrantado” do grupo musical do Ministério Vaneyard³². Abaixo, segue a letra da música:

Eu olho para cruz
E para cruz eu vou
Do seu sofrer participar
Da sua obra vou cantar

Meu salvador
Na cruz mostrou
O amor do pai
O justo Deus

Pela cruz, me chamou
Gentilmente me atraiu e eu
Sem palavras me aproximo
Quebrantado por seu amor

Imerecida vida
De graça recebi
Por sua cruz
Da morte me livrou

Trouxe-me a vida
Eu estava condenado
Mas agora pela cruz
Eu fui reconciliado

Impressionante é o seu amor
Me redimiou e me mostrou
O quanto é fiel

Fonte: Vaneyard Music / Letra original de Jeremy Riddle

³² Fundada por Kenn Gullikson em Los Angeles, nos Estados Unidos, em 1974, a Igreja Vaneyard tem suas raízes no *Jesus Movement* das décadas de 1960 e 1970. Iniciando como um grupo caseiro de estudo bíblico, a comunidade Vaneyard teve um rápido crescimento, até formar sua primeira igreja na região de Beverly Hills. Segundo o site institucional da Vaneyard Brasil a “Vineyard não é uma denominação, mas uma associação de igrejas, que cultivam os mesmos valores e princípios, sem abrir mão de sua individualidade. É um movimento crescente de igrejas que busca combinar o melhor dos Evangélicos Tradicionais - ensino da Palavra de Deus - com o melhor dos Carismáticos e Pentecostais - manifestação do Espírito Santo”.

Ainda sublinhando estas mudanças recentes, Joezer Mendonça (2009), destaca que dentro da própria IPB é possível observar o surgimento de um conflito de poderes entre a figura do pastor – detentor da prédica – e do dirigente do louvor. Para Alderi Matos (2004), historiador do Centro de Pós-Graduação Andrew Jumper³³, em muitas comunidades protestantes, é possível observar que os dirigentes dos louvores têm assumido o controle de uma parcela cada vez maior do culto. Esse processo estaria somado a uma maior aceitação tácita de muitos pastores, numa suposta estratégia de manutenção e, atração de novos membros, especialmente jovens, abandonando uma postura mais restritiva e, muitas vezes, motivadora de conflitos com essa parcela dos fiéis.

No caso do grupo aqui pesquisado, observamos que a percepção dos jovens quanto a uma mudança da autoridade da prédica em relação à música não se configura da mesma forma como em outros casos citados na literatura. Apesar dos louvores ocuparem cerca de 30% do tempo dos cultos realizados na IPCC e o responsável pelo Ministério Música - no caso um dos presbíteros da igreja -, ser uma das figuras mais conhecidas da comunidade, na fala dos jovens do PG não é atribuída a ele uma autoridade teológica diferente dos demais presbíteros locais. Sobre a função deste presbítero e o papel desempenhado pelo Ministério por ele conduzido, todos os membros do PG interpelados sobre essa questão responderam que o papel dele e dos demais membros do Ministério, ao conduzirem os louvores, era de preparar a igreja para receber a mensagem que seria proferida naquele culto. A música, então, é vista como um instrumento de evangelização. De acordo com o líder do PG:

“O louvor é uma forma importante da igreja se comunicar, naquele momento toda junta, reunida, com Deus. É um momento de comunhão inicial com Deus. Até porque, como a parte dos louvores fica logo no começo do culto, antes da palavra do pastor, ele serve pra deixar a igreja toda na mesma sintonia. Vai que a pessoa se atrasou, chegou correndo, se estressou no trânsito, sei lá. Além disso, o louvor cantado varia porque tá sempre conectado com a palavra que vai ser usada na mensagem daquele dia. Alguns são salmos musicados, outros são de autoria de membros aqui da igreja. O Hinário ainda é o mais importante nesse sentido, mas são aceitas composições locais. Por isso que as vezes tem alguns que são mais parados e outros que são mais animados, numa batida mais moderna, tipo mais pro rock, pop. Tem uma que foi até um rapaz daqui que compôs, que é mais pro estilo do reggae. Mas se tu observar, todas eles estão conectados com a mensagem da bíblia, é sempre isso. O que importa mesmo é a mensagem, o ritmo, menos. Nunca vai ser sobre algo solto. É

³³ Fundado em 1992, na cidade de São Paulo, o Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper (CPAJ) é uma instituição privada, vinculada a Universidade Presbiteriana Mackenzie e a Igreja Presbiteriana do Brasil. Como destacado na página oficial da instituição na internet, seu objetivo é “capacitar professores para seminários, institutos bíblicos e outras instituições de ensino teológico, bem como preparar outros docentes e profissionais para atuarem alicerçados numa cosmovisão reformada em suas respectivas vocações”.

sempre baseado num ensinamento bíblico. No culto, também o louvor não é mais importante do que a mensagem. A mensagem é a parte mais importante do culto. A música é um suporte da pregação do dia.” (Vinicius, 25 anos)

Este relato ilustra bem uma posição unânime entre os rapazes do PG e, a partir dele é possível afirmar que, ao menos na percepção dos jovens da IPCC, não existe um conflito de autoridade entre a pregação e música cültica. O modelo histórico da pregação auxiliada pela música ainda demonstra ser estruturante na construção litúrgica deste grupo. Também, na fala deste membro do PG podemos identificar um elemento bastante significativo, a utilização coordenada da música de louvor como suporte para a construção de significado da mensagem da pregação.

A literatura proveniente da etnomusicologia também oferece importantes subsídios para a análise deste aspecto. Tanto Rafael Menezes Bastos (2007) quanto Anthony Seeger (2013), chamam a atenção para a importância da ideia de “estrutura sequencial” na construção e utilização de unidades musicais em experiências rituais. A partir de suas pesquisas entre sociedades indígenas na América do Sul, Bastos (2007) destaca que a sequencialidade musical – para estes grupos – aparece como um princípio de organização ritual. Nesse sentido, tais “estruturas” são entendidas como um esquema de composição de sequências de cânticos e canções – unidades de processamento - que comandam processos de repetição e diferenciação (BASTOS, 2007). Seeger (2013), ao destacar a importância da sequencialidade em diferentes contextos culturais - além dos povos indígenas sul-americanos -, demonstra como a junção de peças individuais são utilizadas na construção de diferentes performances. Também para ele, a participação dos membros de um grupo, bem como o compartilhamento – em diferentes graus - de ideias e sentimentos depende, em muitos momentos, da eficácia das sequências e não apenas das unidades musicais. Nesse sentido, pode-se pensar que a sequência aqui formada, alterando entre a palavra cantada e a palavra falada, exerce a função de preparação, emocional e cognitiva, para o ritual.

Apesar de sua função central ser pedagógica, não foram raros os depoimentos acerca de emoções e sentimentos gerados em alguns por meio de louvores. Em algumas situações, especialmente nos cultos dominicais, foi possível perceber, durante os louvores, alguns – poucos, na verdade, quando comparados ao número total de presentes - membros da comunidade visivelmente emocionados, chorando ou com os braços estendidos para o alto, num comportamento análogo ao observado em comunidades pentecostais, onde a exteriorização das emoções é uma característica mais evidente (ALBANO, 2011).

Ao serem questionados – em uma conversa informal, antes de uma reunião - sobre estas ocorrências, alguns membros relataram que, apesar da emotividade não ser uma característica cültica presbiteriana, eles não enxergavam tais atitudes como negativas. *“Talvez estejam passando por algum sofrimento e ali, louvando, se sentindo mais próxima de Deus, a pessoa demonstrou sua fragilidade. Aquele louvor pode ter tocado o coração dela num momento de aflição e ela não segurou aquela emoção, que foi sincera”*, foi a resposta dada por Davi (21 anos), e que foi aceita pelos demais, sem contestações.

A questão da sinceridade na manifestação de sentimentos, a partir da experiência musical do louvor, aparece em outro relato: *“Quando minha mãe descobriu que tava com câncer de mama, eu fiquei muito mal. Já vim pro culto meio abalado. Aí o primeiro louvor foi ‘Grandioso És Tu’, pô, não segurei. Deu aquela força, foi massa”* (Gabriel, 19 anos). Outros rapazes também relataram que, em determinadas situações durante o louvor, também já experienciaram emoções “incontroláveis”, atribuídas a momentos de fragilidade pessoal, exteriorizadas durante estas ocasiões. Ao longo da conversa que tive com eles sobre estas questões, a maioria dos rapazes presentes alegou não interpretar como negativas estas demonstrações de estados emocionais. Mais do que isso, alguns afirmaram que em ocasiões como estas, entendiam as demonstrações emotivas como sinais de que a mensagem contida nos louvores havia de fato “tocado o coração” daquelas pessoas.

Neste sentido, acredito que a análise de Webb Keane sobre a linguagem protestante, a partir de em noções de sinceridade, esclarece algumas questões aqui levantadas. Como destacado por Keane (2002) a sinceridade, no contexto protestante, atua como uma regra moral que estabelece que os indivíduos expressem sempre de forma honesta os seus pensamentos e sentimentos. Essa exigência moral estaria relacionada a um certo grau de indiferença no que concerne às características materiais e sociais da linguagem. Desta forma, Keane (2008) destaca que os protestantes direcionam a sua atenção nos aspectos imateriais da linguagem fazendo com que os aspectos materiais e sociais que compõem o processo sejam vistos como auxiliares da comunicação entre os indivíduos. Com isso, este modelo se baseia na premissa de que as pessoas, de forma sincera, devem se esforçar para comunicar, com a maior precisão possível, seus sentimentos e opiniões. Assim, ao invés de determinados pelas convenções sociais – materiais -, os significados das falas dos indivíduos estariam sujeitos as suas intenções. No entanto, segundo Keane (2008) é sempre considerado o risco do insucesso em alcançar o objetivo da fala sincera. Desta forma, a linguagem protestante tende a facilitar a fuga das convenções dos mundos material e social, com o objetivo de promover a verdadeira natureza do cristão, através da fala sincera. Assim, a música de louvor está inserida no que Keane (2002)

chama de “economias de representação”, na medida em que são o produto da articulação entre objetos, relações, pessoas, valores e significados.

É possível afirmar que, no caso da IPCC, houve uma mudança – maior flexibilização – nos padrões referentes aos cânticos de louvor, com o intuito de atender a demandas que afligiam todo o cenário evangélico nacional. Em busca de um maior diálogo com as camadas mais jovens da comunidade, a liderança da igreja também possibilitou a inserção das contribuições leigas em sua estrutura litúrgica. Assim, a música devidamente enquadrada nos limites doutrinários da igreja, é também utilizada – além de função ritual - como um instrumento na estratégia proselitista da comunidade.

Diante do exposto, o que se evidencia é que na visão dos rapazes do PG – fortemente vinculada a percepção da comunidade em geral -, a música exerce fundamentalmente o papel de instrumento cúltico, destinado ao louvor, com a função de auxiliar a prédica. Sua utilização, é racionalmente coordenada para a produção de sentido da experiência ritual, reforçando o seu papel pedagógico, no sentido institucionalmente estabelecido pela doutrina praticada pelo grupo. Ela é também determinante na maneira como os jovens da comunidade entendem a sua função evangelizadora, sendo um importante instrumento de propagação dos ensinamentos bíblicos. Por outro lado, o apelo as emoções proporcionadas pela experiência musical não assume o mesmo caráter negativo de outrora. Para eles, mais do que um sinal de fraqueza dogmática, a exteriorização emotiva pode assumir o papel de sinal visível da assimilação a mensagem transmitida. O momento do louvor é talvez o único momento cúltico em que a exteriorização das emoções é aceita, demonstrando a idealização de tempos e espaços rituais diferenciados.

3.3 CONHECIMENTO, DISCIPLINA E RACIONALIZAÇÃO DOS ESTUDOS

A busca pela manutenção dos valores reformados e de uma “*fé racional*”, como alguns deles caracterizaram as suas próprias convicções religiosas, acaba por estabelecer relação com outras esferas da vida destes indivíduos. Entre os “Rochedos” encontrei um forte dedicação e disciplina voltados aos estudos acadêmicos. Os processos de seleção e admissão nas universidades, o bom rendimento ao longo da vida acadêmica e, posteriormente, a inserção no mercado de trabalho são vistos como metas imediatas pelos “Rochedos”, e devem buscados com grande empenho. De acordo com Caio (17 anos), que estava em preparação para a prova

do Enem³⁴ e almeja conseguir uma vaga no curso de Física na Universidade Federal de Pernambuco, esse era um período interessante, pois, apesar da dificuldade, ele precisava “*aprender a conciliar o tempo de estudo pra prova, sem deixar de lado a devocional*”.

É interessante constatar que essa diligência voltada a adquirir o conhecimento entendido como científico, que encontrei entre os “rochedos”, é muitas vezes atribuído pela sociedade mais ampla ao indivíduo que se entende como “secular” e “moderno” e que por isso estaria livre das “amarras da religião” para conhecer “a verdade”. O caso do biólogo Richard Dawkins e os seus esforços em promover o ateísmo é um dos grandes exemplos atuais da defesa de que a verdade só pode ser encontrada através do método científico e que qualquer crença no sobrenatural não passa de um “delírio”³⁵ de mentes ainda não familiarizadas ao pensamento racional moderno. Sobre este perfil de indivíduos pretensamente promovido pelo processo de secularização, Charles Taylor (2012) aponta que os regimes caracterizados como “secularistas” na contemporaneidade não devem ser entendidos simplesmente como antagônicos à religião, mas sim como empreendimentos para assegurar o que ele classifica como “metas básicas”³⁶ para a constituição do moderno estado liberal. Para uma melhor compreensão de suas ideias, ele fornece uma breve revisão histórica do termo.

Segundo Taylor (2012), o termo secular foi utilizado inicialmente na composição de uma díade que distinguia duas dimensões existenciais a partir da identificação do tipo específico de tempo referente a cada uma – tempo profano/sagrado. Desta díade teria surgido uma outra que, a partir da distinção entre o imanente e o transcendente, onde o significado do termo teria sido modificado, passando da dimensão temporal para ser identificado como noções de autossuficiência e imanente, em contraste com o domínio de tudo aquilo que reivindique algo que transcenda as questões deste mundo. Com isso, observa-se na modernidade o surgimento de uma nova sensibilidade, uma nova forma de “estar no mundo”, neste caso, incapaz de experimentar o transcendente. Em oposição ao “*porous self*” característico do período pré-moderno, o “*buffered self*” - característico da modernidade secular - é marcado pela separação

³⁴ Enem é a sigla do Exame Nacional do Ensino Médio que consiste em uma prova realizada pelo Ministério da Educação do Brasil e que é utilizada na avaliação da qualidade do ensino médio no país. Seu resultado é utilizado para garantir o acesso ao ensino superior em universidades públicas brasileiras, através do Sistema de Seleção Unificada (SiSU).

³⁵ Ver Dawkins (2007), “Deus um delírio”.

³⁶ Para Taylor (2012), os pressupostos básicos da Revolução Francesa de “Liberdade, Igualdade e Fraternidade” configuraram-se, contemporaneamente, em três metas fundamentais: “(1) proteger pessoas em seu pertencimento e/ou prática seja qual for a perspectiva que elas escolham ou na qual se encontrem; (2) tratar as pessoas igualmente qualquer que seja sua opção; e (3) dar ouvido a todas elas.” (p. 169)

entre “mente/corpo”, “interior/exterior”, “eu/outro” e compõe, na visão de Taylor (2007), a subjetividade moderna.

Este autor também destaca que, a partir do século XVII, com a Reforma, um longo processo de disciplinamento conduziu a novas formas de vida religiosa, de caráter mais individualizada, contrapondo as velhas formas centradas em rituais coletivos. A emergência do individualismo, somada a novas formas de disciplinamento do autocontrole, contribuiu para o desenvolvimento de novas compreensões sobre a vida social, abalando as velhas concepções holísticas de sociedade. O mais interessante aqui é ver como os valores promovidos por um movimento religioso e o surgimento do “*buffered self*” possibilitam tanto a existência do indivíduo que se entende como antagônico a qualquer percepção mágico-religioso, como também os “rochedos” - jovens que aplicam a prática da disciplina individual tanto em sua busca pelo conhecimento científico-acadêmico como na compreensão dos “ensinamentos das Escrituras”.

Contudo, por outro lado, esta percepção da quebra de uma concepção holística da sociedade, em detrimento de uma postura mais individualista, fechada e segmentada, contrasta com a coletividade observada entre os jovens presbiterianos. Esses manifestam a disposição de romper esse ideal de sociedade segmentalizada por meio da integração para além das fronteiras da comunidade religiosa. Evidentemente, a manutenção da crença na predestinação dos eleitos para a salvação não se alarga a todos os indivíduos, mas, para eles, sua função primeira, enquanto cristãos, é responder ao chamado evangelístico e superar as distancias que os separam dos não convertidos, na esperança de “trazê-los para a luz da verdade”, como relatado por um dos jovens.

Contrariando as análises que apontam para uma separação entre “pensamento religioso vs. Secular/científico”, a maneira como os jovens do PG enfatizam a necessidade de diálogo entre estas duas esferas vai ao encontro do argumento de Talal Asad (2003), em seu livro *The Formations of the Secular*. Em sua discussão sobre as fronteiras e diálogos entre o pensamento secular e o religioso, Asad (2003) aponta ser de fundamental importância considerar a inviabilidade de noções generalizantes tanto para a religião quanto para o secularismo.

Após uma reunião semanal, conversando informalmente com três membros do PG, - todos universitários nas áreas de física, biologia e história - eles relataram que percebiam - especialmente os estudantes de física e biologia - um certo grau de repreensão sempre que manifestavam suas vinculações religiosas no ambiente acadêmico. Segundo eles, muitos

colegas das turmas da universidade alegavam que o fato deles proferirem uma fé específica, inevitavelmente causaria interferências em seus objetivos profissionais. Sobre este aspecto, um deles relatou o seguinte:

“Todo conhecimento e toda a verdade só podem vir de Deus. A ciência é uma prática adotada por nós, homens, pra tentar conhecer um pouco mais do mundo, que é obra de Deus. Na real, toda essa separação que se faz de ciência de um lado e a religião do outro, é pura invenção nossa pelo fato de nossa capacidade de compreensão ser tão limitada. A ciência é também um instrumento de Deus. E, a religião, nessa ideia de algo fechado e restrito a um grupo, na verdade, não tem esses limites. A verdade de Deus está em todo lugar, em tudo. Claro que, pra facilitar, ele nos deu a bíblia como quase um manual das revelações e das verdades pra salvação. Por isso, a gente que é cristão, tem o dever de se dedicar ao conhecimento da bíblia, mas também se dedicar e compreender conhecimento científico e usar ele pra demonstrar a grandiosidade de Deus. Toda essa separação de ciência e religião é fruto da ignorância do homem de não compreender de fato a profundidade do conhecimento produzido pela ciência e, principalmente, o desconhecimento das verdades contidas na bíblia. Quando você compara com mais cuidado, você percebe que muitas vezes as descobertas científicas confirmam as verdades contidas na bíblia ao invés de desmentir.” (Caio, 18 anos)

Na cosmovisão defendida por eles, os ensinamentos bíblicos não são antagônicos as grandes descobertas científicas, já que estas só são possíveis, na visão deles, através dos desígnios de Deus. Na fala acima é possível identificar um alargamento da compreensão dos limites da religião. Para os jovens do PG, a resposta ao chamado evangelístico deve expressar-se em todos os aspectos de suas vidas, no âmbito privado assim como na esfera pública, como em suas atividades profissionais.

Pensando semelhante, de reunificação do mundo, Berger (2000) contraria as previsões dos teóricos da secularização, ao apontar para uma “dessecularização”, numa busca por um reordenamento da experiência de vida através da experiência religiosa. Segundo ele, essa é uma tendência fomentada pelas próprias características da modernidade. Este processo de “dessecularização” indica a função norteadora exercida pela experiência religiosa na vida dos indivíduos – especialmente os vinculados a grupos fundamentalistas -, através de uma cosmovisão que reestabelece uma ordenação da realidade. Um dos pontos centrais de seu argumento é que a modernidade tem sistematicamente abalado as antigas convicções e promovido a incerteza como condição generalizante entre as pessoas. Com isso, diante da dificuldade de assumir tal condição, em função do desconforto por ela gerado, reforça-se a disposição das pessoas para assimilação de discursos e práticas que asseguram e renovam as certezas que fundamentam a reordenação do mundo.

Uma passagem que demonstra como essa cosmovisão, defendida pelos jovens presbiterianos de nossa pesquisa, assume postura unificadora perante o mundo, diz respeito às manifestações consideradas sobrenaturais. Ao questioná-los, em uma das reuniões do PG, “o que é o sobrenatural?”, a resposta que obteve mais concordância afirmou que: *“Para Deus nada, já que ele tá acima de tudo. Para nós, é tudo aquilo que vai além das nossas capacidades naturais ou que vai além das leis físicas e biológicas da natureza, pode ser considerado sobrenatural.”* (Felipe, 21 anos).

Certamente o fato da maior parte do grupo ainda estar em período acadêmico, inseridos em contextos institucionais muitas vezes marcados pela rejeição do pensamento religioso, faz com que o interesse pelo debate “Ciência Vs. Religião / Secular Vs. Religioso” encontre maior apelo entre eles. Na sua visão, a construção destas fronteiras só faz sentido para aqueles que desconhecem as verdades que permitem uma compreensão plena da existência neste mundo, contidas nos textos bíblicos. Eles acreditam que aqueles que desconhecem os ensinamentos bíblicos possuem uma visão limitada e segmentada da realidade, enquanto que para aqueles que buscam o “verdadeiro conhecimento”, a percepção de que tudo coopera e se conjuga para glorificação divina, faz-se evidente. Nesse sentido, diferentemente do que apontam as teorias da secularização – desde a argumentação de Weber (2013) -, os jovens “Rochedos” demonstram preservar a manutenção uma visão cosmológica do mundo (REESINK, 2003).

3.4 ESTABELECENDO AS FRONTEIRAS (*OU LIMITES*) ENTRE O SAGRADO E O PROFANO

Na análise dos fundamentos que norteiam a compreensão do mundo, e as práticas, dos jovens “Rochedos” em Casa Caiada, outro aspecto a ser salientado é como eles enxergam a separação entre a dimensão sagrada e a profana. Apesar de buscarem uma compreensão totalizante da existência, estes rapazes estabelecem fronteiras que separam aquilo que contribui para o cumprimento de sua missão maior na Terra – a edificação do Reino de Deus – e aquilo que os afasta deste objetivo. A primeira, e mais clara compreensão destas fronteiras se dá pela separação entre aqueles que compõem a comunidade religiosa e aqueles não o são – pelo menos, ainda.

No modelo presbiteriano o sacramento do Batismo e a Profissão de Fé³⁷, são considerados os elementos fundamentais que selam a união do indivíduo com Cristo e, conseqüentemente, com a comunidade cültica, a Igreja. Esta, por sua vez, é formada pelos indivíduos já convertidos, respeitando o princípio da livre adesão³⁸ e por aqueles que ainda não fizeram a sua Profissão – respectivamente designados como membros “comungantes” e “não-comungantes”. Desta forma, apenas os membros professos estão autorizados a participar de todas as celebrações da comunidade como, por exemplo, o sacramento da Santa Ceia que, em última instância, representa a comunhão de Cristo com o seu povo.

Com isso, a comunhão do “povo salvo” é constituinte da noção de “igreja” – termo oriundo da palavra grega *ekklesia*³⁹. A crença cristã, de forma geral, prega que essa “assembleia dos salvos” é reunida graças à atuação divina na vida pessoal e comunitária, sendo a comunidade religiosa uma resposta humana a essa ação. Nota-se aqui uma aproximação entre a perspectiva teológica cristã e a da argumentação socioantropológica. A definição de igreja fornecida por Durkheim (1996) aponta para uma comunidade moral “cujos membros estão unidos por se representarem de uma mesma maneira o mundo sagrado e por traduzirem essa representação comum em práticas comuns”, tendo nos rituais o seu espaço de celebração geográfico e temporal determinado.

Com isso, a percepção dos limites da comunidade cültica está conectada diretamente a identificação religiosa. Tal questão, apesar de parecer essencialmente de cunho teológico, pelo fato dos preceitos teológicos serem imediatamente aplicados na construção dos limites que separam os que são entendidos enquanto cristão dos que não são, ela remete a uma dinâmica social de exclusão e da inclusão. As atividades religiosas, como por exemplo o culto, estariam restritas às celebrações conduzidas pela igreja, que por sua vez estaria delimitada pelo conjunto

³⁷ A Pública Profissão de Fé consiste numa cerimônia onde o novo membro, necessariamente já batizado, diante da comunidade reunida responde algumas perguntas destinadas a assegurar a sua confissão pública de fé em Cristo. De acordo com o Manual Presbiteriano: “Art.12 - Todo aquele que tiver de ser admitido a fazer a sua profissão de fé será previamente examinado em sua fé em Cristo, em seus conhecimentos da Palavra de Deus e em sua experiência religiosa e, sendo satisfatório este exame, fará a pública profissão de sua fé, sempre que possível em presença da Congregação, sendo em seguida batizado, quando não tenha antes recebido o batismo evangélico”.

³⁸ Diferentes vertentes do cristianismo discordam quanto ao momento ideal para a realização do batismo dos novos membros. Comunidades Batistas, Adventistas, Testemunhas de Jeová, entre outras, defendem a não realização do batismo infantil, enquanto outros grupos cristãos como a Igreja Católica, Igreja Ortodoxa, a Igreja Luterana, Presbiteriana e Igrejas Reformadas aceitam tal prática com o propósito de reconhecer a criança como participante do Reino de Deus e de suas promessas e, conseqüentemente, do próprio grupo.

³⁹ Na Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã, Walter Elwell aponta que, na tradução para o grego do antigo testamento, a palavra hebraica *qahal* – que significa a “assembleia do povo de Deus” – foi traduzida, igualmente, como *ekklesia* ou *synagōgē*.

dos indivíduos batizados e professores. A princípio, essa dinâmica estabeleceria um processo de ruptura que contrapõe não apenas os indivíduos, cristãos ou não, como também o espaço religioso, sacralizado, dos espaços cotidianos, “*repleto de armadilhas do pecado*” (Pedro, 20 anos). Inserido no debate sobre a construção das fronteiras entre o sagrado e o profano Durkheim em *As Formas Elementares* aponta que:

[...] o sagrado e o profano foram sempre e em toda parte concebidos pelo espírito humano como gêneros separados, como dois mundos entre os quais nada existe em comum. As energias que se manifestam num não são simplesmente as que se encontram no outro, com alguns graus a mais; são de outra natureza. Conforme as religiões, essa oposição foi concebida de formas diferentes. [...] Mas se as formas de contraste são variáveis, o fato mesmo do contraste é universal. (DURKHEIM, 1996, p.22)

Aqui pretendemos demonstrar que, apesar de defenderem a necessidade da superação dos limites da comunidade religiosa, como uma resposta ao chamado evangelístico, os “Rochedos” não deixam de estabelecer suas distinções, e classificações, das coisas – e pessoas – sagradas e profanas.

3.4.1 O ser e estar no mundo

Como já mencionado, certamente o caráter missionário, valorizado na comunidade, os estimula, ao mesmo tempo em que constrange, a adotar uma postura menos segmentária em suas atividades cotidianas, em ambientes de estudo e trabalho. Como dito por um dos rapazes durante uma das reuniões do grupo, “*o lugar do cristão é em todo lugar*”. No entanto, a partir do contato mais próximo com os rapazes, foi possível observar, em algumas situações, como eles estabelecem classificações, que enquadram pessoas situação, como mais ou menos propícios a práticas consideradas “*pecaminosas*”, e, por isso, muitas vezes evitadas.

Quase todos relataram a dificuldade de estabelecer amizades fora do convívio da comunidade religiosa. Essa dificuldade, segundo eles, não está restrita as diferenças de padrões éticos e de crença que eventualmente surgem entre cristãos e não cristãos, mas sim devido ao fato de que as atividades semanais da igreja voltadas para a participação dos jovens ocorrem, muitas vezes, nos horários livres – sextas-feiras, sábados e domingos. Em uma conversa, ao final de uma das reuniões do PG, um dos membros mais velhos do grupo, relatou as constantes queixas por ele sofrida dos colegas do trabalho, devido a suas ausências nos encontros e confraternizações organizadas entre eles, muitas vezes motivadas, segundo ele, pelo fato de sempre estar envolvido com alguma atividade da igreja durante os seus períodos de folga.

“Fica uma situação um pouco chata, porque eu tenho os meus compromissos aqui na igreja. O pior é que acaba sempre acontecendo tudo junto. Eles sabem que eu sou cristão, que é importante pra mim estar com a igreja. Mas ainda assim é complicado. A gente que trabalha a semana toda, tem o tempo corrido, acaba tendo que priorizar as coisas. [...] Claro que estar na igreja, em comunhão com meus irmãos de fé é mais importante, tá em primeiro lugar. Mas, sei lá, talvez se eu tivesse mais próximo eu poderia levar mais a Palavra de Deus pra quem ainda não conhece Jesus de fato”. (Emerson, 24 anos)

No entanto, a própria declaração de ser “sal” e “luz” é usada pelos rapazes, com certa frequência, como artifício de reafirmação da condição de cristãos salvos. É uma forma de separação, de ruptura, mesmo apontando para a necessidade de superação destas fronteiras. A explicação dada pelo líder do grupo durante a discussão do relato do sermão da montanha de Jesus Cristo – contido no evangelho de Mateus – também destaca este duplo movimento:

“No sermão da montanha Cristo diz que nós somos sal e luz nesse mundo. Isso significa que nós devemos levar a verdade da Palavra de Deus pra aqueles que ainda tão na escuridão do pecado. E como o sal a nossa missão é nos mantermos puros para que possamos ajudar a conservar os princípios de Deus na sociedade. Mas, pra salgar, tem que sair do saleiro. Não é?.” (Cláudio, 26 anos, Líder do PG)

3.4.2 Corpo como espaço do sagrado

Mesmo afirmando que *“Como cristão, todos os âmbitos das nossas vidas devem ser santificados, somos a luz e o sal deste mundo”* (Rafael, 23 anos), a existência de momentos e locais mais propícios para o contato com o divino, permanece presente na cosmovisão dos rapazes do PG. Nesse sentido, a construção do espaço sagrado, propício para a manutenção do contato com o divino, representa, para eles, uma etapa essencial na estruturação de suas experiências de vida, apesar de afirmarem a buscar a superação da dualidade entre vida religiosa *versus* secular.

Em um dos encontros da Escola Dominical, um dos encarregados de ministrar os encontros da “classe dos jovens”,⁴⁰ a qual participavam quase todos os rapazes do “PG dos Rochedos”, iniciou o debate questionando os presentes sobre a compreensão das razões que fundamentam o fato da IPCC ter sido construída no formato de uma quadra poliesportiva e não nos moldes tracionais das catedrais cristãs. De fato, apesar de contestar diversos preceitos do

⁴⁰ A “classe dos jovens” na Escola Dominical da IPCC, durante o período da pesquisa de campo, era liderada pelo filho de um dos pastores titulares da igreja e pelo líder do “PG dos Rochedos” na época. Eles ministravam os encontros revezando-se nas explicações dos temas abordados.

cristianismo católico, os reformadores do século XVI não questionaram o modelo de templo adotado até então, e que tem se perpetuado até os dias atuais entre católicos e protestantes. Como exemplo da manutenção deste modelo é possível citar, dentro da própria Igreja Presbiteriana no Brasil, a Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro, que segue o modelo arquitetônico das catedrais europeias de estilo neogótico.

As razões apresentadas aos jovens da IPCC para essa mudança de paradigma na construção do espaço cültico, evidencia um aspecto importante na compreensão, por eles adotada, acerca dos limites do espaço sagrado. Foi dito neste encontro que a decisão pela construção da quadra partiu do conselho local da igreja que com o intuito de evitar, de acordo com os argumentos apresentados, uma ociosidade demasiada do espaço, que seria inevitável no modelo da catedral, já que sua utilização plena ocorreria apenas aos domingos, com a realização dos cultos semanais para a comunidade, e estaria subutilizada durante o resto da semana. Desta forma, foi decidido, junto com a comunidade, que a estrutura física da igreja deveria ser funcional, de forma que pudesse impulsionar o seu papel evangelístico e missionário.

Uma outra justificativa fundamental apresentado para a escolha de um projeto “mais flexível” de templo, repousa sobre a ideia de que a quebra do modelo tradicional ajudaria a superação de algumas distorções promovidas historicamente por este modelo. Em seu estilo arquitetônico voltado para o homem o modelo da catedral busca produzir, segundo eles, através da experiência sensitiva, a sensação de inferioridade deste diante de Deus e do seu espaço sagrado. Para eles, tão importante quanto a percepção da superioridade da figura divina diante dos homens, é a necessidade de compreensão de que a igreja não se constitui pela delimitação física de um espaço considerado sagrado.

É neste ponto que os rapazes do PG em Casa Caiada assumem uma posição antagônica a argumentação de Eliade (2013). Em seu trabalho *O Sagrado e o Profano: a essência das religiões* constrói um longo argumento para destacar a experiência religiosa dos indivíduos passa pela construção do espaço sagrado, através da percepção de rupturas. Ele destaca que o "indivíduo religioso" vive em busca da manifestação do sagrado no mundo. Desta forma, todos os locais e elementos do mundo estariam sujeitos a revelar-se enquanto sagrados. A partir de então, ele continua, estabelecer-se-ia uma mudança de percepção, e de orientação, já que aquele local ou elemento que anteriormente compunha uma totalidade passiva no cosmos, agora, torna-se norteador da experiência dos indivíduos que compartilham daquela experiência. Por isso, na

vivência do homem religioso o espaço é fundamentalmente não homogêneo, já que existem locais qualitativamente diferenciados.

Com isso, dada a ruptura da homogeneidade do espaço, estabelece-se a constituição – ou a reconstituição - do mundo. Assim, é no espaço sagrado onde a verdadeira realidade se expressa. O espaço sagrado, para os indivíduos que vivenciam a experiência religiosa, exerce a função de “Centro do Mundo”, que orienta e manifesta a realidade objetiva da existência, fazendo com que estes indivíduos busquem de forma permanente estarem próximos deste “centro”.

[...]a revelação de um espaço sagrado permite que se obtenha um “ponto fixo”, possibilitando, portanto, a orientação na homogeneidade caótica, a “fundação do mundo”, o viver real. A experiência profana, ao contrário, mantém a homogeneidade e portanto a relatividade do espaço. Já não é possível nenhuma verdadeira orientação, porque o “ponto fixo” já não goza de um estatuto ontológico único, aparece e desaparece segundo as necessidades diárias (ELIADE, 2013, p. 27).

Contrariamente a este autor, é importante destacar que os jovens do PG não buscam, no mundo exterior ou na natureza, uma referência da manifestação do divino. Ação de Deus se revela, para eles através da manifestação genuína da fé em Jesus Cristo, possível unicamente por “corações quebrantados” pelo Espírito Santo. A resposta de um dos membros do PG, quando questionado sobre a condição de sacralidade do espaço físico da igreja, expressa bem esta percepção: “*A igreja de Cristo existe em verdade na comunhão do povo de Deus, onde quer que estejam. A igreja somos nós. Nós somos a morada do Espírito Santo de Deus.*” (Saulo, 22 anos).

A resposta de Saulo aponta para um outro aspecto importante, a sacralidade do corpo. Para eles, o corpo do cristão assume, em última instância, a função anteriormente atribuída ao templo físico. Com isso, enquanto “morada do Espírito Santo”, a este corpo impõe-se um controle, em busca de uma santificação, que é unicamente obtida através de um forte disciplinamento. Em seu relato, Emerson, na mesma conversa em que relatou as queixas dos amigos do trabalho devido a suas ausências em situações como confraternizações, motivadas pela participação nas atividades da igreja, relatou sentir “*um certo alívio*” em não participar destes encontros. Ele afirmou que apesar de manter uma boa relação com os colegas de trabalho – manter uma “afeição” por eles -, o fato dele ser o único cristão evangélico, resulta numa diferença de comportamento ou, nas suas palavras, de “limites” que, segundo ele, faz com que não se sinta à vontade nestas ocasiões.

“Já começa porque eu não bebo. Até aí, beleza. Não que eu não possa beber, só não gosto. Mas aí a galera começa a beber demais, vai passando dos limites com as brincadeiras, e aí complica. Pra eles que não são cristãos passa tudo como normal. Mas pra mim, não. Eu sei da minha responsabilidade. Tá em Paulo, primeira Coríntios, que nós fomos lavados do pecado pelo Espírito Santo, e agora precisamos ter nossos corações limpos do pecado para sermos morada dele.” (Emerson, 24 anos)

É possível observar, nos relatos anteriormente transcritos, a permanência de uma visão ascética da vida, oriunda desde o período da Reforma do século XVI. Sobre este de disciplinamento, do corpo e da mente, a ser alcançada pelos cristãos reformados, Weber salienta que:

No entanto, para os nossos propósitos o ponto decisivo foi, para recapitular, a concepção do estado de graça religiosa, comum a todas as denominações, como um estado que separa o seu possuidor da degradação da carne e, assim, do mundo. Por outro lado, ainda que os meios pelos quais se chegou a isso variem de doutrina para doutrina, eles não poderiam ser garantidos por nenhum sacramento mágico, nem pela ajuda da confissão, e tampouco por boas obras individuais. Somente seriam possíveis por meio de um tipo de conduta inconfundivelmente diferente do modo de vida do homem natural. Manifesta-se então no indivíduo o estímulo para supervisionar metodicamente o seu estado de graça a partir de sua própria conduta e, portanto, para permeá-la com ascetismo. Mas, como já pudemos ver, essa conduta ascética significava um planejamento racional do conjunto da vida do sujeito de acordo com a vontade de Deus. (WEBER, 2013, p. 175)

Um relato muito semelhante foi dado por outro membro, em uma outra reunião do grupo em que o tema central foi “o combate ao pecado tolerado”. Nesta ocasião, Breno (17 anos), um dos mais jovens do grupo, relatou a experiência que havia tido naquele mesmo dia, mais cedo, junto com seus colegas de classe do colégio. Segundo ele, pelo fato de estarem no último ano escolar, festas realizadas pelos colegas haviam se tornado mais frequentes, mas que, apesar de sempre ser convidado, até então não tinha comparecido a nenhuma delas, pois sempre ocorriam aos finais de semana, quando ele estava ocupado com as atividades da igreja. Naquele dia, devido as cobranças e pelo fato de ser um sábado pela manhã, ele resolveu ir ao churrasco e, segundo o seu relato, foi pra ele uma “experiência horrorosa”. O excesso de consumo de bebidas alcoólicas, as músicas e danças com insinuações sexuais demonstraram “um lado sujo” dos colegas que, de acordo com ele, ainda não havia sido exposto.

Em seu depoimento, a todo momento ele recorria a expressões como “sujeira”, “imundice” e “uma podridão” para relatar ao demais participantes do PG a experiência que havia feito com que ele estivesse, até aquele momento, “enojado”. Os comentários que sucederam a narrativa do churrasco, concordaram, de forma unânime, com as ponderações

feitas pelo narrador. Ainda, alguns tentaram relativizar ao afirmar que as práticas relatadas condiziam com o modelo de comportamento disseminado entre os jovens na atual sociedade, mas que cabia a eles, enquanto cristãos, negar tais práticas na sua trajetória de “purificação” dos pecados e levar para os não cristãos, numa estratégia evangelizadora, a verdade bíblica.

A utilização de expressões referentes a noções de pureza e impureza são abertamente utilizadas pelos jovens presbiterianos na demarcação das fronteiras entre a dimensão sagrada e profana. O clássico trabalho de Mary Douglas “Pureza e Perigo”, nos traz importantes elementos para pensar o papel destas noções na estruturação da experiência religiosa dos indivíduos. Mesmo discordando da abordagem de Eliade (2013), por julgá-las demasiadamente simplista em sua análise das “sociedades primitivas” ela aponta para a existência de princípios comuns ordenadores da experiência humana. Sob forte influência dos escritos de Durkheim, especialmente do argumento desenvolvido nas “Formas Elementares da Vida Religiosa”, Douglas (2012) dá continuidade ao argumento de que a religião se apresenta para a manutenção da ordem social, sendo então uma parte do ordenamento geral da sociedade.

A partir da abordagem de dicotomias como pureza/impureza, limpeza/sujeira, contágio/purificação e ordem/desordem, esta autora demonstra que as noções de pureza e perigo são utilizadas em conformidade para expressar uma determinada visão geral de ordem social e, conseqüentemente, na busca pela sua manutenção. Para Douglas (2012), nossas regras de percepção e contato com a poluição, seja física ou simbólica, passam pela condenação de toda ideia ou objeto que possa, de alguma forma, perturbar ou contrariar nossos padrões idealmente estabelecidos.

Como temos tentado demonstrar, para o grupo aqui pesquisado, ao invés de buscarmos evidências exteriores da manifestação divina, eles, o “povo salvo por Cristo” são o principal indicio da ação divina neste mundo. A ideia é que Deus não necessita mais recorrer a intervenções na natureza para trazer a revelação de seus desígnios para os homens, como destacado sistematicamente no Antigo Testamento. Com a vinda de Jesus Cristo, as revelações estão concluídas e contidas, todas elas, nos evangelhos bíblicos.

Desta forma, é na ação do Espírito Santo que “quebranta” os corações dos verdadeiramente convertidos ao cristianismo, tirando-os da condição de morte causada pelo pecado e prontos para aceitar e vivenciar as verdades contidas nos evangelhos na “glorificação do reino de Deus”. Assim, diferente do esquema apontado por Eliade (2013) estes indivíduos não buscam na natureza a demonstração do sagrado mediador da relação com a figura divina,

mas sim, enquanto “morada do Espírito Santo”, são eles, o “povo escolhido”, que nos dias atuais exercem a mediação de Deus com este mundo profanado pelo pecado. É através deles, em seus próprios corpos, que o sagrado se manifesta.

Novamente Weber (2013), em sua teorização sobre o ascetismo intramundano, nos ajuda a entender esse processo quando ele aponta como o protestantismo implementou regras de controle sobre o corpo, especialmente em sua vertente calvinista puritana, na tentativa de eliminar a espontaneidade do gozo impulsivo da vida, a missão mais urgente, botar ordem na conduta de vida de seus seguidores, o meio mais importante de ascese. Assim como ele, Rivera (2005) em sua análise histórica, destaca que desde o século XVI a busca pelo autocontrole foi reconhecida como fundamental, nas sociedades ocidentais capitalistas, para a ação dos indivíduos no âmbito familiar e político.

Também pensando a importância dada pelo protestantismo a construção do corpo enquanto o espaço para o contato com o sagrado, Mellor & Shilling (1997)⁴¹ empreendem uma análise comparativa, diferenciando o modelo protestante dos padrões observados no período medieval e sua influência para as noções modernas acerca da corporeidade. Eles – assim como Weber (2013) - destacam que, contrastando com a concepção do corpo no período medieval, a Reforma do século XVI foi um fator determinante para a formação da concepção moderna, e individualizada, de corpo. Estabelecendo a prioridade da palavra, segundo eles, foi a partir de então que estímulo para romper com as concepções medievais - que atribuíam as experiências naturais o status de fonte da inspiração religiosa – ganhou força. Sobre este aspecto, eles comentam:

Nevertheless, Protestant attempts to re-form medieval bodies produced a significant acceleration and crystallization of those process. First, by seeking to dislocate people from their natural, supernatural and social environments, and prioritizing cognitive belief and thought as routes to knowledge. [...] Second, the Protestant flesh was something which had to be made subordinate to those (religious justifiable) narratives; the body had, in other words, to be controlled by mind. Third, the ultimate inability of these narratives fully to control human emotions and passions helps us understand the enormous degree of anxiety stimulated in Protestants over those sinful aspects of their bodily selves (and the bodies of others) which threatened to become grotesque and out of control. (Mellor & Shilling, 1997, p. 42)

⁴¹ É necessário destacar que, apesar de frutífera para a nossa discussão ao levantar aspectos históricos e estruturais relevantes sobre as questões aqui discutidas, a argumentação de Mellor & Shilling (1997) deve ser relativizada. Ao adotar uma análise comparativa, muito próxima as teorias da secularização, esta demonstra não ser suficiente para contemplar todos os aspectos que compõem a visão de mundo dos indivíduos aqui pesquisados. Como destacado anteriormente, ressaltamos a importância de uma abordagem cosmológica, como destacada por Reesink (2003).

Amaral Braz (2015), em sua análise sobre a construção do corpo entre mulheres pentecostais da Congregação Cristã no Brasil, aponta elementos semelhantes aos observados entre os rapazes presbiterianos de Casa Caiada. Assim como na cosmovisão presbiteriana, para os membros da Congregação Cristã, que é uma denominação pentecostal, o corpo, enquanto “morada do Espírito Santo”, deve ser purificado, santificado, para que o indivíduo possa ser um “instrumento de Deus”. Nas palavras de Amaral Braz:

[...] o corpo é “templo e morada do Espírito Santo” e para ser santo, esse espírito não pode habitar em um corpo não adequado. Daí os cuidados com o corpo interligam o físico e o espiritual. A ideia de ser “instrumento” de Deus, de ser “usada” por Deus, implica hábitos específicos que demonstrem santidade, alargando-se para a vida cotidiana. Orar, jejuar e levar consigo a “unção” e as experiências vividas nos cultos (no espaço físico, do templo religioso) para o dia-a-dia demonstram a busca constante por um testemunho de vida cristã. (AMARAL BRAZ, 2015, p. 87)

3.5 SER REFORMADO, ESTABELECENDO ALGUMAS DIFERENÇAS COM OS PENTECOSTAIS

Na sua construção enquanto cristãos protestantes reformados, a principal diferenciação empreendida pelos jovens do PG se dá com os grupos pentecostais. Mais do que a distinção com os católicos, vista como já bem definida ao longo dos últimos cinco séculos, a aproximação feita entre protestantes reformados e pentecostais, muitas vezes classificados genericamente como “evangélicos”, demonstrou ser, nas discussões, um dos principais incômodos para os rapazes. Em uma conversa informal, um deles afirmou que os pentecostais são, na maior parte tempo, “*pouco evangélicos*”, fazendo referência a uma suposta fragilidade dogmática e teológica entre esses grupos.

As disputas por maior legitimidade têm sido um dos elementos mais marcantes na composição o campo religioso protestante brasileiro. Como destacado por Mariano (2005, p.28), o surgimento de grupos pentecostais no cenário religioso brasileiro, a partir do início do século XX, acirrou as disputas pela respeitabilidade confessional tanto com os grupos protestantes aqui já estabelecidos, quanto com a Igreja Católica.

No início compostas majoritariamente por pessoas pobres e de pouca escolaridade, discriminadas por protestantes históricos e perseguidas pela Igreja Católica, ambas caracterizaram-se por um ferrenho anticatolicismo, por enfatizar o dom das línguas, crença na volta iminente de Cristo e na

salvação paradisíaca e pelo comportamento de radical sectarismo e ascetismo de rejeição do mundo exterior. (MARIANO, 2005, p.29)

Na percepção dos “Rochedos”, os grupos pentecostais diferenciam-se dos protestantes históricos especialmente devido a sua ênfase nos “dons espirituais” promovidos pela ação do Espírito Santo, destacando-se a capacidade para a glossolalia e “dons de cura”. Os “dons” concedidos pela ação do Espírito Santo a alguns indivíduos, em algumas reuniões, foram temas que ganharam destaque nas discussões do PG - principalmente quando os argumentos buscavam diferenciar, e muitas vezes valorizar, uma maior “solidez” teológica da doutrina reformada presbiteriana, em comparação com a adotada pelas denominações pentecostais.

Apesar de reconhecer a possibilidade de determinados indivíduos manifestarem capacidades extraordinárias, por meio da ação do Espírito de Deus, eles acreditam que essa capacidade não é concedida pelo mero acaso. Para os jovens presbiterianos, todas as manifestações que ocorrem neste mundo, corriqueiras ou extraordinárias, seja através de seres vivos ou fenômenos da natureza, ocorrem única e exclusivamente em função da vontade de Deus. Estas manifestações do poder divino tem a função de alertar ou demonstrar aos homens a soberania de Deus sobre este mundo. Como já mencionado anteriormente, eles acreditam que a escassez destes fenômenos na atualidade, quando comparado a outros períodos históricos narrados na bíblia, se deve ao fato de Deus utilizar uma outra ferramenta para a sua revelação aos homens, as Escrituras.

Mas, apesar de consideraras raras, eles não acreditam que elas tenham sido cessadas totalmente. Em uma pregação dominical, um dos pastores titulares da IPCC discorreu sobre as capacidades extraordinárias dadas aos cristãos pelo Espírito Santo, quando estão empenhados na “edificação da obra de Deus”. Segundo ele, um princípio importante que não deve ser ignorado é que:

“Deus sempre utilizou a melhor maneira de se comunicar com os diferentes homens, em diferentes situações. Se durante a libertação do Egito ele precisou se comunicar com Moisés através da sarça ardente, enviar as dez pragas, suas provisões de maná e codornizes, sua nuvem que guiava o povo durante o dia e sua coluna de fogo durante a noite, foi porque essa era a melhor forma de revelar sua vontade para o povo. Se hoje ele nos dá a Bíblia Sagrada como fonte de conhecimento da verdade e de sua promessa para a salvação, é porque estamos aptos a entendê-lo por meio disso. Mas, por exemplo, um missionário evangélico que chega a uma comunidade na África e não consegue se comunicar com as pessoas de lá, é plenamente possível que o Espírito Santo dê a esse missionário a capacidade momentânea de falar em outras línguas para que ele possa comunicar o evangelho.” (Carlos, 22 anos)

A questão das potencialidades extraordinárias concedidas pelo Espírito Santo aos cristãos foi um aspecto amplamente trabalhado na comunidade, tornando-se inclusive pauta de discussão entre os rapazes do PG. A reunião supracitada sobre a cosmovisão cristã é resultado desta “campanha” promovida pelos pastores da igreja com o intuito de sanar algumas “*distorções das Escrituras motivadas por preconceitos e desconhecimento da palavra*”.

Na visão apresentada pelo pastor da IPCC, com o tempo, na busca pela diferenciação dos grupos pentecostais e frouxidão na formação teológica de sua membresia, as comunidades presbiterianas passaram a rechaçar as capacidades e dons fornecidos pelo Espírito Santo. Segundo eles, toda a comunidade deveria estar consciente de que, como destacado nas Escrituras, o evento de Pentecostes marca a permanência do espírito divino entre os homens e que toda e qualquer intervenção causada pela sua presença deve ser reconhecida e reverenciada. Contudo, para que seja reconhecida enquanto verdadeira, estas manifestações do Espírito Santo devem possuir uma função clara para aqueles que a presenciam, caso contrário, devem ser desacreditadas. Nas palavras de um dos mais velhos do PG, ao discutir informalmente este tema com outros membros grupos, “*não faz sentido falar outras línguas num culto onde ninguém pode entender você*” (Emerson, 24 anos). Desse modo, ele estabeleceu uma distinção entre suas práticas e aquelas dos pentecostais, deslegitimando os últimos. Enquanto para os pentecostais falar em outras línguas é um sinal da sua conexão com Deus (MARIANO, 2005), para os presbiterianos, adeptos da doutrina calvinista reformada, a percepção indiscriminada destes fenômenos sinaliza, ao contrário, a existência de uma incompreensão das revelações bíblicas e um sinal de afastamento da obra divina.

3.5.1 “Pregar não é profetizar”

Além da capacidade da glossolalia outro aspecto ressaltado, por eles, para evidenciar o afastamento, entre os presbiterianos e os segmentos evangélicos pentecostais, é a ênfase dada a capacidade profética. Campos & Mauricio Junior (2012) discutem aspectos relacionados a conquista da “maturidade espiritual” do cristão pentecostal, especialmente daqueles vinculados a Assembleia de Deus Vitória em Cristo. Eles demonstram que para alcançar o sucesso da sua trajetória espiritual, ser “*preenchido pelo Espírito Santo*” é um requisito central para os membros deste grupo.

Neste contexto, como demonstrado pelos autores, ser reconhecido enquanto “preenchido” é o que os diferencia dos neófitos e que garante o reconhecimento de sua autoridade espiritual. Esta autoridade se manifesta através da convicção no ato de “dar uma

palavra”, de profetizar algo sobre a vida de uma outra pessoa, seja ela pertencente ao mesmo grupo religioso ou uma desconhecida.

A carreira empreendida pelo crente, de neófito a profeta, ou seja, de novo convertido até ser considerado pela comunidade como espiritualmente maduro, passa necessariamente pela habilidade de atender, como precisou fazer Samuel, o chamado de Deus e realizar “sua obra”, o que geralmente consiste em “dar uma palavra”, realizar uma profecia direcionada a alguém (CAMPOS & MAURICIO JUNIOR, 2012, p.801).

Entre os presbiterianos o ato profético não recebe o mesmo reconhecimento que ocorre entre os pentecostais. Como já destacado, na perspectiva reformada, todas as profecias e revelações estão contidas nos evangelhos bíblicos. Por outro lado, assim como entre os pentecostais, é possível identificar nas falas dos rapazes do PG, um processo de disciplinamento emocional no desenvolvimento da maturidade espiritual. Para eles, é na juventude que este disciplinamento encontra o seu período mais crítico, em função de todas as mudanças físicas, emocionais e sociais pelas quais passam os indivíduos. Por isso, entendem, é fundamental que neste período seja ainda mais enfatizada a importância dos estudos bíblicos, pois *“só através da profunda compreensão dos desígnios de Deus, contidos unicamente nas Sagradas Escrituras, é que se pode encontrar o caminho para a verdadeira maturidade e sabedoria”* (Fala de um dos pastores auxiliares da IPCC durante o Culto dos Adolescentes). Além disso, em ambos os grupos é necessário que o indivíduo esteja preenchido pela palavra, apesar dos pentecostais darem maior destaque a palavra verbalizada, enquanto os presbiterianos reforçam a autoridade da palavra escrita.

3.5.2 Prosperidade e a Graça divina

Outro aspecto muito enfatizado na diferenciação entre presbiterianos, e demais igrejas protestantes históricas e as comunidades pentecostais no que diz respeito a ação do Espírito Santo na vida das pessoas, é o ascetismo na relação entre fé e prosperidade. Especialmente as denominações classificadas enquanto neopentecostais são caracterizadas pela sua afiliação com a corrente da Teologia da Prosperidade. Sobre esta vertente teológica, Mariano (1996) destaca que a mudança doutrinária promovida através dela estabelece que o cristão passa a ocupar uma posição semelhante a um sócio de Deus, já que enquanto patrocinadores de suas obras, estes estariam destinados a serem felizes, prósperos e bem-sucedidos em seus projetos. Essa perspectiva, ele continua, atenderia aos anseios por mobilidade social oriunda dos indivíduos, até então pertencentes as denominações pentecostais clássicas. Sobre este movimento, ele destaca que:

Enquanto seus fiéis foram esmagadoramente pobres e estiveram privados de bens materiais, culturais e educacionais, o sectarismo e o ascetismo pentecostal não geraram grandes tensões internas. [...] Diferentemente de outrora, agora, muitos crentes, além de desejosos reuniam condições econômicas de desfrutar das boas coisas que o mundo podia oferecer. Para isto, entretanto, primeiro era preciso substituir suas concepções teológicas que diziam que os verdadeiros cristãos seriam, se não materialmente pobres, radicalmente desinteressados de coisas e valores terrenos. [...] Com promessas de que o mundo seria *locus* de felicidade, prosperidade e abundância de vida para os cristãos, herdeiros das promessas divinas, a Teologia da Prosperidade veio coroar e impulsionar a incipiente tendência de acomodação de várias denominações pentecostais aos valores e interesses mundanos das sociedades capitalistas. (MARIANO, 1996, ps. 27,28)

A ideia de que todos os cristãos são invariavelmente destinados a prosperidade material é amplamente rechaçada pelo grupo aqui pesquisado. No entanto, uma noção de prosperidade também se faz presente em sua cosmovisão. Para eles, a felicidade e a prosperidade plena só serão alcançadas por aqueles que, após o Juízo Final, serão salvos da condenação pelos pecados e poderão desfrutar das benesses do paraíso junto com Cristo. Já prosperidade espiritual, no sentido de trazer a paz para a vida da pessoa e a felicidade em fazer parte da “consolidação do reino de Deus”, são vistas como garantias infalíveis para todo aquele escolhido para ser salvo. No entanto, ainda neste mundo, na condição de pecadores, os cristãos podem desfrutar de um certo grau da felicidade e prosperidade, inclusive financeira, caso permaneçam fiéis aos desígnios divinos.

A prosperidade financeira e o livramento de todo sofrimento, na visão do grupo, não são certezas e garantias asseguradas a todos cristãos, não fazem parte das promessas divinas para este mundo, mas a busca pela riqueza não é, em si mesma, configurada como um pecado. “*A riqueza é boa se buscada à maneira de Deus. Como diz em Provérbios 10:22, ‘A benção do senhor enriquece, e, com ela, não traz desgosto’*”, foi o que disse Carlos (22 anos) ao falar, durante uma das reuniões, sobre os benefícios e malefícios da riqueza. Para eles, o caminho para o sucesso financeiro, mesmo que não garantido, deve obedecer três parâmetros invariáveis. O primeiro, “temer a Deus acima de tudo”, apesar de ser mais importante é também visto como o mais básico e direto, pois compreender a superioridade da obra divina sobre os anseios e desejos dos homens é visto como o primeiro passo da trajetória de fé cristão.

O segundo princípio é “ser generoso”, porque é necessário reverter as dádivas obtidas em auxílio do próximo. Desta forma, para eles todo tipo de prosperidade financeira concedida a um verdadeiro cristão será, inevitavelmente, colocado à disposição da missão evangelizadora, como “fruto da ação de um coração que é morada do Espírito Santo”. O relato de uma

ocorrência onde um missionário presbiteriano com atuação em municípios do sertão nordestino foi utilizado, no encontro do PG, pelo líder do grupo para reforçar esta noção. Segundo o relato, este missionário ao ministrar uma palestra sobre a ação missionária destinada a implementação de novas igrejas em cidades do interior dos estados Pernambuco e da Paraíba recebeu, imediatamente ao fim de sua explanação, um veículo da marca Land Rover como doação de um comerciante da cidade do Recife. De acordo com o relatado, o comerciante decidiu pela doação do veículo devido ao fato que este, por suas características robustas, facilitaria o acesso do missionário as localidades mais afastadas. No entanto, a decisão do missionário foi pela venda do veículo e utilização da verba arrecadada para a construção das igrejas. Ao final do relato, os comentários acerca das atitudes do comerciante – doador – e do missionário – pela venda do veículo – atestaram que ambos agiram corretamente. Sobre este fato, um dos rapazes comentou:

“O senhor que doou o carro demonstrou que ele tem o seu coração dedicado a Cristo, e não aos interesses egoístas dele. Já o missionário, se ele tivesse usado o carro pra ir fazer as visitas, não ia estar errado, porque estaria usando o carro pra evangelizar. Além de poder visitar mais lugares do que antes. Mas ele soube ver além. Deus tocou o coração dele e mostrou que se ele usasse o dinheiro do carro, a tarefa missionaria dele seria mais efetiva. Ele também soube abrir mão do conforto, em nome da obra de Deus.” (Leonardo, 19 anos)

O terceiro princípio observado deve ser a “importância do trabalho duro”, já que, segundo eles, não se pode acreditar que as riquezas serão dadas aqueles que não estão engajados. A defesa demonstrada pelos jovens presbiterianos neste posicionamento, mesmo não estabelecendo os mesmos níveis, demonstra novamente a manutenção de uma visão ascética, oriunda do período da Reforma. Sobre este princípio, Weber (2013), ao discorrer sobre as mudanças promovidas pela inserção da cosmovisão reformada na construção de uma ética do trabalho, destaca que, para os adeptos desta doutrina, qualquer atividade social do cristão, inclusive a aquisição de riquezas, enquanto guiada por Deus, só poderá ter algum sentido real se estiver destinada para a sua glória.

Além disso, ao tratar do surgimento do que ele chama de “espírito do capitalismo organizado e racional”, Weber (2013) destaca a importância do conceito protestante de vocação na construção desta perspectiva. De forma simplificada, no entendimento reformado a vocação pode ser entendida como o chamado para exercer uma função, em um determinado contexto, que somada as demais atividades exercidas pelas outras pessoas - também cristãs – irão compor um todo ordenado em prol da glorificação Deus, ao mesmo tempo em que fornece os elementos para a manutenção prática da vida destes indivíduos. Sobre a importância da vocação, sua obra

Institutas da Religião Cristã, Calvino atesta que “[...]desde que obedecas a tua vocação, nenhuma obra tão ignóbil e vil haverá de ser que diante de Deus não resplandeça e seja tida por valiosíssima” (CALVINO, 2006, p.187).

Sobre a visão reformada acerca do valor da aquisição de riquezas oriundas do trabalho vocacionado, Gomes (2002) destaca que, tomando o posicionamento de Calvino como referência, o comércio é uma forma justificável de servir a Deus e empenhar-se para a sua glória. Ele aponta que Calvino, em seus tratados, atesta que a circulação financeira e de bens é “uma forma concreta de comunhão dos santos”, e que aqueles envolvidos nos negócios deveriam estar sempre dispostos a ajudar os mais próximos, pobres ou ricos.

Como visto, a prosperidade, inclusive a financeira, não é rejeitada, plenamente, entre os jovens presbiterianos. O que prevalece entre eles é a percepção de que tudo aquilo que o cristão possui é fruto da graça divina e para ela deve estar à disposição. Para isso, a sujeição ao chamado de divino deve ser observada e mantida com disciplina e de forma racional, na busca pela maior eficiência de seus resultados. Por isso, para eles a interpretação defendida por grupos adeptos da Teologia da Prosperidade é tratada como uma distorção dos princípios bíblicos, já que, em sua visão, seria uma tentativa de sujeitar Deus às vontades do homem.

A demarcação sobre o que é ser um cristão - e para eles a melhor maneira de ser um cristão, nos dias de hoje, é sendo um reformado - é, para os jovens do PG, de fundamental importância para a estruturação de suas trajetórias de vida. Partindo das premissas apresentadas nos cinco *Solas* da Reforma Protestante do século XVI, eles, enquanto jovens, estão inseridos em um processo constante de assimilação da cosmovisão propagada pela doutrina reformada, adotada pela Igreja.

Para eles, a Bíblia assume então um papel fundamental, já que exerce a função de ser a “bússola” desta trajetória. Mesmo a palavra assumindo um caráter multidimensional, é nas “*Escrituras Sagradas*” que eles encontram a fonte maior de autoridade, pois é nela que os desígnios divinos estão, plenamente, revelados. Enquanto um guia, a Bíblia permanece sendo o suporte de uma fé, fortemente, racionalizada, na busca pela compreensão do mundo sem

estabelecer barreiras prévias entre as verdades religiosas e outras formas de compreensão do mundo.

Nesse sentido, os princípios da Reforma são, sistematicamente, reforçados como o caminho pelo qual, se de fato salvos, encontrarão a redenção de sua condição natural do pecado, e serão, continuamente, habilitados a cumprir a sua missão enquanto homens – e servos de Deus – na Terra. Enquanto jovens rapazes, em período de transição da adolescência para a fase adulta, a grande preocupação expressa pelos “Rochedos” repousa em tornar-se, e serem reconhecidos, enquanto homens que servem a Cristo e estão conscientes de sua missão.

4. “SER HOMEM DE VERDADE”

Neste capítulo focalizaremos nos aspectos diretamente relacionados a construção da masculinidade, a partir da perspectiva dos jovens “Rochedos”. Aqui buscaremos entender, mais especificamente, qual é a compreensão deles sobre o que é “ser homem de verdade”. De que forma ser reconhecido enquanto “homem” impõe a estes indivíduos determinados padrões de comportamento e responsabilidades – em especial, na relação indissociável entre homens e mulheres. Nesse sentido, analisaremos como, no processo de autoafirmação enquanto “homens”, eles constroem o seu próprio padrão de masculinidade que, a partir de sua cosmologia cristã reformada, não está dissociado das discussões - com suas críticas e reivindicações - que têm permeado o debate público atual acerca do modelo, ou modelos, ideais de construção da masculinidade.

4.1 A MASCULINIDADE MODERNA E O OLHAR REFORMADO

Aqui no PG a gente compartilha e discute uma série de temas e questões que mais à frente vão servir de referência para a nossa conduta como verdadeiros homens. Amanhã nós seremos esposos, vamos ter os nossos filhos e, eventualmente, assumir uma liderança na vida profissional, na igreja ou onde for. Então é bom que a gente saiba da nossa missão enquanto homens, tendo boas referências sobre o que Deus quer da gente enquanto homens fiéis a sua palavra.” (Cláudio, 26 anos)

A fala acima representa a explicação dada pelo líder do “PG dos Rochedos”, em nosso primeiro contato, enquanto ele explicava inicialmente o que era o pequeno grupo e o porquê da sua configuração formada exclusivamente por jovens rapazes da comunidade. Já naquele primeiro momento, ficou claro que a questão da construção de uma masculinidade pautada nos valores cristão, a partir da doutrina reformada, é um tema central na dinâmica do grupo.

Da fala de Cláudio, destaca-se algumas características estruturadoras da percepção de “verdadeiro homem” defendida pelos “Rochedos”. A partir dela, podemos, já de início, inferir que o homem cristão reformado – o “verdadeiro homem” - deve compreender a necessidade de manutenção de uma determinada “conduta”, em prol de uma “missão” designada por Deus, para aqueles que se mantêm “fiéis” a sua palavra.

Pelo fato de ser um grupo composto exclusivamente por rapazes, são comuns, entre eles, os debates sobre o papel exercido pelos homens na sociedade e das características que o indivíduo necessita demonstrar possuir para ser reconhecido enquanto tal. Eles, na condição de

jovens, de homens em formação, buscam a todo momento estabelecer uma ponte que permita o diálogo, com suas devidas aproximações e afastamentos, entre os padrões de masculinidade que emergem a partir da interpretação dos preceitos bíblicos defendida pela comunidade e os padrões amplamente difundidos pela sociedade mais abrangente. Como já afirmado, o PG é visto por eles como um *locus* de aprendizado sobre o que é ser um “verdadeiro homem”.

Empreender uma análise sobre os elementos que permitem a construção da masculinidade na contemporaneidade - onde questões como classe, raça e outros atributos socioculturais exercem influência -, é uma tarefa ampla e complexa, a ponto de ser possível afirmar a impossibilidade do questionamento de noções como masculino e feminino no singular (SIQUEIRA, 1997). No entanto, não se pode ignorar que em cada contexto e período cultural é possível identificar um modelo de masculinidade alçado ao posto de referência, e que passa a influir, através de regras e prescrições ligadas diretamente a distribuição de poder, na experiência dos indivíduos – sejam homens ou mulheres – de acordo com o seu grau de enquadramento a este padrão (VICENTE & SOUZA, 2006).

4.1.1 A construção moderna da masculinidade

Como dito anteriormente, discutir a masculinidade é uma tarefa ampla, já que este campo de estudo abrange uma grande variedade de temáticas. É fato que a masculinidade – e a feminilidade – enquanto representação de gênero, não pode existir em um vácuo, estando ancorada em crenças culturais mais amplas e na organização de cada sociedade (THIEJE, 2002). No entanto, apesar da tentativa de desenvolver uma análise que ressalte a possibilidade de existência de uma “pluralidade de masculinidades”, a permanência de uma noção de “masculinidade hegemônica”, como destacada por Connell (1997), ainda se legitima muito mais pelo seu caráter normativo, enquanto uma ideia que ainda se impõe, do que por se apresentar enquanto normal, no sentido estatístico, já que possivelmente uma minoria dos homens conseguem adotá-la plenamente. Sobre esta noção Connell & Messerschmidt (2013) afirmam que:

É a forma tradicional, predominante e valorizada em um dado contexto histórico cultural. (...) Ela incorpora a forma mais honrada de ser um homem, ela exige que todos os outros homens se posicionem em relação a ela e legitima ideologicamente a subordinação global das mulheres aos homens. (CONNELL & MESSERSCHMIDT, 2013, p.245)

O ideal de masculinidade, enquanto um guia de orientação para a ordenação de comportamentos e práticas reconhecidos como legitimamente masculinos, em especial no

Ocidente, é produto de múltiplos arranjos culturais e históricos. Diante da multiplicidade de construções e da sua permanente relação com as estruturas de poder, Almeida (1996) destaca que:

Masculinidade e feminilidade não são sobreponíveis, respectivamente, a homens e mulheres: são metáforas de poder e de capacidade de ação, como tal acessíveis a homens e mulheres. Se assim não fosse, não se poderia falar nem de várias masculinidades nem de transformações nas relações de gênero. (p.161)

Para Jesus (2014), a transição de um modelo de sociedade medieval para uma sociedade burguesa moderna possibilitou uma série de transformações decisivas na construção e na manutenção deste ideal até os dias atuais. Ele destaca, entre essas transformações, a fundação dos Estados nacionais modernos, a criação de instituições específicas, como as forças armadas⁴², além do surgimento e disseminação de ideais burgueses e de princípios de uma classe média - como a busca pela objetividade financeira, competência e responsabilidade na realização de tarefas, a construção de uma personalidade moderada e a valorização da ciência metódica e racional – foram fundamentais na formatação do ideal do homem moderno.

No entanto, segundo Oliveira (1998) apesar de importantes, não é possível estabelecer uma relação de causa e efeito apenas entre as mudanças sociais acima apontadas e a formação do ideal moderno de masculinidade. Mesmo estando atrelado a este contexto histórico-cultural específico, é necessário considerar que:

Este ideal revela-se como identificado aos mais cultivados valores societários modernos, isto é, emerge como síntese mais fiel desses mesmos valores, transformando-se num verdadeiro mito e, dessa forma, influenciando também aquele grupo de instituições sociais que possibilitou sua emergência. (OLIVEIRA, 2004, p.20)

Durante a passagem da idade média e seu modelo de sociedade para o período moderno, de acordo com George Mosse (1996), observaram-se mudanças de comportamento importantes para a configuração do ideal moderno de masculinidade. Segundo ele, naquele momento, processos de sociabilidade que deslocavam do âmbito público, para o privado, manifestações emotivas, somadas ao desenvolvimento do modelo romântico de relacionamento conjugal ajudaram na reconfiguração de uma instituição fundamental para a nova sociedade burguesa que emergia, o casamento monogâmico. Sobre este aspecto, Oliveira (2004) comenta que:

⁴² Jesus (2012) aponta para o surgimento das forças armadas nos Estados modernos como um dos elementos responsáveis pelo processo de disciplinamento e brutalização dos indivíduos envolvidos. No entanto, acredito que tal afirmação minimiza, de forma equivocada, a existência de diversas instituições, como as ordens monásticas e a própria existência de exércitos em sociedades pré-modernas, que tinham o aprendizado de uma rígida disciplina, por parte dos indivíduos, como um de seus pilares fundamentais.

Durante o processo de transição entre esses dois tipos de sociedade (medieval e moderna), transformam-se as expressões públicas de emoções, que passam por redefinições sociais amplas. Além da eleição do domínio privado como local adequado para a manifestação de sentimentos, verifica-se um contínuo esmaecimento das expressões desenfreadas das emoções, que, em muitas situações explicitam-se de um modo tal que poderia ser qualificado como selvagem, de acordo com o olhar civilizado contemporâneo. (OLIVEIRA, 2004, p.22)

Na citação acima é destacado o contraponto entre o ideal masculino do bravo, intrépido, grosseiro, destemido e impulsivo “homem/cavaleiro” da idade média com o ponderado e sóbrio “homem/cavalheiro” burguês da idade moderna. Da junção destes dois modelos, teria, então, sido erguido o ideal moderno de masculinidade, fomentado pelo estado nacional e pelas diversas instituições nele contidas, como a família nuclear, as leis as religiões, a medicina, os esportes e, inclusive, a própria ciência que, ao longo da história, forneceu subsídios para a legitimação destes valores (OLIVEIRA, 2004, JESUS, 2014, MOSSE, 1996).

Weber (2013) demonstra que ao longo deste processo, a religião exerceu um importante papel já que propagou, especialmente o cristianismo em sua vertente puritana, um modelo de constituição do homem pautado no ascetismo e na dedicação plena ao trabalho, somados ao controle das paixões através da autocontenção e disciplina, que compatibilizavam com os ideais da emergente sociedade burguesa⁴³. Nesse processo que propagou um modelo de formação masculina que congrega atributos como moderação, obediência e responsabilidade somados a outros como determinação, força e ousadia, grupos cristãos têm fornecido apoio para que o modelo moderno de masculinidade seja incutido na consciência da sociedade moderna (JESUS, 2014).

4.1.2 A visão dos Rochedos a partir dos “cinco aspectos da masculinidade”

Este processo de construção da masculinidade através de preceitos religiosos é certamente um dos principais fundamentos do “PG dos Rochedos”. A percepção desse processo é amplamente comungada pelos membros do grupo sendo um tema abertamente discutido entre eles. Assim, no final do ano de 2015, na penúltima reunião do ano, foi decidido através de votação, que a temática “masculinidade cristã” seria tema de algumas reuniões do grupo para o primeiro semestre do ano seguinte⁴⁴. O interesse mais direto pelo debate acerca das questões de gênero, entre os membros do PG, tornou-se mais acentuado após a repercussão gerada em torno

⁴³ Ver Weber (2013) “A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo”.

⁴⁴ Em função das festividades do final do ano, as atividades do PG foram interrompidas sob a alegação de que muitos membros estariam viajando ou envolvidos em outras atividades durante este período. As reuniões foram retomadas na segunda quinzena de janeiro de 2016.

da redação do Enem, realizado em outubro de 2015, e que tinha como tema “A persistência da violência contra a mulher na sociedade brasileira”. Na semana subsequente ao Exame - especialmente através do grupo do PG no aplicativo *whatsapp* – foram feitas várias sugestões de questões a serem discutidas pelo grupo e que tinham relação com essa temática. As que mais ganharam destaque foram as sugestões sobre a discussão sobre a “masculinidade cristã” e o feminismo que, nas palavras de um dos rapazes “*essa onda tá muito grande. Tem gente dentro das igrejas se adaptando a isso*” (Gabriel, 20 anos). Tal situação, reforça a busca permanente, por parte destes jovens, de evitar uma desconexão com mundo, rompendo com a postura isolacionista adotada, durante muito tempo, por sua própria denominação.

Na primeira reunião, após o recesso das férias, já sobre a temática da “masculinidade cristã”, foram discutidas as ideias defendidas pelo pastor e teólogo norte americano William Mouser em seu livro *Five aspects of man*. A discussão foi ministrada pelos líderes⁴⁵ do grupo que ficaram com a responsabilidade de destacar os aspectos centrais da argumentação do autor e de estimular o debate das ideias. Neste trabalho Mouser, através de passagens bíblicas, busca ressaltar cinco aspectos típicos da constituição da masculinidade que, na visão por ele apresentada, consiste na reunião de aspectos como sacrifício e trabalho duro, com bondade e disciplina.

Na definição do perfil da masculinidade defendida por Mouser, e apresentada aos membros do PG como referência a ser seguida, os “verdadeiros homens” são “*senhores, agricultores, salvadores, sábios e portadores da glória*”. Devem ser “*senhores*” porque, na visão apresentada, devem estar aptos a exercer o domínio sobre a terra. Essa atribuição é entendida enquanto um “mandato cultural⁴⁶” e, para reforçar o caráter bíblico desta missão, foram referenciados três versículos do livro de Gênesis⁴⁷, onde está descrita a missão do homem de exercer o seu domínio neste mundo. Além disso, eles ressaltam, estes versículos asseguram

⁴⁵ No final de 2015, em função de questões profissionais, o então líder do “PG dos Rochedos” deixou a comunidade de Casa Caiada e transferiu-se para outra cidade. Para o seu lugar, o conselho da IPCC indicou dois membros do grupo que já estavam sendo preparados para desempenharem a função de líderes de pequenos grupos (PG’s).

⁴⁶ Baseada em passagens do livro de Gênesis como “*o Senhor Deus colocou o homem no jardim do Éden para cuidar dele e cultivá-lo*” (2:15), a interpretação do “mandato cultural” de Deus aos homens estabelece que, desde o princípio, a ordem divina foi para que os seres humanos subjugassem, dominassem, cuidassem e cultivassem toda a criação divina.

⁴⁷ Também disse Deus: Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança; tenha ele domínio sobre os peixes do mar, sobre aves dos céus, sobre animais domésticos, sobre toda a terra e todos os reptéis que rastejam pela terra. Criou Deus, pois, o homem a sua imagem; à imagem de Deus o criou; homem e mulher o criou. Então Deus abençoou e lhes disse: frutificai e multiplicai-vos; enchei a terra e sujeitai-a; dominai sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu e sobre todos os animais que se arrastam sobre a terra. (Genesis 1.26-28)

o elemento divino contido na criação do homem, sendo este, segundo o contado no primeiro livro da Bíblia, a “imagem e semelhança” de Deus.

Para Sócrates Nolasco (1993) a visão apresentada em Gênesis tem exercido forte influência sobre a visão adotada pelo Ocidente moderno sobre as questões que cercam a masculinidade. Nele o homem é retratado como destinado a desenvolver-se de forma plena neste mundo, com potencialidades ilimitadas. Uma imagem muito próxima a de um herói conquistador. Sobre estas capacidades extraordinárias atribuídas ao homem ele comenta:

A representação masculina é uma efígie de um deus ou de um herói que segue pelos caminhos desenhados por este deus. É o que percebemos, por exemplo, na estória de Ulisses, contada na Odisseia de Homero, ou na de Adão, representado nos textos bíblicos como aquele feito a imagem e semelhança de Deus. (...) As atribuições de força, poder, coragem, astúcia e inteligência, e as exclusões de sentimentos como medo, inveja e raiva, diminuem as distâncias existentes entre a representação de um homem e a de um deus, tornando o herói alguém digno das premiações dos céus. (NOLASCO, 1993, p.30)

É inicialmente – mas não apenas -, a partir desta perspectiva que toma o homem como portador da imagem divina e repleto de potencialidades que lhe permite exercer seu domínio sobre este mundo, que se estrutura a percepção de masculinidade dos “Rochedos”. Neste dia em que a “masculinidade cristã” foi o tema da reunião do PG, as palavras que eles mais utilizaram durante a discussão deste tópico, para caracterizar esse modelo de homem, foram “desbravador” e “visionário”. Desse modo o ideal de “conquistador” foi colocado como elemento importante em suas vidas cotidianas. As principais conquistas que eles traziam como necessárias de serem alcançadas foram descritas como uma “vida santificada”, uma família “devotada a Deus” e o triunfo nas atividades profissionais. Na perspectiva deles, tais conquistas só podem ser verdadeiramente alcançadas através da sua adequação aos princípios da doutrina cristã reformada.

Além da característica entendida como masculina de “desbravador”, o segundo aspecto que eles afirmam que deve ser cultivado nos garotos e que deve fazer parte das atribuições de todo homem é ser “*agricultor*”. Eles me diziam que o homem não foi criado apenas para descobrir e conquistar novos mundos, ele deve estar apto a fazer com que este mundo se desenvolva. Esta segunda atribuição foi apresentada como diretamente complementar a primeira. Eles entendem que a compreensão de que os homens foram criados para conquistar e dominar, caso não esteja atrelada a uma percepção de que eles também devem se estabelecer e “cultivar”, corre o risco de estimular um modelo de indivíduo “usurpador” e “destruidor”.

Para eles muitos homens caem nesse erro e veem a si mesmos apenas como conquistadores e deixam de lado o elemento do cuidado. Neste sentido, Carlos (22 anos) afirmou que “*é por isso que a gente vê tanto desmatamento e destruição da natureza. Deus mandou nós, os homens, sermos senhores deste mundo, mas também ordenou que seríamos os guardiões dele. Tá lá em Gênesis dois*”⁴⁸ (Carlos, 22 anos). Cabe então a todo homem saber guardar e cultivar suas conquistas – família, negócios, animais, terras e tudo aquilo que esteja sob sua tutela. Para tal, as características mais citadas, e que devem ser adquiridas por todos os garotos para que se tornem homens, foram ser pacientes, trabalhadores e cuidadosos. Interessante observar como o cuidado, uma tarefa historicamente atribuída às mulheres (PINHEIRO, 2007;2009), é por eles percebido enquanto um atributo também masculino, que deve ser estimulado e valorizado.

O terceiro aspecto apresentado como inerente a verdadeira masculinidade é a capacidade de ser “*salvador*”. Na interpretação defendida, o profundo desejo de livrar e salvar é visto como inerente a todo homem que exerce a verdadeira masculinidade. O sacrifício de Jesus Cristo é visto como o principal exemplo desta atribuição.

“Jesus veio salvar este mundo do pecado, veio cumprir a profecia descrita no livro do Gênesis. Veio destruir a serpente. Então nós temos que tomar o exemplo dele e lutar contra o pecado nesse mundo. É claro que a salvação só pode ser alcançada pela graça de Deus, mas nós podemos fazer a nossa parte. Devemos lutar contra os nossos pecados e auxiliar os nossos irmãos a lutar contra o deles. A nossa tarefa também é propagar a verdade de Cristo pelo mundo e assim estamos cumprindo a nossa missão nessa guerra.” (Tiago, 19 anos)

Na fala apresentada acima é possível observar a percepção de que cabe ao cristão compreender que, em sua missão neste mundo, a devoção e a fé em Deus não podem ser construídas, de todo modo, de forma pacifista. O cristão se constitui enquanto tal numa guerra simbólica contra o pecado. Para eles, a paz da salvação só pode ser conduzida através de Cristo que, com o seu sacrifício, a concedeu para aqueles que nele creem. É importante destacar que em nenhum momento, seja durante as discussões sobre este tema ou durante todo o período da pesquisa, foram observadas incitações ao conflito físico. O conflito/guerra por eles defendido se restringe a arena de práticas cotidianas de vida e de convicções na defesa de uma cosmovisão diante da multiplicidade de possibilidades para tal. Entre as características do homem que

⁴⁸ Referência a passagem “Tomou pois o senhor Deus ao homem e o colocou no jardim do Éden para o cultivar e o guardar” (Gênesis 2.15)

reforçam o seu papel de salvador, foram destacadas capacidades como ser forte, corajoso, bondoso e apto a fazer sacrifícios, sendo Jesus o maior exemplo de todos.

O quarto aspecto da masculinidade destacado, a partir da categorização de Mouser, é o atributo de ser “*sábio*”. Algumas questões que envolvem a percepção da comunidade presbiteriana aqui estudada e a compreensão dos rapazes do grupo sobre este aspecto já foram apresentadas no capítulo anterior. No entanto, é válido destacar algumas colocações feitas pelos “Rochedos” durante a discussão deste tópico. A referência imediata feita por alguns dos rapazes foi aos versículos que compõem “Os trinta ditos dos sábios”⁴⁹ no livro de Provérbios.

“Então, é como tá em provérbios vinte e dois, pô, ‘inclina o teu ouvido, e escuta as palavras dos sábios’. E depois ele continua dizendo porque é ‘coisa agradável’ e a gente deve não só guardar no coração, mas também ‘aplicar aos lábios’. Quer dizer, não é só aprender e guardar. Pra ser sábio, a gente tem que saber transmitir pro outro.” (Gabriel, 19 anos)

Destacamos novamente o fato de que, para eles, o conhecimento das Escrituras funciona como uma bússola que guia a conduta de vida dos homens, na medida em que só poderá exercer plenamente a masculinidade aquele que conhecer e aplicar profundamente os desígnios divinos, o cristão – no caso, o reformado. A disciplina intelectual voltada para a assimilação das verdades bíblicas e a sua transladação para as diversas esferas da vida, é vista como uma parcela importante na formação de um homem. Foram destacadas como características atreladas a este aspecto a capacidade de ser estudioso e reflexivo.

O quinto, e último, aspecto destacado foi “*ser portador da glória*”. Neste ponto são retomados muitos elementos já mencionados, funcionando como uma síntese geral. Eles acreditam que, como portadores da glória divina, os homens devem saber ser santos, responsáveis e representantes. No entanto, Mouser apresenta uma definição mais clara da relação que deve ser observada sobre os papéis do homem e da mulher. Ele destaca a necessidade de compreender que existem diferentes tipos de “glória”, e que elas são destinadas, de formas distintas, para homens e mulheres. Tanto o homem quanto a mulher só podem alcançá-las se estiverem dispostos a se submeter àquilo que Deus designou enquanto tarefas a serem cumpridas por cada um. Na discussão entre os “Rochedos”, para auxiliar a compreensão desta afirmação, foram utilizados trechos de uma das cartas do apóstolo Paulo. Em Efésios (5.23-24) Paulo escreve:

“Porque o marido é o cabeça da mulher, como também Cristo é o cabeça da igreja, sendo este mesmo o salvador do corpo. Como, porém, a igreja está sujeita a Cristo, assim também as mulheres sejam em tudo submissas

⁴⁹ Versículos do livro de Provérbios da seção 22.17-24.22. Compõem os chamados “Ditos anônimos”.

ao seu marido”. No entanto, no mesmo capítulo da carta aos Efésios, o apóstolo Paulo continua: “Vós, maridos, amai vossas mulheres, como também Cristo amou a igreja, e a si mesmo se entregou a ela a fim de santificar, tendo-a purificado com a lavagem da água, pela palavra, para apresentá-la a si mesmo igreja gloriosa, sem mácula, nem ruga, nem qualquer coisa semelhante, mas santa e irrepreensível. Assim devem os maridos amar a suas próprias mulheres, como a seus próprios corpos. Quem ama a sua mulher, ame-se a si mesmo” (5.25-28).

Tal mandato é interpretado, pelos rapazes do PG, como uma demonstração de igualdade de valor, do homem e da mulher, perante Deus. Contudo, para eles isso não significa que ambos exercerão as mesmas funções na “edificação do reino de Deus neste mundo”. A argumentação amplamente comungada por todos os rapazes aponta que a necessidade da adequação das mulheres em sua submissão é um mandamento divino tão imperativo quanto aqueles imputados aos homens. Não representa, na visão deles, uma hierarquia de valor que possa estabelecer uma posição privilegiada do homem em relação a mulher. Na percepção apresentada durante a discussão, as críticas a esta concepção, que partem principalmente de grupos ligados a movimentos feministas e de empoderamento das mulheres, baseiam-se no que foi descrito como desconhecimento e numa visão limitada e distorcida do ordenamento estabelecido por Deus para este mundo.

“Deus criou o homem e ordenou que ele estivesse acima de todos os outros seres. Depois criou a mulher, para que ela auxiliasse o homem nessa tarefa. E disse que juntos eles são um só corpo. Ambos são fundamentais, têm a mesma importância. Mas exercem funções diferentes. Cada coisa ou ser nesse mundo tem uma função, diferente dos outros. E cada um tem a sua importância. Vê a questão ambiental. Mexe numa coisa e desequilibra todo o resto. Assim também funciona com os homens. O homem foi criado por Deus pra exercer a função de liderança nesse mundo, é a cabeça do corpo. Mas do que vale uma cabeça sem um coração?” (Saulo, 23 anos)

É possível perceber, na fala acima, um duplo movimento já que, ao mesmo tempo em que é reforçada uma percepção conservadora e amplamente difundida no senso comum – que, em analogia, atribui aos homens (a “cabeça”) uma, suposta, maior racionalidade e as mulheres (o “coração”), enquanto mais próximas de uma dimensão mais emotiva -, é também, de certa forma, apresentada uma interpretação mais contemporizada ao apontar uma posição mais igualitária em relação a submissão. Tanto os homens quanto as mulheres devem estar submissos as funções estabelecidas por Deus para ambos.

O cumprimento dos designios divinos não está, nessa visão, atrelado a uma classificação valorativa que estabeleça que determinadas tarefas são mais ou menos importantes, mas que o seu efetivo cumprimento é que confere a efetiva dignidade ao indivíduo. Além disso, em certas

afirmações, alguns rapazes deixavam expressavam a percepção de que no relacionamento matrimonial, por exemplo, cabe ao homem uma submissão ainda mais severa.

“O homem é totalmente responsável por sua família, porque ele, como líder, vai ser responsável por todo o pecado que sua esposa e os seus filhos cometerem. Além do dele, claro. Então quando a gente prega que o homem é o líder, a cabeça, na verdade, mais do que ser o privilegiado, o senhor, quase como um rei déspota, a gente tem que entender que ele é o servo da sua família. O homem tem que ser o servo da sua família. Ele tem que se desdobrar pra garantir o bem estar e garantir que a família vai estar sempre seguindo a palavra de Deus. A função da mulher não é ser submissa ao homem, por ele mesmo. Mas sim ser submissa a tarefa dela, que é auxiliar na tarefa dele. A função da mulher e dos filhos é seguir o direcionamento que ele dá, acreditando nele. Obviamente, se ele estiver agindo dentro do que a Bíblia diz. Porquê senão, não tem legitimidade.”
(Rafael, 22 anos)

Na fala de Rafael é possível perceber, novamente, a relação estreita entre a noção de masculinidade que, para eles, deve ser empreendida pelos “verdadeiros homens” e a legitimidade por ela adquirida ao permanecer fiel aos desígnios contidos na Bíblia – a palavra escrita através da inspiração divina. Desta forma, a noção de masculinidade difundida e valorizada pelos jovens do “PG dos Rochedos”, na condição de espaço simbólico estruturado e estruturante de sentidos⁵⁰, estabelece um conjunto de práticas e uma postura que devem ser apresentadas por parte daqueles que buscam serem reconhecidos enquanto “homens”. Na busca por esse reconhecimento - que está diretamente relacionado ao modelo de “*ser homem de verdade*” propagado pela comunidade – o indivíduo passa por um processo de transformação até o ponto em que demonstra possuir as características próprias daqueles considerados merecedores de tal distinção.

4.2 OS PAPEIS DE GÊNERO E O DEBATE DOS “ROCHEDOS” COM AS CRÍTICAS SOCIAIS

As reflexões e discussões sobre a representação dos papéis sociais de homens e mulheres e a conseqüente distribuição de direitos e deveres que se estabelece a partir de uma categorização hierárquica de suas posições, vem sendo empreendida por décadas. Diante das conquistas obtidas por movimentos sociais orientados por estas reflexões, diversos grupos, opositores a tais abordagens, muitos deles vinculados a premissas religiosas cristãs, vem engajando-se contra o que classificam como uma tentativa de destruição dos valores morais que

⁵⁰ Ver BOURDIEU, Pierre. O poder simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

sustentam a manutenção de instituições como a família tradicional e, conseqüentemente, da sociedade como um todo (SCAVONE, 2008).

Historicamente, apesar de tradicionalmente associados a pesquisa relacionadas as “mulheres”, numa quase exclusão dos “homens” de seus horizontes argumentativos – a não ser quando descritos como agentes de opressão -, estudos voltados a questões relacionadas ao gênero vêm apresentando mudanças significativas ao produzir, nas últimas décadas, uma explosão de estudos com foco direcionado às questões estruturantes da masculinidade (HITA, 1998). Evidentemente não se pode esquecer que os homens sempre foram objetos de importância central nas pesquisas sociais, principalmente quando consideradas as análises focadas em questões como trabalho, violência, esportes, entre tantas outras, mas que, apesar de aproximações, não concediam ao ser “masculino” a centralidade do debate (NASCIMENTO, 1999).

Nesta mesma linha, Oliveira (2004) afirma que é possível identificar, já na primeira metade do século XX, alguns dos primeiros trabalhos que abordam, mesmo ainda de forma indireta, o tema da masculinidade. Os trabalhos de Frederic Trasher, com *The Gang*, e de William Foote Whyte, com “Sociedade de Esquina”, são amostras destas abordagens. Estas pesquisas, apesar de focadas em atores sociais exclusivamente masculinos, direcionavam suas análises às questões classificadas como desajustes sociais – delinquência e baixo rendimento escolar, por exemplo – e não a questão da masculinidade em si.

No período pós-guerra, a partir da década de 1950, a percepção de mudanças na estrutura das sociedades, especialmente nas regiões mais industrializadas, em áreas como o mercado de trabalho, devido a uma maior inserção da mão de obra feminina, direcionou as análises para compreensão dos papéis sexuais, mas ainda sob o enfoque da busca pela disfunção. A década de 1970, estabelece um marco nos estudos sobre a masculinidade, pois é nela que uma multiplicidade de trabalhos a colocam como objeto central de análise (NOLASCO, 1993). Apesar de parecer contraditório, segundo Oliveira (2004), foi associando-se ao forte momento de efervescência pelo qual passava o movimento feminista, especialmente durante as décadas de 1960 e 1970, que as abordagens com ênfase no tema da masculinidade conseguiram estabelecer o seu espaço do debate público, dentro e fora da academia. Em um contexto de ebulição das “políticas de identidade”, onde, pela emergência de minorias políticas e sua busca por maior visibilidade no espaço público, buscou-se abarcar esta multiplicidade de novos *players* e os “homens”, enquanto objeto de análise, receberam “a sua quota de especificidade e

interesse, através de um conjunto específico de estudos dedicados à categoria de gênero” (OLIVEIRA, 2004, p.145).

A partir dos embates empreendidos por movimentos sociais, como o feminismo e o movimento gay, ainda na década de 1970, surge, quase como uma resposta as acusações referentes à opressão masculina sobre as mulheres e aos eventuais benefícios que essa estrutura de dominação proporcionava aos homens, uma perspectiva de análise sobre a masculinidade que os coloca, também, na posição de vítimas, frágeis e constrangidos, dessa estrutura opressora.

Em meados dos anos 70, nos EUA, os homens começaram a se perguntar se o comportamento violento, marca da virilidade masculina, não é expressão da violência a que foram submetidos durante a infância e que os transformou em pessoas estereotipadas e apáticas à reavaliação de sua forma de inserção na vida. Essa reflexão levou-os a buscar, com o trabalho dos grupos, uma “humanização” do cotidiano masculino (...). (NOLASCO, 1993, p.28)

Durante a década de 1980, além do aporte dado pelo feminismo, outros fatores contribuíram para a expansão dos estudos vinculados à masculinidade. A proliferação da epidemia da Aids e o engajamento do movimento gay contra o fortalecimento do estigma e do preconceito contra os homossexuais – vistos, até então, como os principais responsáveis pela disseminação do vírus. Tudo isso levou ao questionamento de temas considerados interditos ao debate público como as relações extraconjugais homo orientadas, o que motivou também o incentivo a uma postura mais enfática das mulheres na garantia de relações sexuais mais seguras, culminando num questionamento mais amplo dos padrões de subordinação dentro da estrutura social, convencionalmente estabelecida, ao qual estavam sujeitas tanto as mulheres, quanto os próprios homens homossexuais.

Na década de 1990, além de buscar por uma melhor compreensão sobre a influência das práticas e comportamentos masculinos nas taxas de crescimento demográfico, a publicidade passou a exercer maior influência na construção de masculinidade. As constantes investidas empregadas em anúncios publicitários e matérias jornalísticas efetuarão a missão de promover uma flexibilização no modelo tradicional de masculinidade, visando integrar os homens ao mercado consumidor de produtos, até então, vistos como exclusivamente femininos como o setor de cosméticos e da moda, na construção de um “novo homem” ideal (FERREIRA, 2012). Segundo Alves (2005), não foi ao acaso que “os estudos sobre homens representaram um verdadeiro *boom* e num determinado momento dos anos 90 passaram a ganhar destaque no

contexto brasileiro” (p.2), o que estimulou vários pesquisadores à aprofundarem suas análises sobre este universo. Nesse processo, muitos desses trabalhos dialogam com a crítica feminista, inserindo-se no campo dos estudos de gênero, focalizando as formas e significados do “ser homem” nos mais diversos contextos socioculturais (ALVES, 2009).

Nesse cenário de diversas mudanças e surgimento de bandeiras libertárias que sistematicamente avançam contra modelos hegemônicos históricos de organização social, um conjunto de contrapropostas conservadoras veio a público empreender sua tentativa de reestabelecer as bases que justificam e restauram a manutenção dos paradigmas tradicionais que definem o papel do homem, e dos demais atores, na sociedade. Muitas vezes identificados com grupos religiosos⁵¹, estes atores - aqui classificados enquanto “conservadores”, devido a sua posição antagônica a estes novos ideais de configuração societária propagados por movimentos sociais – que têm, muitas vezes, defendido seu posicionamento como a defesa do “natural”, numa perspectiva essencializadora, que concebe como inatas aos indivíduos, a partir de sua configuração física, determinadas práticas e posições na organização social.

Nesse contexto, especialmente em países ocidentais, valores religiosos, principalmente cristãos, têm sido utilizados como fundamento para a acusação de que a defesa de mudanças e a quebra de um padrão hegemônico na regulação dos papéis de gênero, tem resultado em desordens sociais motivadas por distorções (CONNELL & MESSERSCHIMIDT, 2013). Sobre este aspecto, Oliveira (2004) aponta para um recrudescimento dos discursos através de uma postura combativa de ambos os lados.

Para os reformistas religiosos, a situação de degradação da cultura só poderá ser minorada quando houver o reconhecimento inequívoco de que os homens são essencialmente diferentes das mulheres, cabendo a cada gênero papéis distintos, mantendo-se, no entanto, a preservação da dominação masculina, conforme recomendam as escrituras. Segundo a visão de seus líderes, o feminismo é o resultado do mau uso da autoridade masculina e deve ser combatido por suas premissas equivocadas e consequências nefastas para a manutenção da ordem religiosamente justificada (OLIVEIRA, 2004, p.160).

Além disso, alguns trabalhos acadêmicos têm apontado para a manutenção de perspectivas essencializadoras na construção da masculinidade, e que servem de base para

⁵¹ No caso brasileiro, nos últimos anos, tem sido notórias as disputas, no Congresso Nacional, sobre pautas relacionadas as políticas de garantia de direitos femininos e de grupos homossexuais, como a descriminalização do aborto e do casamento homossexual, por exemplo. Nestas disputas, a ação de políticos publicamente vinculados a certos grupos religiosos – especialmente cristãos, a exemplo da chamada “bancada evangélica – na tentativa de barrar a aprovação de tais medidas, tem encontrado a resistência de parlamentares vinculados aos ideais de grupos LGBT e feministas. Ver Carrara (2010).

discursos conservadores. Apesar de criticado, o livro *Manhood in the Making* (1990) do antropólogo americano David Gilmore, busca demonstrar a existência, entre as diversas culturas, de algo próximo a um denominador universal da masculinidade, pautado na premissa de que ela deve ser socialmente conquistada e mantida (ALMEIDA, 1995; RODRIGUES, 2006; SAMPAIO, 2010).

Na análise aqui desenvolvida, buscamos nos afastar destas perspectivas que tomam a masculinidade como algo inerente a todo indivíduo do sexo masculino. Mais do que isso, a própria perspectiva do grupo aqui estudado desconstrói esse tipo de paradigma. Como tem sido demonstrado, para os jovens do PG, aprende-se a “ser homem” através de um processo de disciplinamento e fidelidade à doutrina reformada. É possível afirmar que na defesa de um ponto de vista que toma a masculinidade como algo a ser conquistado, estes rapazes, estabelecem a sua contraposição entre “natureza x cultura”, representada pela dualidade entre “ser homem x ser homem de verdade”. Enquanto o “homem” ordinário é aquele reduzido a sua natureza biológica, de seus anseios mundanos, pautados pela condição do pecado, o “homem de verdade” – atribuído a figura do cristão reformado – é aquele que supera essa condição transformando-a a partir da fidelidade aos desígnios divinos, conhecidos por meio da Palavra.

Parodiando a famosa frase de Simone de Beauvoir (1970), para eles não se nasce homem, torna-se um. Esse tornar-se ocorre através de um longo processo de disciplinamento, que se constitui em um esforço para ser fiel aos ensinamentos da Bíblia e à doutrina reformada. Nesse sentido, é importante então compreender também como os ideais de gênero são importantes na construção do grupo religioso e da experiência religiosa desses indivíduos, e como são, em contrapartida, influenciados por ela (THEIJE, 2002b). No contexto aqui observado, a religião e a construção da masculinidade estão profundamente interligados. Na experiência de vida dos rapazes em Casa Caiada, a construção das relações sociais correspondentes aos indivíduos a partir de suas condições de gênero, demonstra estar incondicionalmente ligada as suas concepções religiosas, pois é ela que estabelece, conserva e dá a legitimidade simbólica na defesa de determinados papéis a serem empreendidos por homens e mulheres (THEIJE, 2002 a).

Em meio aos debates acerca das relações de gênero na sociedade contemporânea, especialmente no que diz respeito à contestação dos padrões tradicionais, a visão dos rapazes aqui pesquisados demonstra - de maneira geral, mas não totalmente - uma tendência de aproximação aos discursos mais conservadores, realçando uma certa naturalização dos papéis exercidos por homens e mulheres. No entanto, apesar de críticas, muitas vezes dirigidas a

grupos vinculados ao movimento feminista, alguns ressaltaram a importância social destes movimentos. Em certos momentos, ao longo das discussões sobre essa temática, foram feitas defesas, por parte de alguns, das conquistas – desde a conquista do direito ao voto até as leis mais recentes de combate a violência contra a mulher – obtidas por estes grupos, ressaltando os impactos positivos de suas aplicações na sociedade.

4.2.1 O posicionamento dos “Rochedos” neste debate: homem honrado e mulher virtuosa

Nas reuniões dedicadas aos debates sobre o tema da “masculinidade cristã”, foram utilizadas, além dos textos bíblicos, obras de comentaristas bíblicos, que serviram de apoio para a compreensão do tema – uma prática comum do grupo em suas reuniões. Estes textos, apoiados na Bíblia, tentavam demonstrar a existência de uma predisposição natural dos homens para os atributos considerados constituidores da masculinidade – tais como liderança, firmeza e sabedoria. No entanto, apesar de entender que há uma predisposição para tais características, eles também acreditam que há a necessidade de elas serem moldadas através da disciplina. Através do esforço e do exercício da disciplina para cultivar tais faculdades, seria possível acessar o que eles entendem como componente basilar do exercício da masculinidade, o desfrute de ser um “homem honrado”. Em um dos textos utilizados pelo grupo para essa discussão, o autor afirma que:

[...]os bons modos para um garoto devem ser um meio de disciplina e direcionamento da força, não um meio de inibir tal força. Isso significa que o garoto precisa ser ensinado que os bons modos são um meio de mostrar e receber honra. Honra é um conceito que os garotos instintivamente entendem e amam, mas ainda assim devem ser ensinados a administrá-la com sabedoria. A honra, por sua vez, não pode ser entendida separadamente da autoridade e obediência. (WILSON, 2013, p.93)

Esta passagem deixa claro que entre as características entendidas como masculinas também estão incluídas o que é entendido como “boa educação” e “bons modos”. Ou seja, para o grupo e para este autor que eles usam como exemplo, ser gentil e polido é sinal de força e honra e não o contrário. A busca pela honra⁵² é então vista como uma estratégia para não cair

⁵² Há uma vasta literatura na antropologia que aborda a noção de honra. De forma geral, as análises que abordam o tema sustentam um conjunto de referências comuns, pautadas nos trabalhos da chamada “antropologia do mediterrâneo”, e das críticas em torno dela. De acordo com Rohden (2006), os estudos que tratam da noção de honra focalizam as “variadas formas pelas quais são encenados ou construídos os conjuntos de valores associados ao gênero e, em particular, aos modelos de família adotados em cada contexto” (p. 101). De acordo com Marques (1999), o conceito de honra é introduzido na literatura antropológica, de forma mais contundente, com os trabalhos de Jean Peristiany e Julian Pitt-Rivers, na década de 1960. Foram estes autores que destacaram a importância desse conceito para as investigações das sociedades mediterrâneas. “Em Honra e Vergonha: valores das sociedades mediterrâneas”, Peristiany descreve que seriam os seus princípios básicos desta noção e suas possíveis aplicações em diferentes contextos. Para Peristiany (1968) a relação entre honra e vergonha está presente nas regras de

no que eles classificaram como uma “masculinidade falsificada”. Essa masculinidade falsa seria a crença de que um homem enquanto tal deve ser arrogante, não demonstrar humildade, utilizar da força física ou de melindres para fugir de suas responsabilidades, não escutar o que os que estão a sua volta tem a dizer. Ou, nos termos do grupo a “masculinidade falsificada” é utilizada para uma “fuga da humilde aceitação das responsabilidades”. Como consequência, para eles, os homens que recorrerem a essa visão deturpada, demonstram insegurança a tudo aquilo que ameaça o que eles pensam ser o seu “orgulho”, que insinue alguma falha nesta suposta masculinidade. Em sua visão, estes homens necessitaram encontrar “desculpas” para as suas ações e todo indivíduo que necessita recorrer constantemente a esse artifício, não foi devidamente treinado para se tornar um “homem de verdade”. A alternativa é a disciplina pessoal voltada para os bons modos. Um dos líderes do grupo descreveu desta forma a necessidade deste aprendizado:

É importante saber tratar de forma respeitosa uma mulher. Todo homem deve saber se portar de uma maneira que honre a sua esposa, namorada, mãe. Por exemplo, boas maneiras de se comportar não surgiram do nada, elas são uma forma de nos ensinar como devemos agir. Eu acho que algumas regras de cavalheirismo, como abrir a porta do carro, sei lá, é uma forma de lembrar constantemente, pra gente que somos homens, de que não devemos rebaixar as mulheres. Devemos honrá-las. Porque nós também temos dentro de nós alguns desejos, que se não forem controlados, vão sempre acabar rebaixando as mulheres. É essa falsa masculinidade que, infelizmente, a gente mais tem visto por aí. (Cláudio, 26 anos. Líder do “PG dos Rochedos”)

Além disso, eles atestam que somado a esta falsa compreensão da masculinidade, o sucesso de determinadas ideias propagadas por grupos feministas tem conseguido têm promovido, ao invés de ganhos, perdas para as mulheres. A análise defendida por alguns deles aponta que, na medida em que estes movimentos têm obtido êxito na luta por maior igualdade entre homens e mulheres, muitas têm adotado comportamentos que já não permitem mais a sua identificação como “*distintas para a honra*”. Como consequência, cada vez mais homens estariam adotando uma postura desonrosa em relação às mulheres, fato, segundo relatado, fica

conduta ou normas sociais de todas as sociedades. Seriam então as extremidades no processo de valorização social que determina a hierarquização dos indivíduos nas sociedades. No entanto, é necessário, segundo o autor, considerar que alguns grupos sociais recorrem a esta forma de valorização com mais intensidade do que outros, a exemplo das sociedades mediterrâneas que mantêm padrões de percepção acerca destas questões, sobretudo no que diz respeito as relações entre homens e mulheres e a atribuição de seus papéis. De acordo com Rohden (2006), mais recentemente, Peristiany e Pitt-Rivers em *Honor and Grace in Anthropology*, destacam algumas mudanças na antropologia. Teriam dado uma maior atenção aos aspectos simbólicos e a religião, ao afirmarem que as análises sobre o tema devem abarcar o domínio do sagrado, do ritual, do religioso. Rohden (2006) ainda ressalta que, neste trabalho, os autores buscam salientar que “honra e religião conferem prestígio, a honra é considerada sagrada, honra e graça, desonra e desgraça podem ser equivalentes em alguns contextos” (p.103).

evidente, por exemplo, pela forma como as mulheres são retratadas na mídia como “objetos sexuais”. Desta forma, na visão de alguns, após um período de avanços dos ideais que pregam a igualdade dos gêneros, um dos resultados alcançados é que “*hoje muitos homens já não sabem mais o que é ser homem, e muitas mulheres não sabem mais ser mulheres. Não parecem ser mais virtuosas.*” (Carlos, 22 anos). Mas, o que uma mulher precisa ter para ser considerada uma mulher virtuosa?

Não é uma regra absoluta, mas o estímulo ao relacionamento com mulheres já convertidas ao cristianismo – especialmente o reformado -, “que fazem parte da aliança”, é abertamente defendido e incentivado. Uma mulher que não saiba obedecer aos preceitos bíblicos para a conduta do povo escolhido, é vista como fonte de perturbações e sofrimentos para o seu companheiro, e, por isso, deve ser evitada.

Uma mulher de conduta imoral ou mesmo uma mulher barraqueira, encrenqueira, podem ser a desgraça na vida do cara. Em provérbios tá dito que uma mulher virtuosa, íntegra, é graça divina na vida de um homem. Se no casamento o homem e a mulher se tornam um só, então, se você se mistura com quem não presta, vai acabar se contaminando de alguma forma. (Emerson, 24 anos)

Ao questioná-los sobre isso, as respostas obtidas apontam que, antes de qualquer coisa, essa mulher precisa estar consciente da soberania de Cristo sobre a vida do casal. Nesse sentido, a mulher deve saber, e “*querer de coração*”, ser submissa a seu marido, pois deve compreender que: “*da mesma forma que Cristo é o cabeça da Igreja, e ela tá submetida a Ele, o marido é o cabeça da mulher.*” (Pedro, 20 anos). No entanto, subordinação masculina é vista como fundamental já que:

“Pois é, o apóstolo Paulo, na carta aos Efésios, diz que a mulher deve se sujeitar a seu marido, como a igreja a Cristo, mas também fala da responsabilidade dos homens de amarem e preservarem suas esposas. Seguindo o modelo de Cristo. Lá mesmo ele fala que do mesmo jeito que Cristo se doou pra igreja, o homem deve fazer pra sua mulher. Quer dizes, tem que dar a sua vida. E ele ainda continua dizendo que quem ama a sua mulher, ama a si mesmo. Num é uma só carne? Então é isso.” (Rafael, 23 anos)

Como destacado anteriormente na fala de Rafael, para os rapazes do PG, se por um lado homens e mulheres devem, de forma consciente, seguir o modelo da relação entre Cristo e a sua Igreja, por outro – de acordo com a interpretação defendida pelo grupo - a mulher não deve se submeter plenamente ao seu companheiro, da mesma forma que deve se submeter a Cristo. A submissão descrita na Bíblia não está, para eles, baseada numa suposta inferioridade da mulher - pois ambos teriam sido criados com igual importância para o plano divino-, mas sim relacionada as funções diferenciadas, prescritas por Deus, a homens e mulheres neste mundo.

Nessa visão, caso o homem não aja em concordância com o que está prescrito nas Escrituras, este não tem legitimidade – exerce uma “falsa masculinidade” – e, por isso, a mulher – para que também não incorra em pecado – deve repreendê-lo e, caso necessário, afastar-se dele.

Diante destas questões, durante a discussão, para mais da metade dos rapazes do grupo, tanto o “machismo”, quanto o “feminismo”, podem ser entendidos enquanto “*duas faces de uma mesma moeda*”. O machismo consiste, para eles, numa falsa ideia de masculinidade, já que corresponde a “*uma imagem errada do que é ser homem. Como se fosse um rei, que está acima de tudo e todos e que, por isso, tem que ser atendido*” (Ramón, 20 anos). Nesse sentido, pode-se afirmar que, para eles, o “machismo” é visto como sinal de uma infidelidade a Deus, já que ele vai contra ao que é ser um verdadeiro homem – o cristão reformado.

Por outro lado, apesar de nenhum deles manifestar discordância em relação a pautas centrais – como o empoderamento da mulher na sociedade, através de uma maior equiparidade de gênero nas esferas público e privada, por exemplo – para muitos deles o feminismo, enquanto uma doutrina militante, “*da maneira como muitas vezes aparece na nas ações e na fala de muita gente desses grupos, parece mais uma tentativa de inverter as coisas, pra dar as mulheres todo o poder e direitos. Pode ter suas razões, mas também tem exageros.*” (Leonardo, 19 anos).

Apesar disso, nem todos demonstraram concordar com a premissa de que o feminismo tem produzido mais retrocessos de ganhos para as mulheres. Alguns afirmaram ser positivo o ganho de direitos que estes movimentos proporcionaram, especialmente quando analisados de forma mais ampla. Na reunião, cerca de um terço do grupo demonstrou concordar com essa análise. Estes, apesar de concordarem - em parte- com as afirmações que atestavam as “perdas” obtidas pelo feminismo, buscavam ressaltar que o princípio de igualdade existencial entre homens e mulheres é um valor fundamental tanto para os defensores do feminismo, quanto para os cristãos, já que acreditam que “*no juízo final Cristo não vai fazer distinção se você é homem ou mulher. Vai julgar se você é salvo ou não*”. A partir do debate gerado, o líder do grupo questionou-os sobre qual seria a posição deles, enquanto cristãos, em relação a essas questões. A resposta de Breno ajuda a compreender o consenso obtido por eles:

“Assim, eu sei que tem muita coisa errada com essa galera. Muitos deles exageram. Mas pô, pensa, se, no caso, ser um cavalheiro é uma forma de lembrar que devemos honrar as mulheres, e muitos homens aí não são cristãos e, por isso, tem toda uma imagem errada do que é, de verdade, agir como um homem, todas as conquistas que as mulheres conseguiram, tipo votar e a lei Maria da Penha, são também uma forma de controlar as coisas. Nós temos a bíblia pra ensinar como agir. Um homem cristão, de verdade, jamais vai agredir uma mulher ou menosprezar. Mas infelizmente não é assim pra todo mundo. O que eu acho é que mais do que questionar

as mulheres porque elas querem ter mais direitos, a gente tem que pensar porque tantos homens não sabem ser homens.” (Breno, 17 anos)

A fala de Breno parece demonstrar que, na visão destes rapazes, parece não haver contradição entre a garantia de direitos à mulher e o “saber ser homem”. Para ele, ser homem implica, também, reconhecer os direitos femininos. Claro que, na sua fala, Breno apresenta uma representação da figura feminina como o membro passivo da relação homem/mulher, destacando a agência masculina no reconhecimento de direitos femininos.

Apesar de discutirem sobre as questões de gênero e terem como foco as críticas e ideais – ou pelo menos o que eles acreditam serem – propagados pelos grupos vinculados ao movimento feminista, em nenhum momento foram feitas referências a trabalhos acadêmicos ou livros considerados referência para as discussões sobre as relações de gênero. Suas opiniões e afirmações sobre essa temática usavam fundamentalmente, como referência, matérias jornalísticas, artigos de opinião publicados em blogs da internet, debates em redes sociais ou, como evidenciado em certos casos, ideias, amplamente, compartilhadas pelo senso comum.

A partir do consenso gerado nos debates realizados durante as reuniões, foi possível perceber que, para eles, o que se observa na atualidade é uma dificuldade de compreensão dos papéis destinados a homens e mulheres. Esta incompreensão tem, neste entendimento, como causa principal, *“a ação do pecado na condição humanidade”*, que, supostamente, afasta o homem de Deus e produz uma incapacidade de compreensão - pelo menos dos não salvos - das verdades e das determinações contidas na Bíblia.

Como consequência, o avanço das críticas e discussões que apontam para uma redefinição destes papéis são, na verdade, “distorções”, frutos do desconhecimento dos princípios, divinamente, estabelecidos - o que só contribui para perpetuá-lo. No entanto, reconhecem que apesar das “distorções” – a maior delas sendo a indiferenciação entre homens e mulheres -, compreendidos dentro de certos limites, o debate destas ideias tem contribuído, em alguns aspectos, na promoção de avanços nas relações entre homens e mulheres.

4.3 RELACIONAMENTOS E SEXUALIDADE

Na compreensão da masculinidade e no que é ser um “homem de verdade”, uma questão primordial, e que por isso é motivo de muitas preocupações e vigilância entre os “Rochedos”, é a questão da sexualidade. Enquanto jovens adultos, a iniciação sexual, mesmo que não debatida abertamente, demonstra ser, nos comentários e brincadeiras, um dilema a ser resolvido.

Especialmente os rapazes que já estavam envolvidos em algum relacionamento amoroso, em certos momentos, manifestavam a dificuldade em harmonizar o padrão de comportamento observado pela doutrina religiosa da comunidade, de um lado, e os próprios desejos e curiosidades, do outro.

A temática da sexualidade, mesmo que indiretamente, tem sido um tema destacado na teoria antropológica. Desde as abordagens evolucionistas, e sua busca por uma suposta promiscuidade primitiva, passando pela abordagem funcionalista malinowskiana, que já destacava que a sexualidade vai além das relações carnais, sendo "uma força sociológica e cultural" (p.21), até o paradigma estruturalista lévi-straussiano que, em sua análise das regras de proibição do incesto, destaca a sexualidade como o espaço de transposição da natureza para a cultura, o pensamento antropológico tem sistematicamente aprimorado, e ampliado, suas abordagens sobre essa questão. Dessa forma, historicamente, a Antropologia tem abordado a questão da sexualidade por meio de análises que ressaltam a sua multiplicidade de construções, para além da subordinação biológica, moldada pelas diferenças culturais.

Segundo Alves (2009), por muito tempo, os estudos que abordam a sexualidade dos jovens negligenciaram o fato que a religião é um elemento capaz de influenciar no seu desenvolvimento. No entanto, assim como o dela, os trabalhos de Machado (1995, 2005, 2012), Couto (2002), Rohden (2004), Heilborn (2006) e Novaes (2004), têm mudado essa perspectiva e demonstrado a influência da religião nas experiências sexuais dos jovens.

Os trabalhos de Couto (2002) e Rohden (2004) destacam como, na realidade brasileira atual, as mudanças produzidas por eventos como o advento das técnicas e políticas de controle sexual - com o uso de anticoncepcionais e preservativos -, o avanço de movimentos sociais - destacando-se os movimentos feministas e homossexuais -, as transformações religiosas no campo religioso brasileiro - com a inserção de novos grupos religiosos e o aumento do trânsito de fiéis entre eles -, somadas a expansão e massificação de novas tecnologias e a circulação da informação, têm transformado a vida dos jovens. Segundo Alves (2009), especialmente nas denominações evangélicas históricas - consideradas tradicionais - é possível observar um impasse, entre um movimento ambivalente de controle do comportamento sexual da juventude e da possibilidade de seu abandono, ou fuga, para outras denominações.

Para Heilborn (2006), é possível observar, entre os jovens evangélicos, uma maior aproximação do "mundo secular", numa sociedade - que se insere em um contexto mais amplo - onde discursos que pregam a inclusão ganham gradativamente mais força, torna-se cada vez mais difícil a manutenção de uma postura isolacionista por parte dos jovens. Nesse sentido,

como também destacado por Machado (1995, 2005, 2012), diante da multiplicidade de pontos de vista religiosos, concede-se espaço para um afrouxamento de valores nas questões que envolvem os jovens, a religião e a sexualidade. Com isso, concomitantemente, é possível observar que na defesa e busca pela vivência de determinados padrões de comportamento referentes a sexualidade, os jovens com vinculação religiosa, constroem suas próprias experiências de formas diferenciadas do modelo característico do padrão hegemônico de juventude.

No caso dos jovens observados nessa pesquisa, é possível notar uma certa ambivalência, a partir do duplo contato entre os valores pregados pela comunidade religiosa e os padrões “seculares”, na construção de suas experiências de vida e, mais especificamente, sexuais. Uma das normas de conduta, colocadas pelos rapazes do “PG dos Rochedos”, entre as que mais precisam de vigilância e preservação, é a obediência ao princípio do sexo exclusivamente matrimonial. Para eles, seguir esta prescrição deve ter o empenho de todos, homens e mulheres, indiscriminadamente. No entanto, na visão apresentada pela maioria dos rapazes, o cumprimento deste mandato é ainda mais difícil para os homens, devido ao que eles entendem como uma predisposição sexual precocemente desenvolvida pelos rapazes. A fala de Breno (17 anos) ilustra bem esta visão:

“Tipo, a gente que é jovem, que tá passando por essa fase, é bronca. O cara começa a namorar e daí, depois de um tempo, vai ganhando intimidade, e acaba ficando naquela. Acho que pras meninas é mais tranquilo. Elas são mais calmas, na maioria das vezes. Talvez sejam os hormônios. Complicado, porque o cara quer dar o passo adiante, mas sabe que não pode. Não pode se deixar levar pela vontade que vai levar pra um caminho errado, né não? E ainda tem toda a questão do respeito que você tem pela menina que você tá junto. Se o cara gosta mesmo dela, ele não vai pecar e nem vai querer que ela faça isso também.” (Breno, 17 anos)

A prática sexual antes do matrimônio é vista como um pecado grave. Cometer tal pecado, na percepção dos integrantes do grupo, é algo que ocorre quando a pessoa teve um “*doutrinação frágil*”. Por isso, tal “erro” pode ser combatido através da observância tanto de uma “*sólida alimentação doutrinária*” quanto de uma boa relação entre os membros da comunidade, que seria capaz de possibilitar o auxílio mútuo no combate ao pecado. Segundo eles, a vergonha de ter que admitir a recorrência na prática do pecado funciona como um lembrete, um “freio”, para que a pessoa não o faça novamente. Por isso, a recomendação feita pelo líder do grupo, aos demais, foi que sempre que achassem que cometeriam um pecado, procurassem um “irmão” com quem se sentissem mais confortáveis em conversar sobre o

assunto. No entanto, esse “irmão” deveria ser alguém que tivesse condições, de experiência e sabedoria, de exortá-los de forma “construtiva”, ajudando-os a superar tais dificuldades.

Essa postura observada em campo, no que tange a sexualidade, contrasta com a percepção de alguns autores, como Novaes (2004), para quem as prescrições religiosas já não têm peso significativo na interdição da sexualidade entre os jovens da atual geração. Seu argumento está pautado nos resultados de uma pesquisa nacional realizada, no início dos anos 2000, com a participação de 3.501 jovens – homens e mulheres -, com idades entre 15 e 24 anos e pertencentes mais diversas crenças religiosas ou sem nenhuma vinculação deste tipo. Na análise dos dados da pesquisa, os jovens membros de igrejas protestantes históricas – presbiterianos, luteranos, metodistas, anglicanos, entre outros – foram agrupados sob a mesma categoria chamada de “jovens evangélicos não pentecostais”. Entre estes jovens, quase 70% afirmaram manter uma vida sexual ativa e, destes, apenas 4% eram casados. O que chama a atenção é que, dentre os jovens abordados pela pesquisa citada por Novaes (2004), aqueles que mais se aproximam – em termos de vinculação religiosa - dos rapazes da nossa pesquisa, mantém uma prática, em relação a manutenção de uma vida sexual antes do casamento, diametralmente oposta a defendida e - de acordo com seus testemunhos - praticada pelos nossos informantes.

Para os “Rochedos”, ao contrário, o “controle da própria sexualidade” é constantemente reafirmado em função da crença na necessidade do respeitar o preceito religioso que estabelece o sexo como uma atividade exclusiva do âmbito matrimonial. Nas conversas informais e entrevistas realizadas durante a pesquisa de campo, todos eles afirmaram manter-se fieis a este mandamento. É interessante também destacar o como essa reafirmação parece fazer parte de uma rede de apoio, na qual dizer que está cumprindo o mandamento ajuda o outro a também passar pelas dificuldades encontradas em manter-se casto.

Por ser um grupo composto exclusivamente de jovens rapazes, o tema “sexo”, mesmo que indiretamente, surgia nas brincadeiras e, em certos momentos, dependendo da discussão, acabava sendo debatido nas reuniões. Entre eles, o tema era quase sempre introduzido aos debates como “um tema delicado” ou “difícil para todos”, já que apenas o antigo líder do grupo e um dos membros - que casou durante o período da pesquisa - haviam deixado a condição de solteiros - e assim estavam autorizados a manter uma vida sexual ativa, com suas esposas, sem estar incorrendo em algo entendido pelo grupo como pecaminoso. Os demais, a todo momento alegavam manter-se “firmes” em suas resoluções de abstinência sexual até o casamento.

Em algumas situações, principalmente nos pedidos de orações que ocorriam no início das reuniões, eram comuns às súplicas, especialmente dos que já estavam namorando, por “sabedoria”, pelo “fortalecimento do relacionamento na fé em Cristo” e para não “deixar a vontade de dar o passo adiante” atrapalhar seus relacionamentos. Um exemplo dessa conduta pôde ser observado quando Daniel (20 anos) pediu, em uma das reuniões, para que os demais orassem pelo seu relacionamento. Envolvido em um relacionamento de dois anos, com uma garota também membro da Igreja, ele afirmou que ambos necessitavam de mais sabedoria e disciplina, para que não esquecessem de como deveriam se comportar, já que o grau de intimidade entre ambos estava aumentando e, por isso, o que eles entendiam como a “*iminência do pecado*” se fazia mais presente. O exemplo de Daniel evidencia a importância atribuída por eles a abstinência sexual pré matrimônio e como o PG funciona como um espaço de apoio para enfrentar as dificuldades da vida cotidiana. Além disso, também ressalta a importância do disciplinamento do corpo como um sinal de aproximação com Deus, como já destacado no capítulo anterior.

Outros exemplos demonstram o como a comunidade, dessa vez de modo mais geral, está presente no relacionamento entre os jovens casais. Em alguns cultos dominicais, os casais de namorados da Igreja foram chamados a frente da congregação. Ao chegarem lá o pastor pedia para que todos fizessem orações pelo sucesso destes relacionamentos. Ele afirmava que com a ajuda das famílias e da comunidade era necessário orar para que os jovens: “*soubessem controlar os anseios da juventude para encontrarem a graça divina no matrimônio*”. Claramente estas ocasiões servem para reforçar a importância de aspectos como a abstinência sexual na construção do matrimônio e reforçar, para os jovens, a mensagem de que a comunidade mantém uma observância em relação aos seus comportamentos.

Na perspectiva dos rapazes, algumas posturas devem ser adotadas para fugir das armadilhas sexuais. A primeira delas é o controle pessoal de acesso a conteúdos de incitação pornográfica e a negação total da masturbação.

“Se o cara sabe que determinadas situações vão fazer com que ele tenha a disposição de pecar, ele não pode se aproximar disso. Não importa o que seja, pode ser uma revista, um site, uma festa, um encontro com uma menina, o que seja, não vá.” (Gabriel, 19 anos)

Há, entre eles, a percepção da existência de “fatores de corrupção sexual” em cada indivíduo - mesmo nos cristãos - que, apesar dos estímulos atualmente produzidos pela mídia e outras esferas sociais, derivam fundamentalmente de pecado original de Adão. Para justificar tal posição, é utilizada uma das passagens da carta do apóstolo Paulo aos Colossenses: “Fazei,

pois, morrer a vossa natureza terrena: prostituição, impureza, paixão lasciva, desejo maligno e a avareza, que é idolatria; por estas coisas vem a ira de Deus sobre os filhos da desobediência” (Colossenses 3:5).

Numa das reuniões, discutindo os perigos do pecado da idolatria, um dos membros do grupo relatou sua dificuldade em libertar-se da “idolatria da pornografia”. Segundo ele, durante um certo período de sua adolescência, ele manteve a prática de consumo diário de material pornográfico pela internet, os impactos que isso causou em sua vida e de como conseguiu superar esta fase através da reaproximação da Igreja e do apoio dado por alguns membros do grupo.

A outra estratégia relatada como necessária para a manutenção de uma boa conduta sexual é saber, além de livrar-se das armadilhas imaginárias, fugir dos “perigos de carne e osso”. Para isso, devem saber escolher com quais garotas se relacionar. Desta forma, segundo a visão apresentada por todos eles, é preferível se relacionar com garotas que comunguem dos mesmos valores e princípios que eles – nesse sentido, cristãs e reformadas. Assim, a chance de se envolverem em situações que confrontam a doutrina religiosa tendem a ser evitadas, já que ambos, nesse caso, estariam de acordo com as prerrogativas de um relacionamento “*moldado as vontades de Deus*”. No entanto, além de saber com quem se relacionar, eles defendem que é necessário manter o esforço para ser o tipo de homem com o qual uma mulher gostaria de estar: “*O cara tem que ser um homem virtuoso para poder querer ter uma mulher virtuosa*” (Davi, 21 anos). Aqui, novamente, é estabelecida a relação entre “homem honrado” e “mulher virtuosa”.

O matrimônio, nesse sentido, bem como as etapas que o antecedem e preparam os envolvidos – casal, famílias e comunidade –, é visto como a reprodução da união de Cristo com a sua Igreja. “*Depois da aliança com Cristo, essa é a mais importante aliança que o ser humano pode fazer*”, foi a explicação dada por Caio (18 anos) para descrever a importância deste evento na vida dos indivíduos envolvidos. Com isso, o casamento é interpretado como uma forma de aproximação tanto do homem, como da mulher, com Deus. Apesar de não ser considerado um sacramento, assim como na Igreja Católica, o casamento é de fundamental importância para que ambos possam cumprir o ordenamento divino.

Nesse sentido, para os “Rochedos” sexo e matrimônio estão indissociavelmente juntos. Os princípios da doutrina religiosa defendida pela comunidade na qual estão inseridos impõe a estes rapazes – bem como para todos os seus membros – a manutenção de uma disciplina que

abrange tanto aspectos cognitivos, como a disciplina aos estudos e a racionalidade de pensamento, como também físicos, como evidenciado por esses processos de contenção dos desejos sexuais. Para os jovens do PG, manter-se fiéis a estes princípios, como temos destacado, é fundamental para o seu reconhecimento enquanto verdadeiros homens cristãos.

4.4 A AMIZADE COMO PALCO PARA MANIFESTAÇÕES EMOTIVAS

Como muitas vezes abordado pelos estudos que tratam da masculinidade, no contexto das sociedades ocidentais modernas, aos homens, a partir do modelo dominante de masculinidade, é atribuído o dever de aprender a regular as apresentações de si e suas expressões emocionais e afetivas, como sinal da incorporação deste padrão, que associa tal comportamento à moderação, à heterossexualidade e à racionalidade (SANTOS, 2015). Apesar de muitas vezes prezar por normas de conduta e valores associados a um padrão tradicional de masculinidade, um aspecto que diferencia os jovens do “PG dos Rochedos” do paradigma hegemônico é a maneira como eles expressam suas emoções e afetividades. Fugindo do padrão do homem isolacionista, especialmente no que diz respeito às manifestações de emoções, eles demonstraram, em diversas ocasiões, não estabelecer a conexão, usualmente feita a partir da referência ao modelo hegemônico, entre afetividade e feminização.

As relações de amizade que se estabelecem entre os membros do PG certamente são bastante representativas dessa quebra do modelo hegemônico de masculinidade. A demonstração afetiva entre os membros que se entendem como amigos é relativamente comum e vista como sinal do avanço da integração deste membro irmão/amigo ao grupo. Nesse sentido, afirmações como “eu te amo”, “senti muita saudade de você”, “gosto muito de você” ou “tenho muito carinho por você” são utilizados sem a preocupação de enquadramento destas falas, e dos agentes envolvidos, em um contexto homo orientado.

“A diferença é que aqui a gente constrói amizades verdadeiras, sem enrolação, e, por isso, pode ser mais autêntico. Tá ligado?” (Tiago, 19 anos). Foi desta forma que um dos rapazes respondeu quando questionado se a maneira como se relacionava com os membros do grupo, na Igreja, era semelhante a sua relação com aqueles que não são parte da comunidade. Na resposta é possível perceber uma valorização das relações de amizade vistas como facilitadoras no alcance da autenticidade pessoal.

Um outro membro, relatou a sensação de liberdade que possuía para compartilhar suas emoções com os membros do grupo da seguinte forma:

“Toda vez que eu chego aqui eu falo com todo mundo dando abraço, dando beijo, no rosto, claro, numa boa. Eu tenho amigos, que são meus amigos desde a infância, e que infelizmente não são cristãos. Que mesmo sendo meus amigos eu não tenho essa liberdade. Claro que aqui a gente tá numa igreja e tudo mais. Mas aqui a gente acabada criando uma amizade muito bacana. Você pode ver, a gente aqui no PG pode compartilhar um monte de coisas, que no fundo afligem a gente, e que são muito pessoais. Com o tempo a gente acaba tendo uma amizade massa com todo mundo aqui. É como família mesmo. É um sentimento recíproco. Daí não tem essa coisa de que você não pode abraçar ou beijar outro homem, porque isso te faz menos homem. Agora, se fizer isso fora daqui, vai logo ser taxado de gay. Não porque seja algo homossexual, mas acho que a sociedade é muito machista e enxerga o que é ser homem de uma forma muito equivocada.” (Carlos, 23 anos)

Resende & Coelho (2010) apontam para a importância das análises que tomam a “amizade” não apenas como um tipo de relação social, mas também como um sentimento socioculturalmente determinado. Segundo elas, apesar de, durante muito tempo, ter sido pouco estudada pelas Ciências Sociais por ser considerada uma relação muito subjetiva, pouco estruturada e muito voluntarista, nas últimas décadas diversos estudos voltados ao assunto têm demonstrado sua conexão com a visão de mundo das sociedades ocidentais.

A partir de alguns trabalhos etnográficos desenvolvidos por terceiros, estas autoras buscam demonstrar as diferentes formas de estruturação destas relações, assim como as emoções por elas estimuladas e reguladas. Um destes trabalhos é o de Evthymios Papataxiarchis (1991, apud. REZENDE & COELHO, 2010), onde ele discute as relações de amizade entre homens de uma aldeia grega, construídas em oposição as relações familiares e o espaço doméstico – vistos como espaços para a identidade feminina. Segundo elas, as considerações de Papataxiarchis permitem observar que entre os homens as relações de amizade são muito valorizadas especialmente por seu distanciamento do âmbito doméstico e do trabalho, marcados por obrigações e tensões hierárquicas. Nesse sentido, as amizades são caracterizadas pela igualdade, reciprocidade e espontaneidade nas trocas emotivas.

Na medida em que a relação se desenvolve, a preocupação com a reciprocidade diminui e os aspectos instrumentais da amizade são desvalorizados em função da qualidade emocional da relação. A experiência da amizade torna-se então fundamentalmente um compartilhar de experiências e emoções entre homens, constitutiva do processo de construção da identidade masculina. (REZENDE & COELHO, 2010, p. 70)

Assim como no exemplo da etnografia acima apresentada, entre os jovens aqui pesquisados alguns aspectos demonstram ser determinantes no estabelecimento das relações de amizades. As amizades são interpretadas como formas de voluntarismo social somadas a escolhas individuais acerca da participação destas trocas. No entanto, questões estruturantes demonstram exercer influência sobre o estabelecimento e a manutenção destas relações. A equivalência entre as partes, o compartilhamento de atributos como mesma faixa etária, classe social, origem familiar, estado civil, ocupação e, principalmente, pertencimento ao mesmo grupo religioso, demonstram ser determinantes.

A questão da diferença de gênero aparece, nos discursos, como algo secundário, mas que na prática exerce influência sobre a separação em grupos de amigos. Dois terços dos rapazes afirmaram manter relações de amizades com mulheres – no caso, todos os exemplos citados eram de jovens que pertencem a mesma comunidade religiosa ou de outras comunidades cristãs -, mas que a amizade com elas tinha as suas particularidades. Foram unânimes ao relatar que determinados assuntos (especialmente questões relacionadas a sexualidade) e brincadeiras, normalmente compartilhados entre amigos homens, não poderiam ser tratadas da mesma forma com as mulheres.

Com isso, as relações de amizade que se estabelecem entre os membros do PG demonstram estar baseadas na visão de que os membros do grupo, por compartilharem experiências e anseios, desenvolvem naturalmente uma amizade sincera e verdadeira onde os amigos são vistos como aqueles com que é permitido se expor sem retraimentos, sendo o mais autêntico o possível. *“Aqui, entre amigos, você pode ser você mesmo”* (Gabriel, 19 anos), foi o que disse um dos rapazes na recepção de um novo membro do grupo. A confiança necessária para se expor advém do movimento de acolhimento e reciprocidade das trocas emotivas entre os participantes.

Enquanto uma relação afetiva, a amizade entre os membros engloba um certo grau de escolhas individuais, especialmente se observadas certas afinidades que aproximam mais alguns indivíduos do que outros – proximidade etária, de residência e escolhas profissionais, por exemplo - apesar da busca pela relação inclusiva de todos ser um valor universalizante. Apesar de construída e praticada a partir de valores e normas socialmente estabelecidas as relações de amizade expressam “uma relação afetiva, exemplificada, como o amor, a admiração, a solidão e a saudade, experiências emocionais que são a um só tempo, subjetivas e sociais” (REZENDE & COELHO, 2010, p. 74).

Dessa forma, para os “Rochedos” a masculinidade não está simplesmente presa ao condicionamento de padrões restritivos de comportamentos. Noções de “fidelidade”, “missão”, “honra” e “virtuoso” são usadas por eles de forma estruturante na concepção, difundida entre eles, de uma “verdadeira masculinidade” ou do que é ser um “homem de verdade”. Nesse contexto, para eles as relações entre amigos são vistas como espaços para o aprendizado de sentimentos, como amor, compaixão, carinho, entre outros, e que devem ser cultivados e disseminados por todo cristão. As demonstrações afetividade entre eles, com abraços, beijos e declarações, mais do que produzir constrangimentos ou qualquer afronta ao padrão heteronormativo de relacionamentos pregados pela doutrina religiosa, são vistos como sinais de verdadeira integração e comunhão entre esses indivíduos.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste trabalho procuramos analisar como a masculinidade, a partir da perspectiva de jovens membros de uma igreja presbiteriana, é construída e performada. Partindo dos dados etnográficos colhidos no trabalho de campo realizado em uma Igreja presbiteriana da cidade de Olinda-PE, o argumento aqui desenvolvido buscou demonstrar que, para os jovens aqui observados, ser um “verdadeiro homem” é, inicialmente, fruto do aprendizado de uma disciplina física e cognitiva, que deverá então ser mantida ao longo de toda a vida do indivíduo. Para além da simples reprodução e manutenção de um modelo de masculinidade tradicional, ao estabelecerem o diálogo entre a sua doutrina religiosa, base de sua cosmologia, com os debates recentes acerca das questões de gênero na sociedade contemporânea, este grupo constrói o seu próprio modelo que oscila entre o tradicional e o libertário.

Para a construção desta argumentação, no primeiro capítulo, empreendemos uma contextualização do campo. Após uma descrição intensa, com o levantamento histórico, um panorama numérico da igreja no Brasil e apresentação geral da doutrina e costumes da Igreja Presbiteriana no Brasil, apontando que, desde sua implementação no país em 1859, foram, mantidos ou alterados aspectos doutrinários, como normas específicas sobre organização eclesiástica, procedimentos litúrgicos e de comportamento. Foi apresentada a IPCC, com uma rápida descrição de sua história e estrutura organizacional, para compreendermos em que circunstâncias está inserido o “PG dos Rochedos”, seus membros, seus princípios organizacionais e de que forma se estabelece a relação do grupo com a comunidade mais ampla.

Vimos que o PG constitui um *locus* de aprendizado/ensinamento privilegiado do que é “ser homem”. Ao mesmo tempo em que representa um fragmento da comunidade local, fazendo parte de sua organização, o “pequeno grupo” exerce a função de reproduzir, em escala reduzida, a estrutura ritual da comunidade, proporcionando, para os seus membros, uma melhor compreensão e assimilação dos valores e normas de comportamento propagados pela doutrina reformada adotada pela igreja. Relativamente autônomo, o pequeno grupo atua em um modelo de “pastoreamento mínimo”, focado nas questões e necessidades de seus membros, sendo um espaço de discussão e compartilhamento de ideias, estreitando os laços entre estes indivíduos.

No segundo capítulo, “Ser cristão, ser reformado”, ressaltamos como as percepções sobre o que é ser um cristão reformado estão diretamente ligadas ao modelo de masculinidade por eles almejado. Foi discutido como alguns elementos propagados desde a Reforma do século XVI – como a centralidade da palavra, a racionalização, a disciplina, entre outros aspectos –

embasam a cosmologia do grupo e, conseqüentemente, a maneira como eles concebem o “*aprender e ser homem*”. Observamos que, tendo como base as premissas apresentadas nos cinco *Solas* da Reforma Protestante do século XVI, eles, enquanto jovens, estão inseridos em um processo constante de assimilação da cosmologia propagada pela doutrina reformada, adotada pela Igreja.

Nesse sentido, a compreensão dos textos bíblicos assume uma posição central, já que exercem a função de ser a “bússola” de suas trajetórias de vida. Mesmo os textos bíblicos sendo utilizados de diferentes formas – nos louvores, nas pregações, encenações teatrais, entre outras – é na sua forma escrita, nos textos bíblicos, que eles atribuem a fonte maior de autoridade, pois acreditam que são neles onde os desígnios divinos estão plenamente revelados. Enquanto um guia, a Bíblia permanece sendo o suporte de uma “*fé racionalizada*”, que busca uma compreensão do mundo sem estabelecer barreiras prévias entre as verdades religiosas e outras formas de percepção da realidade. A palavra escrita permanece, para eles, sendo a fonte maior de autoridade, que também é reconhecida, mesmo que em menor escala, em suas versões cantadas e faladas.

Por fim, no capítulo “Ser homem”, a partir da percepção dos jovens “Rochedos”, abordamos mais diretamente os aspectos relacionados as suas percepções sobre a masculinidade. Analisamos como as noções de “fidelidade”, “missão”, “honra” e “virtuoso” são usadas pelos “Rochedos” como estruturantes na concepção de masculinidade difundida entre eles. Observamos como a busca pelo reconhecimento enquanto “homens” impõe a estes jovens determinados padrões de comportamento e responsabilidades – em especial, na relação indissociável entre homens e mulheres. Nesse sentido, argumentamos que, para os “Rochedos” sexo e matrimônio estão indissociavelmente juntos.

A condição matrimonial, além de um componente importante na percepção sobre juventude, é também estruturante na concepção de masculinidade empreendida por estes rapazes. Além disso, discutimos como as relações de amizade entre os “Rochedos” são vistas como espaços para o aprendizado de sentimentos, como amor e compaixão, vistos, por eles, como fundamentais para a trajetória de vida de todo cristão. As demonstrações de afetividade como abraços, beijos e declarações, mais do que produzir constrangimentos ou qualquer afronta ao padrão heteronormativo de relacionamentos pregados pela doutrina religiosa, são vistos como sinais de verdadeira integração e comunhão entre esses indivíduos.

Assim, a exposição dos dados, e a discussão apresentada ao longo desta dissertação, buscou ressaltar a articulação entre religião, gênero e juventude nas experiências de vida dos “Rochedos”, tendo como foco suas percepções de masculinidade, mais especificamente como eles concebem ser “homem de verdade”. Desta forma, esperamos ter contribuído para o alargamento do conhecimento antropológico, ao etnografar práticas, costumes e ritos de um determinado grupo, no caso, religioso, ampliando, não só, as reflexões sobre os presbiterianos - ainda tão reduzidas na literatura antropológica -, bem como sobre o contexto protestante brasileiro como um todo.

REFERÊNCIAS

- ABRAMO, Helena Wendel. Condição juvenil no Brasil contemporâneo. In: ABRAMO, Helena W.; BRANCO, Pedro Paulo Martoni (Orgs.). Retratos da Juventude Brasileira: análises de uma pesquisa nacional. São Paulo: Ed. Fundação Perseu Abramo e Instituto Cidadania, 2005. p. 37-72.
- ALBANO, Fernando. Dualismo corpo/alma na teologia pentecostal. In: Protestantismo em Revista. V. 25, maio-ago de 2011, São Leopoldo. Disponível em: <<http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp/article/viewFile/163/200>>. Acessado em: 13 mar. 2016.
- ALESSO, Marta. Bautismo y eucaristía antes del cristianismo: raíces judías de la Didaché. **Circe de clásicos y modernos**, Santa Rosa, n. 13, p. 11-27, dic. 2009. Disponível em: <http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S185117242009000100002&lng=es&nrm=iso>. Acessado em: 19 jul.2015.
- ALMEIDA, Miguel Vale de. Género, Masculinidade e Poder. In: Anuário Antropológico, 95. Brasília, p. 161-190, 1996. Disponível em: <<http://miguelvaledalmeida.net/wp-content/uploads/2008/06/genero-masculinidade-e-poder.pdf>>. Acessado em: 07 dez. 2015.
- ALMEIDA, Miguel Vale de. Senhores de Si: uma interpretação antropológica da masculinidade. Lisboa: Editora Fim do Século, 1995.
- ALVES, Maria de Fátima Paz. Masculinidade/s: considerações a partir da leitura crítica de alguns textos que focalizam homens. In: Revista Àrtemis. João Pessoa, n° 3, dez. 2005, pp. 1-14.
- ALVES, Maria de Fátima Paz. Um/Uma Jovem Separado/a no 'mundo': Igreja, Juventude e Sexualidade na perspectiva de Jovens da Assembleia de Deus em Recife - PE. Universidade Federal de Pernambuco. [Tese de Doutorado] Programa de Pós Graduação em Antropologia. Recife, 2009.
- ALVES, Maria de Fátima Paz. Religião e Sexualidade: permanências e transformações da perspectiva de jovens pentecostais de Recife/PE - Brasil. In: Ciências Sociais e Religião, Porto Alegre, ano 13, n. 15, p. 83-113, Jul./Dez. 2012. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/CienciasSociaisReligiao/article/view/19975>>. Acessado em: 14 mar 2016.
- AMARAL BRAZ, Polyanny Lílian do. O corpo santo: construção e performance do corpo religioso das mulheres da congregação cristã no Brasil. Universidade Federal de Pernambuco. [Dissertação de Mestrado] Programa de Pós Graduação em Antropologia. Recife, 2015.
- AQUINO, Rosa Maria de. Religião, Progresso e Música numa Igreja Presbiteriana. Universidade Federal de Pernambuco. [Dissertação de Mestrado] Programa de Pós Graduação em Antropologia. Recife, 2001.
- ASAD, Talal. Formations of the secular modern: Christianity, Islam, Modernity. Stanford, Califórnia: Stanford University Press, 2003. **(Introdução)**

ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. In: *Cadernos de Campo*, São Paulo, V.19, p. 263-284, 2010. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/viewFile/44990/48602>>. Acessado em: 16 set.2014.

AUSTIN, J. Quando dizer é fazer. Trad. Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

BARROS, Laan Mendes de. A canção de fé no início dos anos 70 harmonias e dissonâncias. Instituto Metodista de Ensino Superior. [Dissertação de Mestrado] Programa de Pós Graduação em Comunicação, São Bernardo do Campo, 1988.

BASTOS, Rafael José de Menezes. Música nas sociedades indígenas das terras baixas da América do Sul: estado da arte. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, Oct. 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010493132007000200001&lng=en&nrm=iso>. Acessado em 08 Nov.2014.

BEAUVOIR, Simone. O Segundo Sexo: a experiência vivida. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970.

BERGER, Peter. A Dessecularização do Mundo: uma visão global. In: **Religião e Sociedade**, v. 21, n. 1, p. 9-23, 2000. Disponível em: < <http://www.uel.br/laboratorios/religiosidade/pages/arquivos/desseccularizacaoLERR.pdf>>. Acessado em: 07 ago. 2013.

BERKENBROCK, Volney. A relação da Igreja Católica com as religiões Afro-Brasileiras: anotações sobre uma dinâmica. In: **Religare**. João Pessoa, V. 9, N. 1, p. 17- 34, março de 2012. Disponível em: < <http://periodicos.ufpb.br/index.php/religare/article/view/15803> >. Acessado em: 16 de dezembro de 2015.

BÍBLIA. Português. Bíblia de Estudo de Genebra. Tradução de João Ferreira de Almeida. 2ª ed. São Paulo: Editora Cultura Cristã; Sociedade Bíblica do Brasil, 2009.

BLANES, Ruy Llera. Contacto, conhecimento e conflito: dinâmicas culturais e sociais num movimento evangélico cigano na Península Ibérica. In: **Etnográfica**. vol. 11, n. 1, 2007. Disponível em: <<https://etnografica.revues.org/1863>>. Acessado em: 11 mai. 2015.

BOURDIEU, Pierre. O poder simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BOURDIEU, Pierre. Juventude é apenas uma palavra. In: *Questões de Sociologia*. Lisboa: Fim do Século, 2003.

BRASIL, Lei nº 12.852, de 5 de agosto de 2013. **Dos Direitos e das Políticas Públicas de Juventude**. Disponível em: <<http://www.planalto.gov.br/ccivil03/Ato2011-2014/2013/Lei/L12852.htm>>. Acessado em: 12 de Fevereiro de 2016.

BRASIL. Lei nº 11.705, de 19 de junho de 2008. Altera a Lei n. 9.503, de 23 de setembro de 1997, que “Institui o Código de Trânsito Brasileiro”, e a Lei n. 9.294, de 15 de julho de 1996, que dispõe sobre as restrições ao uso e a propaganda de produtos fumíferos, bebidas alcoólicas, medicamentos, terapias e defensivos agrícolas, nos termos do par. 4º do art. 220 da Constituição Federal, para inibir o consumo de bebida alcóolica por condutor de veículo automotor, e dá

outras providências. Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil, Brasília, DF, 20 jun. 2008. Disponível em: <[https://legislacao.planalto.gov.br/LEGISLA/Legislacao.nsf/viwTodos/01A88EC8002A02C68325746E003EEF2E?OpenDocument&HIGHLIGHT=1,lei seca](https://legislacao.planalto.gov.br/LEGISLA/Legislacao.nsf/viwTodos/01A88EC8002A02C68325746E003EEF2E?OpenDocument&HIGHLIGHT=1,lei%20seca)>. Acessado em: 14 de maio de 2016.

CALVINO, João. As Institutas. Tradução de Odayr Olivetti. São Paulo: Editora Cultura Crista, 2006.

CAMPOS, Leonildo S. Teatro, templo e mercado: Organização e marketing de um empreendimento neopentecostal. Petrópolis: Vozes, 1997.

CAMPOS, Roberta; MAURICIO JUNIOR, Cleonardo. “Os Comensais da Palavra: Emoções e corpo na trajetória espiritual dos crentes da Assembleia de Deus”. In: **Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, 11 (33): p. 777-799, 2012. Disponível em: <<http://www.cchla.ufpb.br/rbse/RobertaCamposDos.pdf>>. Acessado em: 13 jun. 2015.

CARRARA, Sérgio. Políticas e direitos sexuais no Brasil contemporâneo. In: Bagoas. nº 5, pp. 131-147, 2010. Disponível em: <http://www.cchla.ufrn.br/bagoas/v04n05art_08_carrara.pdf>. Acessado em: 23 abr. 2016.

CONNEL, Robert. La organización social de la masculinidad. In: VALDEZ . T & OLAVARRIA, J. (org.) *Masculinidad/es, poder e crisis*. Chile, Isis Internacional, 1997.p. 43-47.

CONNELL, Robert. Masculinidades. Cidade do Mexico, D.F: Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.

CONNELL, Robert; MESSERSCHMIDT, James. Masculinidade hegemônica: repensando o conceito. In: **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 21, n. 1, p. 241-242, 2013. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/issue/view/1993>>. Acessado em: 09 jan. 2016.

CONFISSÃO DE FÉ DE WESTMINSTER. In: Bíblia de Estudo de Genebra. Tradução de João Ferreira de Almeida. 2ª ed. São Paulo: Editora Cultura Cristã; Sociedade Bíblica do Brasil, 2009.

COUTO, Márcia Thereza. Gênero, família e pertencimento religioso na redefinição de ethos masculinos e femininos. In: *ANTHROPOLÓGICAS*, ano 6, v. 13, nº 1, pp. 15-34, 2002.

CUNHA, Magali do Nascimento. “Vinho novo em odres velhos”: um olhar comunicacional sobre a explosão gospel no cenário religioso evangélico no Brasil. Universidade de São Paulo. [Tese de Doutorado] Programa de Pós Graduação em Ciências da Comunicação. São Paulo, 2004.

CUNHA, Magali do Nascimento. A explosão do gospel: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil. Rio de Janeiro: MAUAD Editora, 2007.

DAWKINS, Richard. Deus um delírio. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

DI SANTE, Carmine. Liturgia judaica: fontes, estrutura, orações e festas. São Paulo: Paulus, 2004.

DOLGHIE, Jacqueline Ziroldo. Por uma sociologia da produção e reprodução musical do presbiterianismo brasileiro: a tendência gospel e sua influência no culto. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo. [Tese de Doutorado]. Programa de Pós Graduação em Ciências da Religião. São Bernardo do Campo, 2007.

DOUGLAS, Mary. Pureza e perigo: Ensaio sobre as noções de poluição e tabu. São Paulo: Perspectiva, 2012.

DURKHEIM, Émile. As Formas Elementares da Vida Religiosa. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELIADE, Mircea. O Sagrado e o Profano. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

FEITOZA, Pedro Barbosa de Souza. A “Imprensa Evangélica” como estratégia para a inserção do protestantismo no Brasil Imperial. In: **Anais do XIV Encontro Regional da ANPUH-RIO**. Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: < http://www.encontro2010.rj.anpuh.org/resources/anais/8/1276743612_ARQUIVO_AImprensaEvangelica-ANPUH.pdf >. Acessado em: 27 de julho de 2015.

FERREIRA, Ivone Marília Carinhas. A Publicidade como Género Retórico: de uma retórica da persuasão para uma retórica da sedução. [Tese] Ciências da Comunicação, Departamento de Comunicação e Artes, Universidade da Beira do Interior. Covilhã, 2012.

GILMORE, David D. Manhood in the Making: Cultural Concepts of Masculinity. New Haven: Yale University Press, 1990.

GOMES, Antônio Máspoli de Araújo. O pensamento de João Calvino e a Ética Protestante de Max Weber, Aproximações e Contrastes. In: **Fides Reformata**. São Paulo, v. 7, n.2, 2002. Disponível em: <http://www.mackenzie.br/fileadmin/Mantenedora/CPAJ/revista/VOLUME_VII_2002__2/Maspoli.pdf>. Acessado em: 22 set. 2015.

GROPPO, Luís Antonio. Teorias críticas da juventude: geração, moratória social e subculturas juvenis. In: Em Tese, Florianópolis, v. 12, n. 1, p. 4-33, 2015.

GROSSI, Miriam Pillar. Na busca do “outro” encontra-se a “si mesmo”. In: GROSSI, Miriam Pillar (org.). Trabalho de Campo e Subjetividade. Florianópolis: PPGAS, 1992. Disponível em: <<http://www.miriamgrossi.cfh.prof.ufsc.br/pdf/Trabalho%20de%20Campo%20&%20Subjetividade.pdf>>

GULART, Denise. O espaço do jovem em meio ao crescimento evangélico. In: **Anais IV ENECULT - Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura**. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2008. Disponível em: <<http://www.cult.ufba.br/enecult2008/14576.pdf>>. Acessado em: 28 mai. 2015.

HAHN, Carl. História do culto protestante no Brasil. São Paulo: ASTE, 1989.

HEILBORN, Maria Luiza. Entre as tramas da sexualidade brasileira. In: Estudos Feministas, v. 14, n.º1, pp. 43-59, jan-abr de 2006. Disponível em:<<http://www.scielo.br/pdf/ref/v14n1/a04v14n1.pdf>>. Acessado em: 08 mar. 2016.

HITA, Maria Gabriela. Masculino, feminino, plural. In: *Cadernos Pagu*, Campinas, v.13, p.371-383, 1999. Disponível em: <www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?do_wn=51323>. Acessado em: 24 jan. 2016.

IBGE. Censo Demográfico 2010. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/caracteristicas_religiao_deficiencia/caracteristicas_religiao_deficiencia_tab_xls.shtm>. Acessado em: 04 de dezembro de 2015.

IPB. Estatísticas 2011. Brasília: Secretária Executiva da IPB, 2011. Disponível em: <http://www.executivaipb.com.br/site/estatisticas/estatistica_2011.pdf>. Acessado em: 16 de fevereiro de 2015.

JUNGBLUT, Airton Luiz. A salvação pelo Rock: sobre a "cena underground" dos jovens evangélicos no Brasil. In: **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 27, n. 2, p. 144-162, Dec. 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010085872007000200007&lng=en&nrm=iso>. Acessado em: 10 Jun. 2016.

JESUS, Diego Santos Vieiconnera de. Mundo macho: homens, masculinidades e relações internacionais. In: *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, n. 109, p. 309-364, jul./dez. 2014. Disponível em: <<http://www.pos.direito.ufmg.br/rbep/index.php/rbep/article/view/P.00347191.2014v109p309>>. Acessado em: 12 nov. 2015

KEANE, Webb. Religious language. In: **Annual Review of Anthropology**, n. 26, p. 47-71, 1997. Disponível em: <http://sites.lsa.umich.edu/webbkeane/wp-content/uploads/sites/128/2014/07/religious_language.pdf>. Acessado em: 14 mar. 2016.

KEANE, Webb. Sincerity, "modernity", and the Protestants. In: *Cultural Anthropology*. (s/l). v.17, n.1, p. 65-92, 2002. Disponível em: <http://sites.lsa.umich.edu/webbkeane/wp-content/uploads/sites/128/2014/07/sincerity_modernity_prot.pdf>. Acessado em: 23 out. 2015.

KEANE, Webb. The evidence of the senses and the materiality of religion. In: **Journal of the Royal Anthropological Institute**. v. 14, p. 110-127, 2008. Disponível em: <<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1467-9655.2008.00496.x/full>>. Acessado em: 17 set. 2014.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Corpo e Moralidade Sexual em Grupos Religiosos. In: *Estudos Feministas*. v. 3, nº1, jan-jun de 1995. Disponível em:<<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16910>>. Acessado em: 12 nov. 2015.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Representações e relações de gênero nos grupos pentecostais. In: *Estudos Feministas*, v. 13, nº. 2, maio-ago. de 2005, pp. 387-396. Disponível em:<<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=38113212>>. Acessado em: 12 nov. 2015.

MACHADO, Maria das Dores Campos. RELIGIÃO, CULTURA E POLÍTICA. In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 32, nº 2, pp. 29-56, 2012. Disponível em:<<http://www.scielo.br/pdf/rs/v32n2/03.pdf>>. Acessado em: 14 nov. 2015.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. Etnografia como prática e experiência. In: **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 15, n. 32, p. 129-156, Dec. 2009. Disponível em:

<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010471832009000200006&lng=en&nrm=iso>. Acessado em: 06 de abril de 2014.

MAHMOOD, Saba. Can Secularism be otherwise? In: WARNER, M., VAN ANTWERPEN, J., CALHOUN, C., (Ed.). *Varieties of Secularism in a Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press, 2010.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 2005.

MARIANO, Ricardo. Os Neopentecostais e a Teologia da Prosperidade. In: **Novos Estudos**, n. 44. São Paulo: CEBRAP, 1996. Disponível em: < http://novosestudos.org.br/v1/files/uploads/contents/78/20080626_os_neopentecostais.pdf>. Acessado em: 16 jan. 2016.

MARQUES, Ana Claudia D. R. Algumas faces de outros eus. Honra e patronagem na antropologia do Mediterrâneo. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 131-147, abr. 1999. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131999000100006&lng=en&nrm=iso>. Acessado em: 10 fev. 2016.

MATOS, Alderi de Souza. Breve História do Protestantismo no Brasil. In: **Vox Faifae**. Florianópolis. v. 3, n. 1, 2011. Disponível em: < <http://www.faifa.edu.br/revista/index.php/voxfai/fae/article/view/27/46> >. Acessado em: 14 de maio de 2014.

MATOS, Alderi de Souza. *Eventos Marcantes da História do Cristianismo no Brasil*. São Paulo: Ed. Cultura Cristã, 2000.

MATOS, Alderi de Souza. *Os Pioneiros Presbiterianos do Brasil (1859-1900): Missionários, Pastores e Leigos do Século 19*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2004.

MEAD, Margaret. *Sexo e temperamento*. São Paulo: Perspectiva, 1988.

MEAD, Margaret. *Coming age of Samoa: a psychological study of primitive youth for westrn civilization*. New York: HarperCollins Publisher, 2001.

MELLOR, Phillip; SHILLING, Chris. *Re-forming the Body: Religion, Community and Modernity*. Londres: SAGE Publications, 1997.

MENDONÇA, Antônio Gouveia; VELASQUES, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo, Loyola, 1990

MENDONÇA, Antonio Gouvêia. *O Celeste Porvir*. São Paulo: Edusp, 2008.

MENDONÇA, Joêzer de Souza. *O Gospel é Pop: música e religião na cultura pós-moderna*. 2009. 186 p. Dissertação (Mestrado em Música) – Programa de Pós-Graduação em Música do Instituto de Artes, Universidade Estadual Paulista “Júlio Mesquita Filho” –Campus São Paulo, 2009.

MOOSE, George. *The image of man: the creation of modern masculinity*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1996.

MOUSER, William. *Five Aspects of Man: A Biblical Theology of Masculinity*. Enumclaw: WinePress Publishing, 1995.

NASCIMENTO, Pedro Francisco Guedes do. "Ser Homem ou Nada": Diversidade de experiências e estratégias de atualização do modelo hegemônico da masculinidade em Camaragibe/PE. [Dissertação de Mestrado] Programa de Pós Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1999.

NETTL, Bruno. *The study of ethnomusicology: twenty-nine issues and concepts*. Urbana, Ill.: University of Illinois Press, 1983.

NETTL, Bruno. O estudo comparativo da mudança musical: Estudos de caso de quatro culturas. In: Revista **ANTHROPOLÓGICAS**, Recife, ano 10, volume 17(1): 11-34 (2006). Disponível em: < <http://www.revista.ufpe.br/revistaanthropologicas/in dex.php /revista/article/view/63/61> >. Acesso em: 10 nov. 2014.

NOLASCO, Sócrates. *O mito da masculinidade*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

NOVAES, Regina. Juventudes, percepções e comportamentos: a religião faz diferença? In: ABRAMO, Helena W.; BRANCO, Pedro Paulo Martoni (Orgs.). *Retratos da Juventude Brasileira: análises de uma pesquisa nacional*. São Paulo: Ed. Fundação Perseu Abramo e Instituto Cidadania, 2005. p. 263-290.

NOVAES, Regina. Juventude, religião e espaço público: exemplos "bons para pensar" tempos e sinais. In: **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 32, n. 1, p. 184-208, 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872012000100009&lng=pt&nrm=iso>. Acessado em: 22 de Nov. de 2015.

OLIVEIRA, Luciana Maria Ribeiro de. *Meninos Bandidos? Interfaces entre criminalidade e identidade masculina em homens jovens*. [Tese de Doutorado]. Recife: Programa de Pós Graduação em Antropologia (PPGA), Universidade Federal de Pernambuco, 2006.

OLIVEIRA, Pedro Paulo. *A construção social da masculinidade*. Belo Horizonte: Editora UFMG/Rio de Janeiro: Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro; 2004.

PEIRANO, Mariza. *O dito e o feito: Ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2001. pp. 7-42.

PELÚCIO, Larissa. *No salto: trilhas e percalços de uma etnografia entre travestis que se prostituem*. In Bonett, Aline & Fleischer. *Entre saias justas e jogos decintura*. Florianópolis. Editora Mulheres: Edunisc, 2007.

PERISTIANY, Jean. *El concepto del honor en la sociedad mediterranea*. Barcelona: Labor, 1968.

PINHEIRO, Luana; GALIZA, Marcelo; FONTOURA, Natália. *Novos arranjos familiares, velhas convenções sociais de gênero: a licença-parental como política pública para lidar com*

essas tensões. In: Estudos Feministas, Florianópolis, V. 17, n° 3, set-dez de 2009. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2009000300013/12142>>. Acessado em: 17 out.

PINHEIRO, Márcia Leitão. Música, religião e cor: uma leitura da produção de black music gospel. In: **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 27, n. 2, p. 163-180, Dez, 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010085872007000200008&lng=en&nrm=iso>. Acessado em: 21 Jul. 2014.

RODRIGUES, Ana Maria Seabra de Almeida. Um Mundo só de homens: os capitulares bracarense e a vivência da masculinidade na Idade Média. In: Estudos de Homenagem ao Prof. Doutor José Marques. Vol. 1. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, p. 161-172, 2006. Disponível em: <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/4807.pdf>>. Acessado em: 28 jan. 2016.

REESINK, Mísia Lins. Les Passages Obligatoires: cosmologie catholique et mort dans le quartier de Casa Amarela, à Recife (Pernambuco-Brésil). École des Hautes Études en Sciences Sociales [Tese de Doutorado]. Paris, 2003.

REZENDE, Claudia Barcellos e COELHO, Maria Claudia. Antropologia das Emoções. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

RIVERA, Paulo Barrera. Festa, corpo e culto no pentecostalismo: Notas para uma antropologia do corpo no protestantismo latino-americano. In: Numen. Juiz de Fora, v. 8, n. 2, 2005. p. 11-38. Disponível em: <<https://numen.ufjf.emnuvens.com.br/numen/article/view/695>>. Acessado em: 18 mar. 2016.

ROHDEN, Fabíola. Para que Serve o Conceito de Honra, ainda hoje? . In: Campos, V. 7, n° 2, pp. 101-120, 2006. Disponível em: <<http://revistas.ufpr.br/campos/article/view/7436/5330>>. Acessado em: 06 dez. 2015.

SAMPAIO, Ronaldo Sousa. Do universal ao particular: uma discussão sobre o masculino na psicanálise. [Tese] Programa de Pós Graduação em Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2010.

SANTOS, Felipe; POSTINGUEL, Danilo. Masculino plural e comunicação publicitária: A dinâmica atualização da masculinidade hegemônica. In: Revista Novos Olhares, Vol.5 N.1, jan-jun. de 2016. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/novosolhares/article/view/107639/115368>> Acessado em: 13 mar. 2016.

SCAVONE, Lucila. Religiões, Gênero e Feminismo. In: **Rever**. p. 1-8, Dezembro de 2008. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv4_2008/index.html>. Acessado em: 18 jan. 2016.

SCOTT, Joan Wallach. “Gênero: uma categoria útil de análise histórica”. In: Educação & Realidade. Porto Alegre, vol. 20, n° 2, jul./dez. 1995, pp. 71-99.

SEEGER, Anthony. Fazendo parte: seqüências musicais e bons sentimentos. In: Revista **ANTHROPOLÓGICAS**, Recife, ano 17, volume 24(2), 2013. Disponível em: <<http://www.revista.ufpe.br/revistaanthropologicas/index.php/revista/article/view/320/211>>. Acesso em: 06 nov. 2014.

SIMONTON, Ashbel Green. *O diário de Simonton*. 2ª ed. revisada e ampliada. Trad.: Daisy Ribeiro de Moraes Barros. São Paulo: Cultura Cristã, 2002.

SINGER, Paul. A juventude como coorte: uma geração em tempos de crise social. In: ABRAMO, Helena W.; BRANCO, Pedro Paulo Martoni (Orgs.). *Retratos da Juventude Brasileira: análises de uma pesquisa nacional*. São Paulo: Ed. Fundação Perseu Abramo e Instituto Cidadania, 2005. p. 27-36.

SOUSA, Bertone de Oliveira. Historiografia do protestantismo no Brasil. In: *Revista Mosaico*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, p. 171-179, jul./dez. 2012

SOUZA, José Roberto. Mapeamento Hitórico do(s) protestantismo(s) em terra brasilis: o protestantismo de missão e a contribuição de Ashbell Green Simontn. In: **Paralelus**. Recife, Ano 2, n. 4, jul./dez. 2011, p. 137-155.

SPOSITO, Marília Pontes; CARRANO, Paulo César Rodrigues. Juventude e políticas públicas no Brasil. In: **Rev. Bras. Educ.**, Rio de Janeiro, n. 24, p. 16-39, Dec. 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-24782003000300003&lng=en&nrm=iso>. Acessado em: 18 de julho de 2015.

SIQUEIRA, Maria Juracy Toneli. A Constituição da Identidade Masculina: Alguns Pontos para Discussão. In: **Psicologia USP**, São Paulo, v. 8, n. 1, p. 113-130, 1997. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010365641997000100007&lng=en&nrm=iso>. Acessado em: 19 out. 2016.

TAYLOR, Charles. O que significa secularismo?. In: ARAÚJO, L.; MARTINEZ, M.; PEREIRA, T. (orgs). *Esfera pública e secularismo: desafios de filosofia política*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

TAYLOR, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, Massachusetts and London: The Belknap, Press of Harvard University Press, 2007.

THEIJE, Marjo de. "São metade macho, metade fêmea": sobre a identidade de gênero dos homens católicos. In: *ANTHROPOLÓGICAS*, ano 6, v. 13, nº1, pp. 47-56, 2002 a.

THEIJE, Marjo. *Tudo que é de Deus é Bom: uma antropologia do catolicismo liberacionista em Garanhuns*. Recife: Massangana, 2002 b.

TILLY, Michael. *Assim viviam os contemporâneos de Jesus: Cotidiano e religiosidade no judaísmo antigo*. São Paulo: Loyola, 2004.

TRASHER, Frederic Milton. *The Gang: a study of 1,313 gangs in Chicago*. Chicago, University of Chicago Press, 1963.

VAILATI, Alex. Seeds of revolt: Intergenerational relationships in rural KwaZulu, South Africa. In: *Horiz. antropol.*, Porto Alegre, v. 21, n. 43, p. 355-374, Jun. 2015 . Disponível em: <<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sciarttext&pid=S01071832015000100355&lng=en&nrm=iso>>. Acessado em: 16 mai. 2016

VAILATI, Alex. South African Youth in the Age of Freedom. In: Anais do 7.º Congresso Ibérico de Estudos Africanos. Lisboa, 2010. Disponível em: <<https://repositorio.iscte-iul.pt/handle/10071/2224>>. Acessado em: 12 mai. 2016

VALDEZ . T. & OLAVARRIA, J. Introducción. In: VALDEZ. T. & OLAVARRIA (org), J..*Masculinidadd/es, poder e crisis*. Santiago, Chile, Isis internacional, 1997, pp.9-11.

VICENTE, Daniel Domith; SOUZA, Lídio de. Razão e sensibilidade: ambiguidades e transformações no modelo hegemônico de masculinidade. In: **Arquivos brasileiros de psicologia**, Rio de Janeiro, v. 58, n. 1, p. 21-34, jun. 2006. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S180952672006000100004&lng=pt&nrm=iso>. Acessado em: 22 set. 2016.

WACQUANT, Loïc. Corpo e Alma Notas Etnográficas de um Aprendiz de Boxe. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

WATANABE, Tiago Hideo Barbosa. Caminhos e Histórias: A Historiografia do Protestantismo na Igreja Presbiteriana do Brasil. In: **Revista de Estudos da Religião**. São Paulo. Nº 1, 2005, p. 15-30.

WATANABE, Tiago. Ashbel Green Simonton: um peregrino em terras tropicais?. Rio de Janeiro: Editora Novos Diálogos, 2013.

WEBER, Max. A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo. São Paulo: Martin Claret, 2013.

WHYTE, William Foote. Sociedade de esquina: a estrutura social de uma área urbana pobre e degradada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2005.

WILSON, Douglas. Futuros Homens: criando meninos para enfrentar gigantes. Recife: Clire, 2013.