

**PEDOBATISMO:** Uma análise Durkheimiana sobre a noção de pertencimento

Rebecca Domingues (IC) e Gerson Leite de Moraes (Orientador)

**Apoio:** PIBIC Mackenzie

**RESUMO:** O presente artigo busca compreender a tese durkheimiana sobre a noção de pertencimento, especialmente como esta é útil na construção da moral dos indivíduos. Para que essa compreensão fosse possível, foi utilizado o método de revisão bibliográfica, o qual começou pela busca pela história da antropologia e seu desfecho como uma área que analisa e estuda o fenômeno religioso. Comentando brevemente sobre alguns dos principais nomes do campo, é mais profundamente discutido alguns dos entendimentos essenciais acerca da religião e dos ritos oferecidos por Émile Durkheim em uma de suas obras mais conhecidas: “As formas elementares da vida religiosa”. Uma vez que esses elementos foram brevemente discutidos, tomou-se o pedobatismo operado em igrejas presbiterianas como um objeto de estudo da tese do sociólogo, e foram aplicadas comparações entre as compreensões sobre o batismo de infantes e o entendimento durkheimiano a respeito, fundamentalmente, dos ritos enquanto cultos positivos. Dessa maneira, pôde-se ver como essa percepção presente na antropologia da religião de Durkheim é importante para que atualmente sejamos capazes de não somente analisar mais apropriadamente uma sociedade e sua moral, como efetivamente de discutir a respeito dessa pauta. Assim, entende-se que a discussão levantada pelo teórico é relevante ainda hoje e pode elucidar muitas questões a respeito do ser social e de sua conduta.

**Palavras-chave:** Durkheim; Pedobatismo; Culto Positivo;

**ABSTRACT:** This article seeks to understand about the Durkheimian thesis on the notion of belonging, especially as it's useful in the morale construction of the individuals. For this understanding to be possible, the bibliographic review method was used, which began with the search for the history of anthropology and its outcome as an area that analyzes and studies the religious phenomenon. Commenting briefly on some of the leading names in the field, some of the essential understandings about religion and rites offered by Émile Durkheim in one of his best-known works “The Elementary Forms of Religious Life” are more deeply discussed. Once these elements were briefly discussed, the ppedobaptism operated in Presbyterian churches was taken as an object of study of the sociologist's thesis and comparisons were applied between understandings of infant baptism and Durkheimian understanding of rites as positive cults. Thus, it could be seen how this perception present in Durkheim's anthropology of religion is important so that we are currently able to not only analyze more appropriately a society and its morals, but effectively discuss this agenda. In

this way, it's understood that the discussion raised by the theoretician is still relevant today and can elucidate many questions about the social being and its conduct.

**Keywords:** Durkheim; Pedobaptism; Positive Cult;

## 1. INTRODUÇÃO

É muito comum que pautas como comportamento, moral, ética e religião estejam presentes nas discussões nos mais variados âmbitos da sociedade. Na realidade, esses assuntos sempre fizeram parte da história da humanidade, e onde houve racionalidade, houve também debates do gênero; afinal, o ser humano está fundamentalmente vinculado à noção de coletividade, que por sua vez está completamente vinculada a ideias como as anteriormente citadas.

Na tentativa de compreender essa pluralidade de elementos que constroem o que conhecemos por humanidade e sociedade é que campos de estudo como sociologia e antropologia surgiram, e parte desses elementos construtores estavam alinhados à religiosidade que, por sua vez, também sempre acompanhou os seres humanos. Desse modo, diversos nomes importantes surgiram e entre eles o de Émile Durkheim, que trouxe colaborações importantíssimas para os campos de conhecimento anteriormente citados.

Assim, este artigo procura compreender brevemente, a partir da ótica durkheimiana, como a religião e seus ritos podem se concretizar como um dos elementos formadores do comportamento e da moral dos indivíduos por meio da noção de pertencimento; e para isso, foi aplicada e analisada a tese do sociólogo nos ritos pedobatistas operados em igrejas presbiterianas, de maneira a entender a coletividade e sua importância para tal fim.

## 2. DESENVOLVIMENTO DO ARGUMENTO

Desde sua origem, a humanidade lida com recorrentes questionamentos acerca de si mesma. O homem sempre esteve sob observância de seus semelhantes, assim como dito por Thomas Hylland e Finn Sivert, "as pessoas sempre tiveram curiosidade sobre seus vizinhos e sobre desconhecidos mais distantes. Elas conjecturaram sobre eles, lutaram contra eles, casaram com eles e contaram histórias sobre eles" (ERIKSEN; NIELSEN, 2007, p. 9). A busca pela compreensão a respeito do ser humano é tão antiga quanto a existência deste, entretanto, o estudo do mesmo como um campo científico é significativamente recente.

A gênese da reflexão antropológica é contemporânea à descoberta do Novo Mundo. O Renascimento explora espaços até então desconhecidos e começa a elaborar discursos sobre os habitantes que povoam aqueles espaços. A grande questão que é então colocada, e que nasce desse primeiro confronto visual com a alteridade, é a seguinte: aqueles que acabaram de serem descobertos pertencem à humanidade? (LAPLANTINE, 2003, p. 25)

A Antropologia teve seu início como área científica na Revolução Industrial, através da exploração das colônias para matéria-prima e do contato com outros povos, no auge do pensamento evolucionista. Até o século XVIII era comumente perpetuado pelos europeus a ideia de que haviam povos mais e menos evoluídos e, conseqüentemente, dignos de serem

reconhecidos ou não como parte dos seres humanos. Os indígenas foram grandes alvos dessa mentalidade, e eram enxergados como selvagens; enquanto isso, os europeus eram normalmente vistos como povos evoluídos e nobres.

A extrema diversidade das sociedades humanas raramente apareceu aos homens como um fato, e sim como uma aberração exigindo uma justificação. A antiguidade grega designava sob o nome de bárbaro tudo o que não participava da helenidade (em referência à articulação do canto dos pássaros oposto à significação da linguagem humana), o Renascimento, os séculos XVII e XVIII falavam de naturais ou de selvagens (isto é, seres da floresta), opondo assim a animalidade à humanidade. O termo primitivo é que triunfará no século XIX, enquanto optamos preferencialmente na época atual pelo de subdesenvolvidos. (LAPLANTINE, 2003, p. 27)

Dentre as características que eram avaliadas para julgar se um grupo fazia parte ou não do que era denominado como “civilizado”, contava-se com a análise da aparência física, hábitos alimentares, linguagem e crenças religiosas. Uma vez que tais comportamentos não se conformavam ao padrão europeu, sobrava aos povos analisados serem vistos como bárbaros (se pouco mais próximos do padrão) ou selvagens (se menos próximos). “Assim, não acreditando em Deus, não tendo alma, não tendo acesso à linguagem, sendo assustadoramente feio e alimentando-se como um animal, o selvagem é apreendido nos modos de um bestiário.” (LAPLANTINE, 2003, p. 28).

Essa perspectiva evolucionista foi o que sustentou o estudo acerca do ser humano a princípio. A busca pelo homem primitivo, ou seja, aquele que estava na origem da humanidade e a partir do qual a evolução começou, era o assunto em pauta, e o padrão europeu era visto como o ideal para todos os homens. Isso provavelmente explicaria o motivo pelo qual os missionários tentavam abruptamente impor suas crenças e sua cultura aos povos indígenas, uma vez que estes, em suas concepções, estavam distantes do homem ideal, isto é, do homem mais evoluído. Entretanto, logo após o início do século XX, essa mentalidade evolucionista começa a desaparecer e passa-se a entender que os variados povos são, na verdade, apenas culturas estruturadas de maneiras diferentes.

Mas logo após ter firmado seus próprios métodos de pesquisa - no início do século XX - a antropologia percebe que o objeto empírico que tinha escolhido (as sociedades “primitivas”) está desaparecendo; pois o próprio Universo dos “selvagens” não é de forma alguma poupado pela evolução social. Ela se vê, portanto, confrontada a uma crise de identidade. Muito rapidamente, uma questão se coloca, a qual, como veremos neste livro, permanece desde seu nascimento: o fim do “selvagem” ou, como diz Paul Mercier (1966), será que a “morte do primitivo” há de causar a morte daqueles que haviam se dado como tarefa o seu estudo? (LAPLANTINE, 2003, p. 8)

Com esse rompimento de paradigma, a antropologia, então, passa a ter um novo objeto de estudo: o ser do homem, e este independente de sua cultura ou etnia. Da mesma forma, o método usado passa a ser diferente.

A revolução que ocorrerá da nossa disciplina durante o primeiro terço do século XX é considerável: ela põe fim à repartição das tarefas, até então habitualmente divididas entre o observador (viajante, missionário, administrador) entregue ao papel subalterno de provedor de informações, e o pesquisador erudito, que, tendo permanecido na metrópole, recebe, analisa e interpreta – atividade nobre! – essas informações. O pesquisador compreende a partir desse momento que ele deve deixar seu gabinete de trabalho para ir compartilhar a intimidade dos que devem ser considerados não mais como informadores a serem questionados, e sim como hóspedes que o recebem e mestres que o ensinam. Ele aprende então, como aluno atento, não apenas a viver entre eles, mas a viver como eles, a falar sua língua e a pensar nessa língua, a sentir suas próprias emoções dentro dele mesmo. Trata-se, como podemos ver, de condições de estudo radicalmente diferentes das que conheciam o viajante do século XVIII e até o missionário ou o administrador do século XIX, residindo geralmente fora da sociedade indígena e obtendo informações por intermédio de tradutores e informadores. (LAPLANTINE, 2003, pp. 57, 58)

Um dos primeiros teóricos a criticar essa lógica evolucionista e a propor uma nova maneira de abordar o estudo a respeito do homem é Franz Boas (1858-1942), um americano de origem alemã que sempre ressaltou o fato de um determinado costume só possuir significado a partir do contexto no qual se encontra.

Com ele assistimos a uma verdadeira virada da prática antropológica. Boas era antes de tudo um homem de campo. Suas pesquisas, totalmente pioneiras, iniciadas, notamo-lo, a partir dos últimos anos do século XIX (em particular entre os Kwakiutl e os Chinook de Colúmbia Britânica), eram conduzidas de um ponto de vista que hoje qualificaríamos de microssociológico. No campo, ensina Boas, tudo deve ser anotado: desde os materiais constitutivos das casas até as notas das melodias cantadas pelos Esquimós, e isso detalhadamente, e no detalhe do detalhe. Tudo deve ser objeto da descrição mais meticulosa, da retranscrição mais fiel (por exemplo, as diferentes versões de um mito, ou diversos ingredientes entrando na composição de um alimento). (LAPLANTINE, 2003, p. 59)

Outro nome importante nessa transição foi Bronislaw Malinowski (1884-1942), que por sua vez é crítico da teoria de Boas, em que uma análise meticulosa de cada pequeno costume é necessária. Para ele, um único costume é capaz de mostrar o perfil de uma comunidade.

Se não foi o primeiro a conduzir cientificamente uma experiência etnográfica, isto é, em primeiro lugar, a viver com as populações que estudava e a recolher seus materiais de seus idiomas, radicalizou essa compreensão por dentro, e para isso, procurou romper ao máximo os contatos com o mundo europeu. Ninguém antes dele tinha se esforçado em penetrar tanto, como ele fez no decorrer de duas estadias sucessivas nas ilhas Trobriand, na mentalidade dos outros, e em compreender de dentro, por uma verdadeira busca de despersonalização, o que sentem os homens e as mulheres que pertencem a uma cultura que não é nossa. Boas procurava estabelecer repertórios exaustivos [...] Malinowski considera esse trabalho uma aberração. Convém pelo contrário, segundo ele, conforme o primeiro exemplo que dá em seu primeiro livro, mostrar que a partir de um único costume, ou mesmo de um único objeto [...] aparentemente muito simples, aparece o perfil do conjunto de uma sociedade. (LAPLANTINE, 2003, pp. 60, 61)

Uma vez que o rompimento com a mentalidade evolucionista ocorreu trazendo consigo um novo objeto de estudo, tal como uma mudança no método, a antropologia não

mais estava com os olhos fixos no homem primitivo, mas seu olhar fora ampliado para todos os aspectos culturais que permeavam um povo. Isso certamente inclui a religião, que é um elemento de peso para a compreensão da estrutura dos povos. De fato, o estudo voltado à antropologia da religião já existia e surgiu por volta do século XIX, devido aos efeitos da Revolução Francesa e todo o pensamento iluminista. Esse contexto possibilitou a exploração a respeito das crenças de outros povos além do povo europeu.

O movimento religioso que navegou na expansão colonial teve como retorno um outro movimento religioso, ou seja, a informação sobre a religiosidade dos povos não europeus. Sobre estes, perguntava-se se haveria povos sem religião. Esta dúvida relativamente aos povos Nilóticos do Norte de África de Samuel Baker, em 1866, feita perante a Ethnological Society of London, de que havia povos sem religião foi notoriamente importante. Esta afirmação foi, desde logo, contrariada documentalmente por E. Tylor (Tylor, 1920: 423) e mais tarde, empiricamente, por Evans-Pritchard. As inquirições relativamente à existência ou inexistência de religião entre os primitivos ancorada na expansão colonial europeia do século XIX permitiram recolher muito material sobre os diversos sistemas religiosos (Jonas, 2005), favorecendo o desenvolvimento dos estudos antropológicos sobre a mesma temática, privilegiando a comparação. (PEREIRA, 2016, p. 265)

Tendo isso em mente, é possível compreender o desdobramento da antropologia para o campo religioso e como esse estudo acerca da religião se faz importante. Como Silas Guerreiro diz (2013, p. 243) “[...] não há religião que não esteja inserida numa sociedade e num ambiente simbólico e cultural. Além do mais, não há sociedade ou cultura que não apresente algum tipo de sistema de crenças religiosas”. Para entendermos um povo, necessariamente teremos de compreender suas crenças, pois estas definirão muitos dos costumes daquela comunidade. A antropologia da religião, então, nasce buscando a compreensão das diferenças entre os povos.

Nesse ponto a mentalidade evolucionista ainda era bastante presente, e parte da busca pelo entendimento a respeito das diferenças existentes se baseava no fato de existirem grupos mais e menos evoluídos. Na mentalidade europeia, os povos cujas crenças se baseavam no animismo e em rituais mágicos eram menos desenvolvidos que aqueles que possuíam um entendimento de que religião e ciência se separavam, por exemplo. Nessa perspectiva, conforme as comunidades evoluíam, seria natural que deixassem crenças como o politeísmo e o animismo para trás, dando lugar a crenças como o monoteísmo e compreendendo a diferença entre o que é de cunho material, ou seja, a ciência, e o que é espiritual, ou seja, sua relação com o Criador (GUERREIRO, 2013).

Esse pensamento, no entanto, foi sendo desconstruído por diversos teóricos da área, de maneira que a herança evolucionista, apesar de ainda poder ser encontrada, foi sendo abandonada e acabou por ceder lugar a um olhar que propõe deixar de lado qualquer juízo de valor; desse modo, as diferentes crenças passam a ser encaradas como parte de

culturas diferentes que possuem elementos próprios, e, por sua vez, não estão ligadas a um desenvolvimento maior ou menor.

Para uma antropologia que não segue mais os pressupostos evolucionistas preconizados pelos iniciadores, não existe uma religião mais verdadeira que outra. Nesse sentido, é o olhar do antropólogo que permite penetrar nas redes de significados das diferentes culturas e perceber os sentidos intrínsecos que cada sistema religioso possui. (GUERREIRO, 2013, p. 247)

Portanto, a antropologia da religião passa a se preocupar com “os significados subjacentes aos sistemas de crenças religiosas de um ou mais grupos sociais” (GUERREIRO, 2013, p. 248). No fim, as religiões desempenham um papel fundamental dentro da sociedade, de maneira que para entendê-las bem necessitamos entender seus sistemas de crenças.

Compreendendo isso foi que Émile Durkheim trouxe sua contribuição para áreas como a antropologia e a sociologia. Em seus estudos acerca da religião, é possível ver que o teórico possuía uma percepção bastante social da mesma. Para ele, a religião não é uma forma de suprir a ausência de respostas vinda da ciência, - i.e, em coisas propriamente “sobrenaturais” e metafísicas - pelo contrário, ele afirma que “(...) foi a ciência, e não a religião, que ensinou aos humanos que as coisas são complexas e difíceis de compreender” (DURKHEIM, 1996, p. 9). Essa ideia, na realidade, sequer seria possível, já que o conceito de sobrenatural que temos hoje - ou seja, a de um evento que foge do padrão das leis naturais, e mais, que caracteriza-se como algo impossível - só pôde ser concebida a partir das ciências positivas, que construíram o entendimento de uma ordem necessária na natureza das coisas, segundo Durkheim (1996); o que não deixaria margem para a religião e o fenômeno religioso a abraçarem e a terem como definição desde suas origens. Na verdade, as religiões têm em seus deuses:

(...) menos para explicar monstruosidades, extravagâncias, anomalias, do que a marcha habitual do universo, do movimento dos astros, do ritmo das estações, do crescimento anual da vegetação, da perpetuidade das espécies, etc. Portanto, a noção do religioso está longe de coincidir com a do extraordinário e do imprevisto (DURKHEIM, 1996, p. 10).

Além disso, para o sociólogo - considerado por muitos também um antropólogo - a religião não é um sistema ligado às divindades necessariamente, pois não depende dos seres espirituais, mas pode existir mesmo na ausência deles, e de fato existe, como é o caso do budismo, do jainismo e da crença influenciadora de ambos: o bramismo.

Eis, portanto, uma porção considerável da evolução religiosa que consistiu, em suma, num recuo progressivo da ideia de ser espiritual e de divindade. Eis aí grandes religiões em que as invocações, as propiciações, os sacrifícios, as preces propriamente ditas, estão muito longe de ter uma posição preponderante e que, portanto, não apresentam o sinal distintivo no qual se pretende reconhecer as manifestações propriamente religiosas (DURKHEIM, 1996, p. 16).

e:

(...) há ritos sem deuses e, inclusive, há ritos dos quais derivam os deuses. Nem todas as virtudes religiosas emanam de personalidades divinas, e há relações culturais que visam outra coisa que não unir o homem a uma divindade. Portanto, a religião vai além da idéia de deuses ou de espíritos, logo não pode se definir exclusivamente em função desta última (DURKHEIM, 1996, p. 18)

Em fato, a religião, para Durkheim, é um todo formado de partes, um sistema que carrega em si mitos, dogmas, cerimônias e ritos - estes, juntamente com as crenças, seriam as duas categorias que classificariam os fenômenos religiosos. As crenças são definidas pelo antropólogo como um sistema classificatório em duas classes das coisas reais ou ideais, em outras palavras, sagrado e profano. O sagrado é tudo aquilo que pode ser considerado superior em dignidade e em poderes em relação ao que é profano, e sua melhor definição está em sua heterogeneidade, que é absoluta. Ele não pode misturar-se com o profano, pois “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” (DURKHEIM, 1996, p. 22).

Em suma, o sagrado é aquilo “que as proibições protegem e isolam” e o profano “aquelas [coisas] a que se aplicam essas proibições e que devem permanecer à distância das primeiras” (DURKHEIM, 1996, p. 24). Isso, todavia, não impede a passagem de um universo a outro; aliás, é neste ponto que os ritos tomam grande importância, já que como acredita o teórico, eles são responsáveis por introduzir o indivíduo ao mundo sagrado, simbolizando - e em certos casos até tomando sentido literal - a morte dele para a introdução do mesmo num renascimento, administrando regras de conduta que prescreverão ao homem como lidar com as coisas sagradas. Assim,

Quando um certo número de coisas sagradas mantém entre em si relações de coordenação e de subordinação, de maneira a formar um sistema dotado de uma certa unidade, mas que não participa ele próprio de nenhum outro sistema do mesmo gênero, o conjunto das crenças e dos ritos correspondentes constitui uma religião. (DURKHEIM, 1996, p. 24).

No caminho a definir a religião, Durkheim distingue esta de magia; uma das diferenças existentes é que a religião é vivida por meio do que ele define como “Igreja”, i.e., uma coletividade. A religião, mesmo quando celebrada numa reunião privada ou doméstica, está intrinsecamente ligada ao conceito de uma união entre indivíduos que professam uma mesma fé. A magia, em contrapartida, apesar de possuir certa generalidade, não visa unir indivíduos uns aos outros. “Não existe igreja mágica. Entre o mágico e os indivíduos não há vínculos duráveis que faça deles os membros de um mesmo corpo moral, comparável àqueles formados pelos fiéis de um mesmo deus, pelos praticantes de um mesmo culto” (DURKHEIM, 1996, p. 29), ou seja,

O elemento crucial para distinguir magia de religião está relacionado ao conceito de igreja, sendo esta definida por Durkheim (2003, p. 28) como “[...] uma sociedade cujos membros estão unidos por ser representarem de uma

mesma maneira o mundo sagrado e por traduzirem essa representação comum em práticas comuns". De acordo com a avaliação do sociólogo, não há vida religiosa sem igreja, pois "[...] onde quer que observemos uma vida religiosa, ela tem por substrato um grupo definido." (Durkheim, 2003, p. 29). Com relação à magia, o mesmo não ocorre. Embora as práticas mágicas sejam suficientemente difundidas no seio de um grupo social, elas diferem substancialmente da religião pelo fato de não terem a função de promover a unidade e a identidade entre os membros de um grupo. Portanto, enquanto a religião só existe quando seus membros unidos formam uma igreja, ou seja, uma unidade moral consistente, a magia não serve de base para a formação de uma tal coletividade [...] (WEISS, 2012, p. 105)

Dessa maneira, Durkheim define a religião em uma frase:

Uma religião é um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada Igreja, todos aqueles que a elas aderem (DURKHEIM, 1996, p. 32).

Assim, na visão do teórico, a religião é um elemento importante para toda a estrutura da sociedade, pois está diretamente ligada à organização social e acontece dentro de comunidades. Essas comunidades concebem certas práticas e ritos, que emergem num campo oposto entre sagrado e profano. Em resumo, "as crenças religiosas são representações coletivas e os principais rituais religiosos são praticados coletivamente" (GUERREIRO, 2012, p. 13).

É justamente nessa compreensão de coletivo que toda perspectiva religiosa durkheimiana se dá; a religião nada mais é do que um fato social, algo presente na sociedade e que se vive em comunidade. Ela não se vive isoladamente, mas naturalmente reúne indivíduos que professam uma mesma crença, os direcionando em sua maneira de viver.

À vista disso, para que um indivíduo possa fazer parte de uma religião, ele precisará, como visto acima, adentrar uma comunidade que professará os mesmos valores e praticará as mesmas obras, uma vez que a experiência religiosa sempre se dará no coletivo. Portanto, não existe religião sem igreja - e por igreja queremos dizer uma coletividade unida em prol de uma unidade moral -, e para que os indivíduos adentrem essa unidade, acabarão por cumprir ritos e por aceitar certas crenças características do grupo religioso ao qual estão adentrando.

As crenças religiosas são representações que expressam a natureza das coisas sagradas e as relações que elas mantêm, seja umas com as outras, seja entre elas mesmas e as coisas profanas. Os ritos são regras de conduta que prescrevem como o homem deve se comportar em relação às coisas sagradas. Resumindo a tese geral da obra, a partir da introdução, Durkheim deixa claro que os ritos são antes de tudo momentos de efervescência coletiva. (SEGALEN, 2002, p. 21)

É por meio dessa admissão a uma comunidade consumada através de ritos, que o indivíduo passa a fazer - e sentir-se - parte de um coletivo do qual toda a sua prática de vida e todo o seu modo de pensar derivará. Como o teórico explica:

Ela [a sociedade] não é uma simples justaposição de indivíduos que trazem, ao entrar nela, uma moralidade intrínseca; mas o homem somente é um ser moral, porque vive em sociedade, pois a moralidade consiste em ser solidário de um grupo e varia como esta solidariedade (DURKHEIM, 2007b, p.394).

Os ritos ainda terão um papel mais profundo na construção da religiosidade dos indivíduos, uma vez que não somente consomem essa inserção, como efetivamente também são responsáveis pela separação e transposição entre sagrado e profano. Para Durkheim, este duplo aspecto dos ritos pode ser chamado de culto positivo e culto negativo (1996). Ambos os cultos visam, em essência, a ligação com aquilo que é sagrado, no entanto, cada um deles manifesta esse acesso de maneira diferente. Enquanto os cultos negativos manifestam-se por meio de proibições - de “tabus”, como explica o sociólogo -, os cultos positivos manifestam-se principalmente por meio das cerimônias festivas que visam a regularização e organização das coisas.

## **2.1 O pedobatismo presbiteriano:**

Levando em consideração o papel tanto positivo quanto negativo dos ritos, é possível asseverar que o sentimento de pertencimento a uma comunidade religiosa é de extrema importância, pois, por meio deste, o indivíduo receberá uma identidade religiosa e construirá sua cosmovisão, agindo de acordo com esta. Também considerando a discussão acerca dos rituais e crenças que introduzem o indivíduo a uma religião expressa até agora, torna-se possível compreender a aplicação da tese durkheimiana sobre este sentimento de pertencimento a uma comunidade em ritos contemporâneos tomando o pedobatismo, feito em igrejas Presbiterianas, como exemplo.

O presbiterianismo nasceu na Escócia por meio de John Knox (1505-1572), e posteriormente se espalhou para as Treze Colônias Inglesas, alcançando outras partes do mundo até finalmente chegar ao Brasil através do missionário Ashbel Green Simonton (1833-1867). Desde então, tem se dividido entre algumas denominações como a Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB), Igreja Presbiteriana Independente do Brasil (IPIB), Igreja Presbiteriana Unida do Brasil (IPU), Igreja Presbiteriana Renovada do Brasil (IPRB), entre outras. No entanto, apesar de algumas divergências doutrinárias (como, por exemplo, quanto ao cessacionismo<sup>1</sup>), há um consenso teológico entre elas, com raras exceções,

---

<sup>1</sup> Crença de que os dons extraordinários cessaram no período apostólico.

quanto aos sacramentos<sup>2</sup>, entre eles o pedobatismo, normalmente operado por meio da efusão ou da aspersão.

O pedobatismo é a prática de batizar infantes e está presente em algumas denominações cristãs protestantes e católicas. Antes de qualquer coisa, no entanto, importa compreender o significado do batismo na perspectiva cristã protestante, especialmente de cunho reformado. Grudem explica que o batismo "[...] representa muito claramente a morte do velho modo de vida e o ressuscitar para um novo tipo de vida em Cristo" (2010, p. 816). Não obstante, o batismo possui um significado de união com Cristo em sua morte, como Romanos 6.3 afirma: "Fomos, pois, sepultados com ele na morte pelo batismo; para que, como Cristo foi ressuscitado dentre os mortos pela glória do Pai, assim também andemos nós em novidade de vida". É possível afirmar que este sacramento simboliza, *per se*, uma união de um indivíduo a uma comunidade religiosa (nesse caso, a união do indivíduo com o corpo de Cristo) denotando sua morte para o "mundo" e uma nova vida, vivida em conformidade com os Escritos Sagrados. Este significado também estará presente no pedobatismo, e será melhor trabalhado mais a frente.

O fato de ser um sacramento adotado em diferentes denominações traz à discussão um adendo importante: há diferenças quanto ao seu significado em cada igreja. Enquanto para católicos o batismo infantil está ligado ao livramento de uma vida pagã e à purificação do infante (CARVALHO JUNIOR, 2014), por exemplo, o motivo pelo qual os cristãos protestantes batizam suas crianças parte, mais especialmente, de um ponto de vista aliancista<sup>3</sup>; em outras palavras, as denominações presbiterianas acreditam, seguindo a doutrina de reformadores como Zuínglio e Calvino, que o batismo infantil substituiu a antiga circuncisão feita no Antigo Testamento, e, assim como na antiga prática, tem por significado a inclusão do recém-nascido ao povo escolhido. Como Johnson dirá:

Se os infantes na Antiga Aliança eram circuncidados, então os infantes pertencentes a Nova Aliança precisam ser batizados. O batismo não comunica a fé salvífica, mas coloca os bebês na Nova Aliança, da mesma forma que a circuncisão colocava os infantes na Antiga Aliança. Se a Nova Aliança é em essência a mesma que a Antiga Aliança, então o que foi praticado na Antiga deve ser praticado na Nova. (JOHNSON, 2018, p. 38)

Portanto, o batismo infantil importa no que diz respeito ao cumprimento da Nova Aliança, tornando os infantes parte da mesma e vistos como pertencentes ao corpo de

---

<sup>2</sup> Antigamente, um sacramento (*sacramentum*) era um termo jurídico que se referia a um juramento a respeito da expressão da verdade acerca de um desentendimento envolvendo dois ou mais indivíduos. Posteriormente, e atualmente, os sacramentos são entendidos como rituais sagrados. No cristianismo, eles servem para comunicar ou confirmar a graça conferida por Jesus Cristo (ZILLES, 2005).

<sup>3</sup> O aliancismo é um sistema hermenêutico que compreende que Deus se relaciona com Suas criaturas através de pactos (alianças).

Cristo. Calvino, a grande figura do pensamento reformado, materializado em sua forma Presbiteriana, explica:

Assim como os filhos dos judeus eram chamados linhagem santa, porque eram herdeiros da aliança e eram separados dos filhos dos incrédulos e dos idólatras, assim também os filhos dos cristãos são chamados santos, ainda que só o pai ou a mãe seja crente; e o testemunho da Escritura os distingue. Pois bem, depois que o Senhor estabeleceu essa aliança com Abraão, determinou que a mesma fosse selada nas crianças como sacramento visível e externo. Que desculpa podemos dar para não testificarmos a aliança e não selarmos hoje como se fazia naquele tempo (CALVINO, 2006, p. 177).

## **2.2 Análise: o rito pedobatista e o pensamento durkheimiano.**

Isso posto, é possível compreender como a tese durkheimiana aplica-se no rito pedobatista presente em igrejas presbiterianas. Como já asseverado, a tese do teórico baseia-se no fato de que indivíduos cumprem certos ritos que os transitam entre a esfera profana e a sagrada, e podem simbolizar muitas coisas, inclusive sua entrada e participação numa comunidade; a partir de então, o indivíduo passará a fazer parte de um coletivo que construirá sua forma de viver e se relacionar com o mundo. Na busca de uma ligação entre o pedobatismo e o entendimento durkheimiano, podemos compreender que o rito presbiteriano possui aproximações do culto de caráter positivo, isso porque este culto é bastante amplo na perspectiva de Durkheim. Há muitos fatores que o constroem e muitas maneiras de manifestá-lo.

Como já falado mais acima, o culto positivo tem como sua característica a organização de certas estruturas; nesse sentido, ele adere a um tom mais periódico e cerimonialista, podemos dizer até festivo. Ocorre em período certos unindo uma coletividade que está em sua essência e será melhor trabalhada mais a frente, mas que por ora cabe ser expressa tal como Durkheim elucida:

O que constitui essencialmente o culto é o ciclo das festas que retornam regularmente em épocas determinadas. Temos condições agora de compreender de onde provém essa tendência à periodicidade: o ritmo a que a vida religiosa obedece apenas exprime o ritmo da vida social e dele resulta. A sociedade não pode reavivar o sentimento que tem de si mesma a menos que se reúna (1996, p. 377)

Assim, temos a primeira comunhão entre a tese durkheimiana e o pedobatismo, que tem um caráter bastante cerimonial e objetiva uma organização e multiplicação do corpo de Cristo, i.e, visa a introdução de novos indivíduos à fé cristã e à sua moral e costumes. No entanto, há outro aspecto em que esse rito pode ser visto a partir da tese do sociólogo: é aquele que ele explica sobre magia simpática.

Esta magia é, para Durkheim, erroneamente chamada assim. Isto porque ela é, na realidade, uma prática ritual que não somente não se limita à magia, como propriamente é oriunda da religião. Assim, para o teórico:

Vale dizer que o termo magia simpática (...) não deixa de ser impróprio. Há ritos simpáticos, mas eles não são particulares à magia; não somente os encontramos na religião, como também é da religião que a magia os recebeu. Portanto, só pode levar a confusões parecer fazer deles, pelo nome que lhes dão, algo de especificamente mágico (1996, p. 393).

Na verdade, a magia simpática pode ser vista por meio de ritos que categorizam-se em dois. O primeiro é a figuração, e o segundo a contagiosidade. Este é explicado pelo sociólogo da seguinte forma:

O que atinge um objeto atinge também tudo o que mantém com esse objeto uma relação de proximidade ou de solidariedade qualquer (...) toda ação exercida sobre um indivíduo transmite-se a seus vizinhos, a seus parentes, a todos os que lhe são solidários por uma razão qualquer (...) Um estado, uma qualidade boa ou má comunicam-se contagiosamente de um sujeito a outro que mantenha com o primeiro alguma relação (1996, p. 385).

O primeiro, por sua vez, é explicado de maneira bastante resumida como: “O semelhante produz o semelhante. A figuração de um ser ou de um estado produz esse ser ou esse estado.” (DURKHEIM, 1996, p. 385). Enquanto em um a comunicação acontece por meio da contiguidade, em outro acontece por meio da similaridade.

O que diferencia realmente os dois princípios da magia dita simpática e as práticas correspondentes não é que a contiguidade age numas e a semelhança noutras, mas sim que, nas primeiras há simples comunicação contagiosa e, nas segundas, produção e criação. Explicar os ritos miméticos é, portanto, explicar o segundo desses princípios e reciprocamente (DURKHEIM, 1996, p. 387)

A magia simpática própria do culto positivo é, desse modo, aquele rito - tido como mimético - que temos no caso da figuração. Nos exemplos que vemos na obra “*As formas elementares da vida religiosa*”, as tribos australianas analisadas por Durkheim demonstram um comportamento ritual de mimese - aí o motivo do termo utilizado mais acima. Em suma, há em muitos destes ritos a prática de imitação de certos animais ou plantas para um fim que, em muitos casos, visa a estruturação de algo, i.e, a reprodução das espécies e também uma assimilação com um totem.

O australiano busca assemelhar-se a seu totem assim como o fiel das religiões mais avançadas busca assemelhar-se a seu Deus. Para ambos, trata-se de um meio de comungar com o ser sagrado, isto é, com o ideal coletivo que este último simboliza (...) De fato, as cerimônias nas quais vimos esse princípio ser aplicado não têm apenas o objetivo geral que acabamos de mencionar, por mais essencial que seja: elas visam também um objetivo mais próximo e mais consciente, que é assegurar a reprodução da espécie totêmica. (DURKHEIM, 1996, p. 388)

Quando pensamos no cristianismo, essa figuração literal é difícil de ser vista, mas seus ritos - o que inclui o pedobatismo - carregam simbolismos e significações que possuem certa relação com essa mimese. No caso do batismo, o simbolismo presente é, de modo

geral e segundo Calvino, em primeiro lugar uma representação e uma simbolização do sinal de purificação que atesta o perdão dos pecados - apesar de não se limitar a ser, essencialmente, uma mera confissão da religião a qual o batizado faz parte e pertence (2006).

Essa representação, no entanto, não é apenas uma menção de fé; tal como nos ritos analisados por Durkheim, ela efetivamente faz acontecer uma realidade espiritual, neste caso: "(...) se recebe a segurança de tais graças" (CALVINO, 2006, p. 153). Isso acontece porque o ato de se batizar comunica-se com outra realidade, a figurando, ou seja, por meio do contato com a água, diante das testemunhas e lideranças eclesiais, ele representa a aspersão do sangue sacrificial e salvador do próprio Jesus sobre o batizado.

Outro simbolismo figurado - e que para os cristãos reformados é acompanhado de uma realidade espiritual real e objetiva - presente no batismo é o da morte do indivíduo para uma nova vida. Calvino afirma:

O segundo consolador benefício que nos faz o Batismo é que nos mostra a nossa mortificação em Jesus Cristo e também a nossa nova vida nele. Porque, como diz o apóstolo Paulo, "em Cristo fomos batizados em sua morte" e fomos "sepultados com ele na morte pelo batismo; para que... também andemos nós em novidade de vida". Com essas palavras ele nos exorta, não somente a que O imitemos, como se dissesse que o Batismo nos admoesta no sentido de que, à semelhança e segundo o exemplo da morte de Jesus Cristo, morramos para as nossas concupiscências, e que, a exemplo da Sua ressurreição, revivamos para a justiça. Não. Ele sobe a maiores alturas e afirma que pelo Batismo somos feitos participantes da Sua morte, a fim de que sejamos enxertados nela. E como o enxerto extrai a sua substância e o seu nutriente da raiz na qual foi inserido, assim também, aqueles que recebem o Batismo com a fé com a qual ele deve ser recebido, sentem verdadeiramente a eficácia da morte de Jesus Cristo na mortificação da sua carne. E o mesmo se dá também com a Sua ressurreição na vivificação do seu espírito. Disso o apóstolo toma ocasião e matéria para nos exortar no sentido de que, se somos cristãos, morramos para o pecado e vivamos para a justiça. Ele usa o mesmo argumento noutra passagem, na qual afirma que fomos circuncidados e despojados do velho homem, e então fomos sepultados com Cristo no Batismo. Nesse sentido, na passagem que citamos anteriormente, ele descreve essa ação como lavamento de regeneração e renovação. (2006, p. 154)

Assim, temos no batismo a fé de receber, da parte divina, todas as bênçãos proporcionadas pela união com o seu ser. Não obstante, temos também a significação quanto ao seu testemunho diante dos homens, ou seja, o batismo se configura como um ato de confissão perante os mesmos, apesar de, como já dito acima, não se limitar a isso.

Pois bem, ele serve de confissão diante dos homens da seguinte maneira: O Batismo é um sinal e um símbolo pelo qual declaramos que desejamos ser contados com o povo de Deus, e testificamos que consentimos e concordamos em servir a um só Deus e a uma só religião com todos os cristãos; finalmente, por ele declaramos e asseveramos publicamente a nossa fé, de modo que Deus não seja adorado somente em nosso coração, mas também a nossa língua e todos os membros do nosso corpo, quanto

possível, exteriorizem e proclamem os Seus louvores (CALVINO, 2006, p. 160).

Todavia, e quanto ao batismo infantil? Para Calvino, não há diferença. As bênçãos propostas aos crentes maduros no batismo são igualmente válidas às crianças. Afinal, se o batismo é o sacramento “que segue” a circuncisão, não há motivos plausíveis para não comunicá-lo aos imaturos, uma vez que a própria circuncisão era operada nestes. Como a grande figura do pensamento reformado, materializado na forma presbiteriana, alegará: “negar o batismo às crianças seria fraudar a intenção do Senhor” (2006, p. 173); e, de igual modo, que o pedobatismo é um sinal aplicado sobre os infantes como: “(...) um selo que confirma e como que ratifica a promessa feita pelo Senhor ao seus servos de que derramaria a sua misericórdia não somente sobre eles, mas também sobre a sua descendência, até mil gerações” (CALVINO, 2006, p. 174).

Portanto, o pedobatismo carrega em seu significado os mesmos princípios do batismo operado em crentes maduros, e traz um adendo que recorda a estes sobre a misericórdia extensiva de Deus. Desse modo, e assim feito, a criança passa a ser reconhecida como membro da Igreja Cristã, e neste ato externo deposita-se a fé de que ela crescerá mais inclinada ao serviço do Senhor. Ainda que lhes falte entendimento pleno das realidade espirituais, devem passar pelo rito, pois não somente é da vontade de Cristo que elas se achem a Ele, como não “tirá-los” da condição de filhos de Adão por meio do batismo seria deixá-los na morte (2006). Por conseguinte, independentemente da maturidade do indivíduo que é submetido ao sacramento, para Calvino, esse rito é essencial para o recebimento das bênçãos celestiais, da regeneração e da santificação.

Entretanto, por vezes o batismo não teve por significativo apenas o seu objetivo, mas tanto quanto seu *modus operandi*. O uso da água é, segundo Carvalho Junior (2014), uma herança da cultura e costumes do povo judeu, que a tinha - como também a tinha outras nações - como uma fonte de vida e purificação. Na realidade, para este povo a água possuía uma significação de morte e ressurreição simbólicas. Aliás, não somente o povo judeu, mas muitos dos pais da Igreja, como Tertuliano, entendiam a água nesse sentido. Como pontua Carvalho Junior “(...) as águas do batismo lavam a carne e purificam o espírito libertando dos pecados para o recebimento do Espírito Santo quando emerge do banho do batismo” (2014, p. 109) e que “a água tem este significado profundo de vida, de algo que vem para trazer movimento, vida que restaura, que traz um significado profundo à vida” (2014, p.109).

No entanto, ainda segundo Carvalho Junior, a igreja Presbiteriana - muito influenciada pelo pensamento de Lutero neste aspecto - procurou não ressaltar tanto o significado da água no batismo, ressaltando, em vez disso, a importância da experiência pessoal de cada indivíduo, tal como o pietismo. Dessa maneira, o uso simbólico do método

batismal não será trabalhado profundamente aqui, tanto pela questão supracitada, quanto pelo espaço disponível para a discussão. Cabe relacionar o entendimento dos métodos batismais (efusão ou aspersão), para boa parte da comunidade presbiteriana, ao que Durkheim afirma:

Assim, corre o risco de cometer enganos quem, para explicar os ritos, acredita dever atribuir a cada gesto um objeto preciso e uma razão de ser determinada. Há alguns que não servem para nada, correspondem simplesmente à necessidade de agir, de se mover, de gesticular que os fiéis sentem (1996, p. 416).

Tendo em vista toda essa discussão, é possível conceber que a mimese toma forma nos aspectos anteriormente trabalhados uma vez que um ato externo - nesse caso, o aspergir ou efundir água sobre o infante - possui uma correlação direta com uma realidade espiritual e coletiva que busca ser alcançada - isto é, o derramamento de sangue de Cristo sobre a pequena vida, tornando-a parte do Corpo e da aliança. Como já dito, não ocorre tamanha literalidade como nos ritos das tribos australianas analisadas por Durkheim, que imitam os “passos” dos animais ou plantas; mas produz-se, por meio do contato com a água, uma figuração de nova vida e um novo estado coletivo na criança.

Finalmente, após todos esses aspectos terem sido trabalhados, temos o encontro do pedobatismo com a característica mais intrínseca e essencial do culto positivo: a coletividade. Ao falar sobre isso, Durkheim afirma que:

(...) é preciso poder estabelecer que o culto tem de fato por efeito recriar periodicamente um ser moral do qual dependemos, assim como ele depende de nós. Ora, esse ser existe: é a sociedade. De fato, basta as cerimônias religiosas terem algumas importância para que mobilizem a coletividade: os grupos se reúnem para celebrá-las. Seu primeiro efeito, portanto, é aproximar os indivíduos, multiplicar seus contatos e torná-los mais íntimos. Isso faz que o conteúdo das consciências se modifique (...) Pois a parcela de ser social que cada um traz em si participa necessariamente dessa renovação coletiva. Também a alma individual se regenera ao banhar-se de novo na fonte mesma de onde obtém a vida; por isso, ela se sente mais forte, mais senhora de si, menos dependente das necessidades físicas. (1996, pp. 375, 377)

Desse modo, cada elemento anteriormente citado tem relação direta com a vida em sociedade; o culto positivo, como mostrado, é completamente baseado nesse senso social. Aliás, não somente isso, mas a própria religião, para Durkheim, é um elemento que funciona à medida em que expressa uma coletividade. Para o teórico, então, o ponto chave do culto de caráter positivo está em sua periodicidade mimética que reúne indivíduos que serão conduzidos a reafirmarem suas crenças e valores, ainda que os ritos em questão busquem por outros fins também. Como é explicado pelo sociólogo:

Quando os australianos, disseminados em pequenos grupos, caçam ou pescam, eles perdem de vista o que concerne a seu clã ou à sua tribo: pensam apenas em obter o máximo possível de caça. Nos feriados, ao contrário, essas preocupações se eclipsam obrigatoriamente; essencialmente profanas, elas são excluídas dos períodos sagrados. O que

ocupa, então, o pensamento são as crenças comuns, as tradições comuns, as lembranças dos grandes antepassados, o ideal coletivo do qual eles são a encarnação; em uma palavra, são coisas sociais. Mesmo os interesses materiais que as grandes cerimônias religiosas têm por objeto satisfazer, são de ordem pública, portanto social. A sociedade inteira está interessada em que a colheita seja abundante, em que a chuva chegue a tempo e sem excesso, em que os animais se reproduzam regularmente. Assim, é ela que figura em primeiro plano nas consciências; é ela que domina e dirige a conduta; o que equivale a dizer que ela é, então, mais viva, mais atuante e, por conseguinte, mais real do que em tempo profano (1996, p. 376).

No fundo, não somente o objetivo do rito está em jogo, mas, antes mesmo disso, existe algo que move os fiéis às práticas ritualísticas. Para Durkheim, estes momentos são ímpares porque deles se alimenta tanto a sociedade quanto as divindades. Os fiéis dão aquilo que possuem de mais precioso: seu tempo e seu pensamento. Os deuses, por sua vez, oferecem aquilo que o fiel busca (1996). De maneira semelhante ocorre com a sociedade.

Por um lado, o indivíduo deve à sociedade o melhor de si mesmo, tudo o que lhe dá uma fisionomia e um lugar à parte entre os outros seres, sua cultura intelectual e moral. Se do homem forem retiradas a linguagem, as ciências, as artes, as crenças da moral, ele cairá no nível da animalidade. Os atributos característicos da natureza humana nos vêm, portanto, da sociedade. Mas, por outro lado, a sociedade só existe e só vive nos e através dos indivíduos. Se a ideia da sociedade se extinguir nos espíritos individuais, se as crenças, as tradições e as aspirações da coletividade deixarem de ser sentidas e partilhadas pelos particulares, a sociedade morrerá. Pode-se dizer dela, portanto, o que se dizia mais acima da divindade: ela só tem realidade na medida em que ocupa lugar nas consciências humanas, e esse lugar somos nós que lhe damos (DURKHEIM, 1996, p. 374).

Portanto, ao praticar um rito unido à uma coletividade, o fiel aumenta seu senso de comunidade e reafirmadas são suas crenças.

O rito, portanto, só serve e só pode servir para manter a vitalidade dessas crenças, para impedir que elas se apaguem das memórias, ou seja, em suma, para revivificar os elementos mais essenciais da consciência coletiva. Através dele, o grupo reanima periodicamente o sentimento que tem de si mesmo e de sua unidade; ao mesmo tempo, os indivíduos são revigorados em sua natureza de seres sociais (DURKHEIM, 1996, p. 409).

Se estas crenças são, conseqüentemente, relembradas e reavivadas no ato do rito, há aqueles ritos que se propõe unicamente a trazer esse reavivamento ao grupo sem terem qualquer objetivo além desse. É o caso do rito Wollunqua citado por Durkheim, como também o é a santa ceia naquelas denominações que interpretam-na a partir do memorialismo<sup>4</sup>. Esse mero retorno encontra-se naquilo que Durkheim explica quando alega que há na natureza do culto o elemento recreativo e estético. Seja nesse sentido ou naquele em que há outro objetivo no processo ritual, o certo é que:

As forças morais que os símbolos religiosos exprimem são forças reais, com as quais devemos contar e das quais não podemos fazer o que nos apraz.

---

<sup>4</sup> Em resumo, uma escola teológica que compreende que a santa ceia é uma rememoração do sacrifício de Cristo, devendo ser comemorado até que Ele volte.

Ainda que o culto não vise a produzir efeitos físicos, mas se limite deliberadamente a agir sobre os espíritos, sua ação se exerce num outro sentido que não uma pura obra de arte. As representações que ele tem por função despertar e manter em nós não são imagens vazias que a nada correspondem na realidade (...) Elas são tão necessárias ao bom funcionamento de nossa vida moral quanto os alimentos para o sustento de nossa vida física, pois é através delas que o grupo se reafirma e se mantém - e sabemos a que ponto este é indispensável ao indivíduo. Um rito, portanto, é diferente de um jogo: é vida séria. Mas, embora não seja essencial, o elemento irreal e imaginário não deixa de desempenhar um papel não desprezível. Ele participa, por um lado, desse sentimento de reconforto que o fiel obtém do rito consumado, pois a recreação é uma das formas desse restabelecimento moral que é o objeto principal do culto positivo. Assim que cumprimos nossos deveres rituais, retornamos à vida profana com mais coragem e ardor, não somente porque nos pusemos em contato com uma fonte superior de energia, mas também porque nossas forças se revigoram ao viver, por alguns instantes, uma vida menos tensa, mais agradável e mais livre. Por isso, a religião tem um encanto que não é um de seus menores atrativos (DURKHEIM, 1996, p. 417).

Dessarte, "os ritos são, antes de tudo, os meios pelos quais o grupo social se reafirma periodicamente" (DURKHEIM, 1996, p. 422). E de tal forma é o pedobatismo; resumidamente, o batismo de infantes é uma celebração periódica que atinge tanto a criança batizada quanto a comunidade que a está batizando. Para o infante, o rito pelo qual está passando é, além de seu sentido profundamente teológico, uma iniciação de sua nova vida em uma sociedade, i.e, sua introdução ao grandioso Corpo de Cristo. Para a Igreja, por sua vez, há a reafirmação de sua identidade enquanto este Corpo que sempre deve estar recebendo novos membros, e de igual forma há a reafirmação de toda a sua crença e moral enquanto parte dessa grande comunhão.

Neste ponto voltamos à questão do sentimento de pertencimento, isso porque este sentimento é aquilo que faz um indivíduo se sentir parte de uma comunidade e, a partir disso, constrói sua moral. Após breve análise feita, podemos dizer que o pedobatismo é um culto positivo e que, em seu caráter mais básico, é capaz de construir esse sentimento; aliás, parece que o culto positivo em si pode ser um dos grandes responsáveis por essa noção de pertencimento, já que em muitos casos - como no batismo de infantes - ele também é utilizado como uma forma de iniciação de um sujeito a uma comunidade.

### **3. Considerações finais:**

Finalmente, levando em consideração tudo que fora discutido, é possível compreender que por meio desse rito um sentimento de pertencimento a uma comunidade religiosa é aplicado ao infante. Este crescerá como parte de uma aliança feita com a figura de Cristo, que guiará toda a sua percepção de mundo, tal como sua forma de viver. Toda a sua moral será construída a partir do rito de admissão feito algum tempo depois de seu nascimento.

À vista disso, é perceptível como os ritos possuem uma importância significativa na construção de um indivíduo e no caminho ético-moral que percorrerá. Por meio deles ocorre

uma inclusão a uma comunidade que, em uma unidade, professam uma mesma crença e praticam as mesmas obras. De igual modo se dará o pedobatismo, que inclui o infante na Nova Aliança, o tornando parte do povo escolhido e, uma vez que ele esteja incluso nessa comunidade, será guiado pelos mesmos caminhos dos quais ela trilha. O infante, a partir do momento em que é batizado, crescerá e fará todas as suas escolhas éticas e morais fundamentadas nessa crença comum existente na comunidade - isso se os pais se mantiverem fiéis ao juramento do ritual - e no decorrer de seu crescimento, se sentirá parte da mesma. Ele já não será alguém vivendo em individualidade, mas terá em si um sentimento de pertencimento a um grupo, ou como também é possível dizer, a uma religião.

Tendo isso em mente podemos perceber que discutir sobre ética, moral, comportamentos e religião não são coisas supérfluas, há muitos elementos envolvidos, e entres estes o rito se destaca como um agente rememorador de crenças e costumes muito mais antigos que o próprio sujeito religioso. Assim, considerando a ótica durkheimiana, se queremos compreender um indivíduo e seus hábitos, ou ainda mais, se queremos debater ou contestar práticas adotadas por este, precisamos levar em conta a coletividade que não somente abraça este sujeito, mas efetivamente o constrói. Como o sociólogo afirma:

Sobretudo nos povos e nos meios mais cultivados, encontram-se frequentemente crentes que, embora tendo dúvidas sobre a eficácia especial que o dogma atribui a cada rito considerado separadamente, continuam não obstante a praticar o culto. Eles não estão certos de que o detalhe das observâncias prescritas seja racionalmente justificável, mas sentem que lhes seria impossível libertar-se delas sem cair numa confusão moral diante da qual recuam. O fato mesmo de a fé ter perdido neles suas raízes intelectuais põe, assim, em evidência as razões profundas sobre as quais ele repousa (...) é que a verdadeira justificação das práticas religiosas não está nos fins aparentes que elas perseguem, mas na ação invisível que exercem sobre as consciências, na maneira como afetam nosso nível mental (...) esse impulso a crer, é precisamente o que constitui a fé. E é a fé que dá autoridade aos ritos ante o crente, seja ele qual for, cristão ou australiano (1996, pp. 390, 391).

Portanto, independentemente da sociedade que esteja em questão ou independentemente de qual grupo dentro dessa esfera social estejamos falando, para o compreendermos melhor e para mesmo discutirmos sobre seu comportamento moral é necessário dar um passo atrás, observando antes de tudo a sua religiosidade; é essa, no fim das contas, uma das principais agentes na construção não somente das sociedades, mas de cada sujeito em sua individualidade. Dessarte, se procuramos aprofundar o debate sobre comportamento, ética e moral hoje, precisamos aprofundar o debate respeitoso sobre a religião enquanto um fato social; é importante não limitar a discussão desse campo aos meros fatos científicos acerca das divindades, mas continuar concedendo a ele - tal como fizeram os muitos nomes citados neste artigo, dentre eles o de Durkheim - o lugar de fala no que tange a seus ritos e a importância destes para a construção dos indivíduos. Em outras palavras, não basta analisarmos e compreendermos suas crenças, mas também importa

analisarmos e compreendermos o processo ritual que está envolto em cada dogma; assim, entender a plenitude da religião conseqüentemente poderá nos fazer entender muito sobre as sociedades.

### **Referência Bibliográfica:**

BÍBLIA. N. T. Romanos. In BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**. Tradução de João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil. 2ª ed. Barueri - SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999. p. 757.

CALVINO, João. **As Institutas**. Vol III. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

CARVALHO JUNIOR, Addy. **O pedobatismo cristão: aproximações e contrastes entre o batismo Presbiteriano e o Católico Romano**. Dissertação (Mestrado em Religião) - Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2014. Disponível em: <<http://tede.mackenzie.br/jspui/handle/tede/2450>>. Acesso em: 13 nov. 2019.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1996.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2000

DURKHEIM, Émile. **De la division du travail social**. Paris: PUF, 1893. Quadrige, 2007b.

ERIKSEN, Thomas Hylland; NIELSEN, Finn Sivert. **História da antropologia**. Petrópolis: Vozes, 2007.

GRUDEM, Wayne. **Teologia Sistemática: Atual e Exaustiva**. São Paulo: Vida Nova, 2010.

GUERRIERO, S. **Antropologia da religião**. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. (Org.). **Compêndio de ciência da religião**. 1ed. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013.

GUERRIERO, Silas. **A atualidade da teoria da religião de Durkheim e sua aplicabilidade no estudo das novas espiritualidades**. Estudos de Religião. v. 26, n. 42, Edição Especial, pp.11-26, 2012.

JOHNSON, Jeffrey D. **A Falha Fatal: da teologia por trás do batismo infantil**. São Paulo: O Estandarte de Cristo, 2018.

LAPLANTINE, François. **Aprender antropologia**. São Paulo: Brasiliense, 2003.

PEREIRA, Pedro. **Uma viagem retrospectiva à antropologia da religião**. Revista Antropologia Experimental, 2016. Disponível em: <<https://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae/article/download/2441/2514/>>. Acesso em: 2 out. 2019.

SEGALEN, Martine. **RITOS E RITUAIS CONTEMPORÂNEOS**. Rio de Janeiro. Editora FGV, 2002.

WEISS, Raquel. **DURKHEIM E AS FORMAS ELEMENTARES DA VIDA RELIGIOSA**. Debates Do Ner. Porto Alegre. Vol. 13, N. 22, P. 95-119. 2012.

ZILLES, Urbano. **Os sacramentos da Igreja Católica**. 3. ed. Porto Alegre: Edipucrs, 2005.

**Contatos:** r\_ebeccad@outlook.com e Gerson.Moraes@mackenzie.br