



ANÁLISE ANTROPOLÓGICA DOS SÍMBOLOS DA IGREJA PRESBITERIANA DO BRASIL

Lidice Meyer Pinto Ribeiro

Doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP). Professora do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie (UPM).

E-mail: lidice.ribeiro@mackenzie.br

RESUMO

Desde o início da pesquisa antropológica, o interesse pelo estudo da religião esteve ligado à compreensão da cultura. Hoje, a religião tem sido encarada por alguns como um sistema cultural próprio, já que esta apresenta um “padrão de significados transmitidos historicamente, incorporado em símbolos” (GEERTZ, 1989, p. 103). É dentro dessa concepção que podemos afirmar que, assim como toda religião, o protestantismo, em especial, neste estudo, a Igreja Presbiteriana do Brasil, também possui seus símbolos. Embora muitos dos símbolos tenham tido seus significados esmaecidos com o passar dos anos, sendo praticamente esquecidos pelos mais jovens, na memória dos mais antigos, sobretudo nas igrejas do meio rural, eles permanecem vivos como marcas de identidade e de autoafirmação. Neste artigo serão analisados na perspectiva da antropologia os símbolos: sarça ardente, água batismal, pão e vinho, templo e cruz.

PALAVRAS-CHAVE

Antropologia da religião; Igreja Presbiteriana do Brasil; símbolos; religião; protestantismo.

1. INTRODUÇÃO

Desde o início da pesquisa antropológica, o interesse pelo estudo da religião esteve ligado à compreensão da cultura.

Para os primeiros pesquisadores, como Tylor (1958) e Frazer (1975, 1993), o estudo da religião era essencial para a compreensão do estágio cultural tido como “primitivo”, colaborando assim para a compreensão da cultura “civilizada” ou europeia. Baseando-nos na lei dos três estágios de Comte, buscávamos compreender a passagem da fase teológica para a fase científica. Com a chegada do século XX, o que antes era visto como parte do estudo cultural passou a ser considerado uma expressão própria da cultura. Hoje, a religião tem sido encarada por alguns como um sistema cultural próprio, já que esta apresenta um “padrão de significados transmitidos historicamente, incorporado em símbolos” (GEERTZ, 1989, p. 103). Para o antropólogo Clifford Geertz (1989, p. 104-105), uma religião é:

[...] um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de factualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas.

É dentro dessa concepção que podemos afirmar que, assim como toda religião, o protestantismo, em especial, neste estudo, a Igreja Presbiteriana do Brasil, também possui seus símbolos. Embora muitos dos símbolos tenham tido seus significados esmaecidos com o passar dos anos, sendo praticamente esquecidos pelos mais jovens, na memória dos mais antigos, sobretudo nas igrejas do meio rural, eles permanecem vivos como marcas de identidade e de autoafirmação. Os símbolos são o sinal sensível e visível que designa uma coisa puramente espiritual e moral. Algo que representa virtudes que só podem ser sentidas e vividas.

Não existe, na verdade, uma religião ou culto sem a presença de símbolos. Fernandes (2004) demonstra que mesmo o antiritualismo dos movimentos avivamentistas que deram origem ao presbiterianismo brasileiro acabou por criar outro tipo de ritual simbólico, outro modo de expressar a fé, diferente do calvinismo europeu ou norte-americano. Apesar de toda a tentativa advinda do puritanismo de desvencilhar a crença protestante dos símbolos e dos rituais, o homem religioso

apresenta uma dependência tão grande dos símbolos e sistemas simbólicos que chega a organizar suas disposições morais e estéticas em relação a eles. Os símbolos permanecem vivos como uma forma de expressão de uma fé que transcende o alcance da razão.

Uma relação interessante entre símbolo e fé foi estabelecida por Paul Tillich (1974, p. 30-32), que destacou seis características de um símbolo: indica algo que se encontra fora dele, faz parte daquilo que indica, abre dimensões da realidade que sem ele seriam inacessíveis, abre dimensões e estruturas da alma humana que correspondem às dimensões e estruturas da realidade, não pode ser criado arbitrariamente, some e aparece conforme as circunstâncias, se favoráveis ou desfavoráveis. A linguagem simbólica, portanto, torna-se o meio pelo qual o ser humano representa conceitos que não pode definir ou compreender totalmente (JUNG, 1996, p. 21), mas “que o toca incondicionalmente” (TILLICH, 1974, p. 32). O calvinismo crê que Deus toca os que são seus incondicionalmente; e, na linguagem de Tillich, o incondicional se revela no próprio Deus. Assim, podemos dizer que a linguagem simbólica é um meio privilegiado de falar sobre Deus. Dessa perspectiva, tentaremos desvendar, através de uma análise antropológica, como os símbolos falam ao coração dos presbiterianos do passado e do presente.

2. OS SÍMBOLOS DA IGREJA PRESBITERIANA DO BRASIL

2.1. A SARÇA ARDENTE

A Igreja Presbiteriana do Brasil tem como seu símbolo ou logomarca principal a figura da sarça ardente, numa referência direta ao texto bíblico de Êxodo 3:2: “Eis que a sarça ardia no fogo, e a sarça não se consumia”. Quando o líder bíblico Moisés estava fugido do Egito, apascentando o rebanho de seu sogro, no monte Horebe, recebeu uma revelação divina com a presença do próprio Deus em meio a um arbusto em

chamas. Em meio à teofania ali presente, Deus convoca Moisés para ser o líder do povo de Israel em sua peregrinação à terra prometida após o êxodo da escravidão do Egito.

O primeiro símbolo adotado tratava-se de uma Bíblia aberta sobre a qual estava a sarça flamejante, tendo ao seu redor a frase em latim *Nec tamen consumebatur*, que quer dizer: e não se consumia. Com o passar dos anos, essa figura sofreu várias reinterpretações, chegando a existir mais de seis variantes do desenho original. Visando à unificação do símbolo em apenas uma figura, o Conselho de Comunicação e Marketing da Igreja Presbiteriana do Brasil produziu uma nova concepção artística que foi aprovada em 1999 pelo plenário do Supremo Concílio da Igreja reunido em Recife (PE). A nova concepção do símbolo apresenta a cor verde predominante num arbusto estilizado, trazendo em seu interior a figura de uma pomba e chamas brancas. A pomba e as labaredas foram associadas ao antigo símbolo para acrescentar a simbologia do derramamento do Espírito Santo sobre a igreja no dia de pentecostes, através de “línguas de fogo” que desciam do alto, registrado na Bíblia em Atos, capítulo 2.

O texto bíblico no qual encontramos a hierofania da sarça ardente não enfatiza o tipo de arbusto, não especifica se era jovem ou maduro, mas tem a sua atenção focalizada na natureza sobrenatural do fogo que nele ardia, como para demonstrar de modo inquestionável que era o próprio Deus Verdadeiro que ali estava se manifestando através de uma cratofania. Na revelação divina, Moisés compreenderia que Deus trataria seu povo como tratou aquele arbusto: Ele o santificaria e o reconheceria como seu povo, sem destruí-lo, considerando graciosamente a sua fraqueza terrena (Êx 3:5). Segundo Astley (1929, p. 22), o texto bíblico de Êxodo 3:2 parece fazer uma fusão de duas crenças locais e contemporâneas a Moisés: a noção da presença divina no fogo e a habitação de certas divindades em árvores. De fato, a oração que Moisés profere antes de sua morte, registrada em Deuteronômio 33, traz uma pista para elucidar essa ideia. O versículo 16¹ traz a palavra hebraica

¹ O texto, na tradução João Ferreira de Almeida, versão atualizada, não traz a conotação de residir (*dwelt*), e, sim, de aparecer, diferentemente da tradução antiga e da inglesa “como mais excelente da terra, e da sua plenitude, e com a benevolência daquele que *habitava* na sarça; venha sobre a cabeça de José, e sobre o alto da cabeça daquele que foi separado de

ehakan, que significa residir, estar permanentemente no mesmo lugar. Logo, no entender de Moisés, aparentemente Deus não havia se manifestado na sarça apenas uma vez, mas nela residia permanentemente, da mesma forma como o faria posteriormente no tabernáculo e no templo.

Os antropólogos Robertson-Smith (1907) e Frazer (1975), ao estudarem comparativamente as crenças dos povos semitas, coletaram diversas referências ao uso de árvores, principalmente de carvalhos, como oráculos sagrados, nas quais acreditava-se residirem certos espíritos adivinhadores. Embora os profetas bíblicos tenham se manifestado diversas vezes contra a crença nas árvores sagradas², a Bíblia sustenta diversas evidências de que nos primórdios do povo de Israel os carvalhos eram muito importantes para a religião por serem constantemente associados a Deus. De fato, muitas vezes, as teofanias ou hierofanias presenciadas pelos patriarcas e heróis bíblicos ocorriam sob ou próximas a carvalhos. Sob o carvalho de Manre, Abraão se encontrou com três seres divinos e por isso esse carvalho se tornou um local sagrado para o povo de Israel (Gn 18:1). Deus fazia uma promessa a Abraão sob um carvalho no vale de Siquém (Gn 12:6-7), onde, no mesmo local, teria Jacó (Gn 35:4) posteriormente enterrado “deuses estranhos” e brincos (muito usados como oferendas), Josué teria posto uma pedra por sua testemunha (Js 24:6), e sob o qual Abimeleque seria feito rei (Jz 9:6). A Bíblia ainda registra o carvalho de Ofra (Jz 6:11), sob o qual Gideão teria tido o seu chamado por Deus, e o carvalho de Betel (Gn 35:8), sob o qual Rebeca enterrou sua ama, Débora. Ainda acerca das árvores sagradas, não podemos deixar de citar a existência de uma palmeira sob a qual se sentava a juíza Débora para proferir profecias, ou seja, oráculos divinos (Jz 4:5). A palmeira era identificada pelos povos gregos como relacionada à deusa Ártemis, que, semelhantemente à profetisa Débora, era uma líder, guerreira e casta.

seus irmãos”. “And for the precious things of the earth and fullness thereof, and for the good will of him that *dwelt* in the bush: let *the blessing* come upon the head of Joseph and upon the top of the head of him *that was separated* from his brethren” (King New James).

² Os 4:14; Ez 6:13; Is 1:29; Is 57:5; Jr 2:34.

Logo, certos tipos, em especial, de árvores eram considerados pelos povos vizinhos e originários do povo de Israel como detentores do poder divino ou sagrado, servindo-lhes à sua sombra de portal de comunicação com o divino ou de solo sagrado para sepultamentos, o que não deixa de ser também uma porta de passagem para o divino. Pode-se, assim, perceber a grande importância que essas árvores possuíam no imaginário hebreu e, conseqüentemente, sua herança no imaginário cristão, o que fica patente na escolha da sarça ardente como símbolo principal para o presbiterianismo.

Quanto à presença divina em meio ao fogo, isso nos remonta ao culto ao fogo, que seria o mais antigo e amplo existente. O fogo é a representação do Sol, aquecendo, dando a sensação de conforto, segurança e tranquilidade. Apesar de o monoteísmo judaico ter dado origem ao cristianismo e posteriormente ao presbiterianismo, desde o judaísmo encontramos o fogo como denunciador da presença, poder e proteção divinos, seja na hierofania da sarça ardente, na disputa de Elias (1 Rs 18:38-39) ou na coluna de fogo que acompanhava o povo na sua peregrinação pelo deserto, iluminando o caminho e aquecendo-os no frio noturno (Ex 13:21). Como fogo, Deus visita o seu povo, derramando sobre ele o seu Espírito Santo no dia de Pentecostes (At 2:3), o mesmo Espírito que veio sobre Jesus como uma pomba, quando Ele foi manifestado ao mundo por ocasião de seu batismo nas águas (Mt 3:16). A ligação entre o fogo e a presença divina estava bem presente na mentalidade do povo de Israel como nas nações vizinhas, mas, na impossibilidade de um culto ao fogo, como os realizados pelos povos vizinhos, os judeus e posteriormente o cristianismo incorporaram em seu culto monoteísta a presença do fogo nas velas, castiçais, coroas, no fogo novo do Sábado de Aleluia, denunciando a antiguidade desses cultos, vestígios poderosos de sua vitalidade milenar e universal, ao mesmo tempo símbolos que apontam para a presença de Deus em meio ao seu povo escolhido.

Embora a Igreja Presbiteriana do Brasil reconheça apenas um único símbolo oficial, o da sarça ardente, existem elementos na sua liturgia que podem ser vistos como símbolos e estão presentes também em outras igrejas, como marca de uma identidade cristã, sedimentando sua memória histórica, embora nem sempre com o mesmo significado.

2.2 A ÁGUA BATISMAL

Apesar de historicamente o batismo protestante ter um significado diferente do batismo católico, muito de seu simbolismo milenar sobrevive na mente do fiel evangélico. O caráter regenerador atribuído à água batismal é algo que remonta a tempos imemoriais e está presente em todos os povos mais antigos, como os persas, hindus, egípcios, gregos, romanos e judeus; ou seja, desde o berço da cultura, a água era vista como um importantíssimo elemento da natureza dotada de poderes sobrenaturais. A cerimônia de iniciação dos aruntas é comparada por Astley (1929, p. 209) como um sacramento de nova vida, por apresentar semelhanças com o batismo cristão. A Carta aos Hebreus relata o procedimento antigo de efetuar batismos mesmo antes de a religião cristã se consolidar: “E que não passam de ordenanças da carne, baseadas somente em comidas e bebidas e diversos batismos, impostas até o tempo oportuno da reforma” (Hb 9:10). A palavra βαπτίζω (batismo), utilizada diversas vezes na Bíblia, significa imergir, umedecer, molhar, purificar, lavar. Nem sempre esse procedimento foi aplicado a pessoas, havendo também o registro do batismo de objetos (Mc 7:2-8), mas sempre com o sentido de purificação. Essa mesma ideia pode ser observada também no texto de Tito 3:5, em que o apóstolo Paulo se refere a um “banho de regeneração”.

O cristianismo herdou do judaísmo os significados atribuídos por este à água do batismo. Para os judeus, a água estava ligada profundamente à morte e ressurreição simbólicas. A imersão na água simbolizava a regressão ao pré-formal, a reintegração no modo indiferenciado da preexistência, tanto se referindo ao estado anterior ao da criação do mundo (Gn 1:1-2) quanto à regressão ao ventre materno, ao líquido amniótico.

No cristianismo, o batismo tornou-se o rito inicial do discipulado (MCKIM, 1998, p. 195), mas também o principal instrumento de regeneração espiritual, pois a imersão na água do batismo equivale ao enterramento com Cristo:

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 (Rm 6:4).

A água é vida, pois fecunda a terra, cura, rejuvenesce e concede vida eterna (Ap 22:1-2). No dizer de Eliade (2002b, p. 158): “Na água, tudo se dissolve, toda a forma se desintegra, toda a história é abolida; nada do que anteriormente existiu subsiste após uma imersão na água”. O profeta Ezequiel registra uma promessa divina: “Então aspergirei água pura sobre vós, e ficareis purificados” (Ez 36:25). Da mesma forma, o também profeta Zacarias anuncia um batismo divino para a remissão de pecados: “Naquele dia haverá uma fonte aberta para a casa de Davi e para os habitantes de Jerusalém, para remover o pecado e a impureza” (Zc 13:1).

Eliade (2002a, p. 152) constatou que:

Em qualquer grupo religioso que se encontrem, as águas conservam invariavelmente sua função: elas desintegram, eliminam as formas, lavam os pecados, são ao mesmo tempo purificadoras e regeneradoras.

Assim, mesmo no cristianismo, o simbolismo da água viva que concede vida permaneceu, tendo os Pais da Igreja reafirmado esse conteúdo, além de acrescentar um significado novo, relacionando-o com a paixão de Cristo. Para Tertuliano (1981, p. 3), a água foi a primeira a ser o:

[...] centro do Espírito divino, que a preferia então, a todos os outros elementos [...] foi à água, em primeiro lugar, que foi ordenado que produzisse criaturas vivas [...] foi a água que primeiro produziu o que tem vida, para que o nosso espanto cessasse quando um dia ela concebesse a vida no batismo. Na formação do próprio homem, Deus empregou a água para consumir a sua obra. É verdade que a terra lhe forneceu a substância, mas a terra teria sido incapaz de fazê-lo se não fosse úmida e dissolúvel [...]. Por que aquela que produz a vida da terra não produzirá também a vida do Céu? Toda água natural adquire, pois, pela antiga prerrogativa que lhe foi consignada na sua origem, a virtude de santificação no sacramento, contanto que Deus seja invocado para este fim. Logo que se pronunciam as palavras, o Espírito Santo, descendo dos céus, paira sobre as águas que ele santifica pela sua fecundidade; as águas santificadas deste modo impregnam-se por sua vez da virtude santificante

[...] Aquilo que outrora curava o corpo cura agora a alma; o que dava a saúde no tempo dá a salvação na eternidade [...].

Tertuliano (1981, p. 5) se refere ao batismo também como um meio de regeneração espiritual: “pelo batismo o homem recupera sua semelhança com Deus”. O “velho homem” morre em contato com a água batismal, dando origem a um “novo homem”, regenerado. João Crisóstomo (1958), na Homilia em João (25.2), registrou acerca do batismo:

Ele representa a morte e a sepultura, a vida e a ressurreição... Quando mergulhamos nossa cabeça na água como em um sepulcro, o velho homem é imerso e sepultado inteiramente; quando saímos da água, o novo homem surge simultaneamente.

Vemos através desses dois Pais da Igreja cristã que o simbolismo da água batismal harmoniza-se perfeitamente com a estrutura universal do simbolismo aquático, que foi muito bem descrita por Eliade em seus estudos acerca da religião universal. O simbolismo das águas é um patrimônio comum da humanidade, o que torna quase que impossível o desmembrar desse significado na mente cristã. De fato, apesar de a Igreja Presbiteriana ressaltar o batismo apenas como um sinal³ e não um símbolo, este é frequentemente encarado como um ato de purificação e regeneração essencial para a “entrada no reino dos céus”. A ausência desse sacramento pode ser encarada como a certeza da perdição eterna, daí a preocupação dos pais em batizar a criança o mais breve possível após o nascimento ou o batismo de moribundos no leito de morte. Embora a Confissão de Fé de Westminster (1999, cap. XXVIII, seção V), adotada pela Igreja Presbiteriana, declare firmemente que “a graça e a salvação não se acham tão inseparavelmente unidas ao batismo, que sem ele ninguém possa ser regenerado ou salvo, ou que todos que são batizados sejam indubitavelmente regenerados”,

³ Confissão de Fé de Westminster, cap. XXVIII – seção 1: “O batismo é um sacramento do Novo Testamento instituído por Jesus Cristo não só para admissão solene do batizando na igreja visível, mas também para servir-lhe de *signal e selo* do pacto da graça, de seu enxerto em Cristo, de sua regeneração, ou remissão de pecados e de sua total entrega a Deus através de Jesus Cristo, para andar em novidade de vida”.

ainda se conserva na mente do presbiteriano, principalmente no meio rural, um pouco do entendimento católico acerca do batismo⁴, que, por sua vez, é herança do pensamento judaico. Não podemos esquecer que o cristianismo é uma religião histórica, que tem suas raízes em outra religião histórica, o judaísmo. Consequentemente, muito dos símbolos cristãos mais caros estão presentes desde o judaísmo, e sua simbologia também não poderia deixar de trazer ainda consigo os significados que de tão antigos já fazem parte do imaginário universal das crenças.

De fato, na história do protestantismo há uma nítida diferença entre os séculos XVI e XVII. O primeiro período tem a marca da crítica, da revisão, do questionamento, da busca de aberturas e de mudanças. Lutero claramente abriu uma era de crítica à absolutização sacramental da Igreja Católica Romana, com seus sacramentos e dogmas, mas não retirou de todo o simbolismo e a magia inerente à religião. O segundo período, século XVII, é marcado pela construção de uma dogmática (o escolasticismo protestante), bem demonstrada pelas Institutas da Religião Cristã de Calvino. Enquanto inicialmente a reforma se mostrava como um espírito de “mudança”, depois passou a uma segunda fase: a procura por uma “forma” de ser.

O puritanismo ou pietismo que se desenvolveu no sul rural e patriarcal dos Estados Unidos, de onde vieram os primeiros missionários presbiterianos ao Brasil, concorreu ainda mais para afastar o protestantismo do espírito primordial da Reforma. Com o pietismo, as igrejas norte-americanas viram-se invadidas por um movimento que se denominou “avivamento”. Para o pietismo, o que vale é a experiência religiosa pessoal, individual e intransferível. O teólogo Fernandes (2004, p. 12), comentando a herança pietista afirma:

Somos (presbiterianos do Brasil) fruto de um movimento avivamentista do pietismo do sul da América do Norte que, como tal, desprezava os valores institucionais, a teologia, a ideologia, as formas e os ritos que caracterizam uma confissão religiosa.

⁴ “País católico em sua maioria e outrora em sua totalidade, o Brasil tem as mesmas tradições seguidas em Portugal. A criança pagã está exposta a todos os perigos, inclusive do limbo. O essencial é batizar logo o recém-nascido, trinta, sessenta, noventa dias depois” (CASCUDO, 2001, p. 58).

Essa afirmação pode ser comprovada pelas constantes referências feitas pelos primeiros pastores em solo brasileiro, relacionando os símbolos e a missa católica a superstições. Qualquer forma ritual ou simbólica era tida como parte de uma religião formal, exterior, impessoal, institucional, supersticiosa e sem espiritualidade.

Uma afirmação interessante acerca do batismo no intuito de diferenciá-lo do sacramento católico pode ser encontrada no catecismo de Lutero, em que se lê que “sem a Palavra de Deus, a água não passaria de simples água e não haveria batismo”. O teólogo Paul Tillich (1992, p. 122), em seus estudos sobre a “Natureza e Sacramento”, questiona a expressão “simples água” dizendo:

Se a água como tal pode ser descrita como simples água, por que usá-la afinal? Por que não seria suficiente a Palavra de Deus sem qualquer água? Por que precisamos ainda de sacramentos?.

Para tentar solucionar o paradigma que envolve o uso da água no batismo protestante, apesar da crítica ao seu significado no sacramento católico, Tillich sugere três possíveis respostas à pergunta sobre o sentido do elemento natural água no batismo protestante: a simbólico-metafórica, a ritualista e a realista.

Segundo a interpretação simbólico-metafórica, a água seria, como vimos nos Pais da Igreja e em Eliade, um símbolo da purificação do pecado e da morte e ressurreição para uma nova vida. Tillich (1992, p. 122), porém, rejeita essa interpretação por considerar que ela não requer um “relacionamento necessário e intrínseco entre a água e o batismo”, pois outros símbolos poderiam representar a mesma ideia, como a passagem através do fogo ou a descida a uma caverna.

A interpretação ritualística do sacramento batismal, a conexão entre água e batismo, encontra-se na instituição divina. “A água adquire significado sacramental desde que empregada na celebração adequada do rito do batismo” (TILLICH, 1992, p. 123). Nessa interpretação não haveria relacionamento intrínseco entre a água e o batismo, sendo a relação totalmente acidental. Tillich (1992, p. 123) considera um resíduo desse conceito nominalista “a reivindicação protestante de que o sacramento precisa ser instituído por Cristo segundo os relatos bíblicos”.

Por fim, Tillich considera a interpretação realista como a mais adequada ao sacramento do batismo. Para ele, essa concepção

[...] percebe certo caráter especial ou qualidade própria da água, com seu poder particular. Em virtude desse poder natural a água pode tornar-se, adequadamente, portadora de poder sacro e transformar-se, assim, em elemento sacramental (TILLICH, 1992, p. 123).

A relação entre a água e o batismo, nesse caso, não seria arbitrária, mas, sim, necessária. Conversando com membros de diversas igrejas presbiterianas, pôde-se observar que no imaginário de muitos a virtude sacramental da água do batismo é uma realidade inquestionável, sendo considerado um sacrilégio dispensá-la de qualquer forma sem o devido cuidado, e que a quantidade de água dispensada no batismo, apesar de este ser realizado por aspersão, é uma preocupação constante de muitos responsáveis por ocasião do batismo infantil.

2.3. O PÃO

Quando Jesus escolheu o pão como símbolo de si mesmo (Lc 22:19), ele sabia que o pão é um dos alimentos mais importantes na manutenção da vida. Ele mesmo se autoproclamou o pão da vida (Jo 6:35). Em boa parte das culturas do mundo, as pessoas comem pão de um tipo ou de outro. O pão é um símbolo religioso presente desde o Antigo Testamento, logo rico em significado para o povo judeu, a começar pela sentença proferida a Adão no momento de sua expulsão do paraíso (Gn 3:19) até diversas passagens históricas do povo de Israel. No templo, o pão era colocado no altar para representar a presença de Deus (Ex 40:23) e trazer à memória a providência divina de pão para saciar a fome do povo durante a peregrinação no deserto (Ex 16:15). A conhecida oração do pai-nosso, tão preciosa para os cristãos (Mt 6:11), refere-se à necessidade diária da alimentação, demonstrando a continuidade do simbolismo do pão como elemento que concede a vida dentro do

cristianismo. O pão não só constitui o alimento comum a grande parte da humanidade, como também pode ser encontrado em toda a parte do mundo, nas mais diversas formas e receitas. Esse fato foi de extrema importância para o seu uso pelo cristianismo.

O pão aponta para a preservação da vida e também para a santificação dela. Sendo ele próprio um elemento sagrado devido a sua importância na manutenção da vida, o pão carrega em si a virtude de transmitir a sua sacralidade. Ao sacerdote era permitido comer dos pães consagrados sobre o altar de Deus. E, ao comer das coisas santas, o sacerdote tornava-se mais santo (Lv 21:8). É o que mostra Augras (1989, p. 50) em seu estudo sobre o tabu:

É claro que somente pessoas treinadas para manterem constante familiaridade com o sagrado podem comer alimentos que, pelo contato com a divindade, se tornaram coisa santa. Mas a ingestão dos alimentos consagrados resulta no reforço da santidade do próprio sacerdote. Mostra ao povo que ele pertence a uma casta superior, que se relaciona diretamente com a divindade.

A única exceção a essa proibição ao acesso aos pães da proposição ou pão sagrado aconteceu quando Davi e seus guerreiros se alimentaram destes na fuga de Saul (1 Sm 21:3-6). Mas não antes de assumirem perante o sacerdote a sua abstenção de relações sexuais, o que lhes dava uma característica diferenciadora e mais sacra. Certa ocasião alguém interpelou Jesus dizendo: “Bem-aventurado aquele que comer pão no reino dos céus” (Lc 14:15). Nessa afirmação está contida a crença judaica do pão como símbolo de vida e mesmo de vida eterna.

A abstinência do comer do pão era também considerada pelo judeu como uma forma de aproximar-se mais da divindade através do jejum. Sendo o pão um alimento tão essencial à vida, a renúncia a esse elemento era um sacrifício muito significativo. Vários personagens bíblicos aparecem como renunciando ao pão em prol de uma decisão ou de uma bênção esperada⁵.

⁵ Moisés (Dt 9:18); Saul (1 Sm 14:24); um profeta (1 Rs 13:8); Jesus (Mt 4:3).

Por outro lado, o comer do pão ou do corpo do deus remete-nos aos rituais totêmicos⁶ onde o alimentar-se do corpo do ancestral divinizado atribuía ao participante da refeição os poderes e demais atributos da divindade. O termo “sacramento totêmico” foi cunhado por Robertson-Smith (1907, p. 405), referindo-se exatamente a essa prática observada entre os povos de religiões totêmicas, numa possível correlação com o sacramento eucarístico cristão. Frazer (1993, p. 488-491) registra a refeição ritual realizada pelos astecas, que anualmente ingeriam, sob o comando do rei, um pão especial que simbolizava o corpo do deus Uitzilopochtli. Frazer, apesar de ter sido um dos maiores entusiastas do totemismo e de ter registrado essa ocorrência, discorda do termo “sacramento totêmico” devido ao fato de que, em muitas das civilizações em que ocorria a refeição totêmica, o totem não era considerado um deus, mas apenas o ancestral. Soma-se a isso o fato de essa absorção anual do animal ou planta totêmica só ser observada na Austrália. Apesar disso, Frazer (1993, p. 488, 498) também estabelece uma correlação entre o rito da Eucaristia e a refeição totêmica, que será mais tarde aproveitada por Freud (1996) em sua teoria sobre Édipo, quando chega a sugerir que Cristo tenha sido crucificado por usurpar o lugar de Deus. Como não existe nenhuma base na doutrina cristã que corrobore esse pensamento de Freud, vemos que este apenas reinterpretou o mito de Cristo de modo a inseri-lo em sua teoria geral do complexo de Édipo.

Na verdade, o uso do pão na celebração da Eucaristia ou Santa Ceia remonta à prescrição de Jesus em sua última ceia com seus discípulos, na qual registra o pedido: “Fazei isto em memória de mim”. Logo essa celebração tornou-se um dos principais rituais do cristianismo. Tratando de um dos elementos utilizados nessa celebração, o pão, vemos que seu significado passou por transformações históricas. Primeiramente, a Igreja Católica afirmou no Concílio de Trento a doutrina da transubstanciação, ou seja, a totalidade da substância do pão é transformada no corpo literal de Cristo, de sorte que só a aparência, ou propriedades sensíveis, do pão permanece.

⁶ Considerado por Durkheim uma das manifestações religiosas mais antigas da humanidade, o totemismo baseia-se na crença da existência de uma relação próxima, como um parentesco, entre determinado grupo de pessoas, denominado clã, e objetos naturais sagrados como animais e plantas, chamados totens.

Os luteranos, após a Reforma religiosa, passaram a sustentar que, embora o pão permanecesse, mediante as palavras de consagração, o corpo de Cristo, ainda que invisível, está presente em, com e sob o pão. É a doutrina da consubstanciação. Pão e corpo coexistem no mesmo elemento simbólico. Zwinglio, um dos pais das igrejas reformadas, discordou da interpretação de Lutero e defendeu que o pão seria mero símbolo do corpo e do sacrifício de Cristo, que não é recebido fisicamente, mas subjetivamente pela fé. Zwinglio admite os benefícios espirituais da ceia, mas afasta-lhe o mistério e o sobrenatural quanto possível.

A doutrina calvinista, da qual a igreja presbiteriana faz parte, sustenta um meio-termo entre Lutero e Zwinglio, afirmando que o corpo de Cristo não está fisicamente unido nem meramente simbolizado no pão, mas está presente mística e espiritualmente no ato do comungante ao receber o sinal e selo, divinamente estabelecido da obra redentora de Cristo. A Confissão de Westminster (1999, cap. XXIX, seção VII) afirma:

[...] não estando o corpo e o sangue de Cristo, corporal ou carnalmente nos elementos, pão e vinho, nem com eles, nem sob eles, mas estão real e espiritualmente presentes à fé dos crentes nessa ordenança, como estão os próprios elementos em relação aos seus sentidos externos.

Logo, para um presbiteriano, o pão é um símbolo do corpo de Cristo, que aponta para a vida espiritual que Dele advém.

Segundo Teixeira (1976, p. 288-289), para o calvinismo,

[...] o sinal não contém o corpo nem é veículo deste, mas o uso que o comungante faz dele pela fé e a ação do Espírito Santo, pela qual Cristo está presente no referido ato, dão em resultado que o comungante, ao mesmo tempo em que corporalmente participa dos sinais simbólicos, participe também, espiritualmente, não só dos benefícios da morte de Cristo na cruz mas também do seu corpo glorificado, que está no céu. A comida e bebida físicas do pão e do vinho, correspondem, de modo igualmente real, o comer e beber, espiritual e misticamente, o corpo e o sangue do salvador.

Apesar de a doutrina presbiteriana enfatizar a presença do pão na cerimônia de Santa Ceia ou Ceia do Senhor apenas como um sinal, o simbolismo do pão sagrado ainda está presente na mente dos fiéis, pois, para a grande maioria, participar da comunhão (comer do pão) torna-se tão necessário como a alimentação comum do corpo. Participar da ceia traz ao fiel o conforto de pertencer ao Reino de Deus, além de torná-lo mais puro e santo para dele participar. O pão, em correlação com a água batismal, assume então, para muitos fiéis evangélicos, o sentido universal de fortalecedor e vivificador, além de regenerador e purificador.

Paul Tillich (1992, p. 479) aplica aos elementos da ceia às suas três interpretações citadas para o uso da água no batismo, e novamente considera a interpretação realista a mais adequada. Para Tillich (1992, p. 479), o pão simboliza o corpo de Cristo na qualidade de corpo transcendental:

[...] é precisamente esse corpo que se faz acessível a nós porque se transformou em corpo transcendente. Permanece corpo; não se transforma em espírito; para me expressar com mais precisão, torna-se corpo espiritual.

Dessa maneira, o corpo de Cristo tornar-se-ia acessível, mas não perceptível. Tillich rejeita tanto a concepção católica da transubstanciação quanto a reformada do “sinal”. Para ele, os elementos sacramentais não são “sinais que apontem para algo estranho a si mesmo” (TILLICH, 1992, p. 479), mas símbolos e, como tais, estão intrinsecamente relacionados com aquilo que expressam:

Eles têm qualidades inerentes (água, fogo, óleo, pão, vinho), que os tornam idôneos à sua função simbólica e são insubstituíveis. O Espírito usa os poderes de ser da natureza para entrar no espírito humano [...] não é a qualidade dos materiais como tais que os torna meios da presença espiritual, é, isso sim, sua qualidade de serem trazidos para dentro da união sacramental. Esta consideração exclui tanto a doutrina católica da transubstanciação que transforma o símbolo numa coisa a ser manipulada, bem como a doutrina reformada do caráter de sinal do símbolo sacramental. Um símbolo sacramental não é nem coisa nem sinal. Ele participa do poder daquilo que simboliza e, portanto, pode ser um meio do Espírito.

Para uma “nova teoria protestante” dos sacramentos, Tillich admite que os sacramentos, no cristianismo, devem referir-se ao novo ser em Jesus, o Cristo, ou seja, deve compreender também uma dimensão histórica e, no caso, a história da salvação. Diz Tillich (1992, p. 129):

Quando se interpreta a natureza desta maneira realista e, ao mesmo tempo, histórica, os objetos naturais transformam-se em portadores do poder e do sentido transcendentais e podem ser usados como elementos sacramentais. Mantém-se a crítica protestante contra qualquer utilização diretamente mágica ou mitológica da natureza enquanto repositória do sagrado. A natureza, ao ser trazida para o contexto da história da salvação, não precisa ser controlada por meio da ciência, da técnica, de termos morais, nem deve ser privada de qualquer poder que lhe seja inerente para servir ao Reino de Deus, como o pensamento calvinista inclina-se a acreditar; em vez disso, afirmamos que a natureza é portadora e objeto da salvação.

Logo, segundo Tillich, a melhor interpretação do uso do pão para simbolizar o corpo de Cristo seria uma fusão de uma concepção realista com uma concepção histórica. O pão, assim como o vinho, seriam representações dos poderes naturais que nutrem o corpo e desenvolvem no corpo humano as mais altas possibilidades da natureza, indicando a presença do poder divino na base natural da vida espiritual em todas as dimensões e como a vida espiritual em si mesma. No corpo de Cristo, situado no “centro da história”, a natureza atinge a plenitude (TILLICH, 1992, p. 132). Essa concepção pode ser observada na prática da Santa Ceia em diversas igrejas presbiterianas, quando alguns fiéis tratam o pão usado nessa cerimônia como advindo de uma fonte diferente da que está presente cotidianamente nas mesas de nossas casas, atribuindo-lhe uma origem quase divina e sobrenatural, assim como ao seu efeito no organismo que o consome. Para esses fiéis, a falta da participação da ceia traz grandes perdas espirituais, assim como é, para eles, um sacrilégio destinar as sobras do pão ao lixo comum.

Por outro lado, é comum, sobretudo entre os mais jovens, a existência de um comportamento extremamente oposto, quando estes não se preocupam em preparar a ceia com um

pão fresco ou bem cortado, assim como o descartam indiscriminadamente, sem apresentar cuidado nem no seu preparo nem com suas sobras.

2.4. O VINHO

Assim como acontece com o pão, a presença do vinho num dos sacramentos oficiais do presbiterianismo enche esse elemento de significado para os fiéis. Como descendentes históricos do judaísmo, os cristãos em geral não deixam também de receber a herança dos significados do vinho vinda do povo de Israel. Este, por sua vez, sofreu a influência das civilizações vizinhas, como os sumérios. A palavra “vinho”, em neossumeriano, contém um elemento que significa vida, existindo no panteão sumero-acadiano uma deusa chamada “vinho do céu” ou “mãe do vinho”, que representa ao mesmo tempo o vinho e a vinha.

Talvez devido a essa relação da palavra com “vida”, para o judeu do Antigo Testamento, o vinho é tido como um dom da alegria concedido por Deus aos homens (Sl 104:15; Ec 9:7). O vinho é tido, na Bíblia, como possuidor do poder de agradar até ao próprio Deus (Jz 9:13). A alegria que o vinho proporciona é um reflexo da alegria divina, pois simboliza a aliança que os homens fazem entre si⁷ e a aliança entre Deus e os homens (Mt 26:27-28). A presença de libações de vinho era uma constante nos sacrifícios e festas (Nm 15:5; Lv 23:13).

O simbolismo do vinho está, portanto, estreitamente ligado à vida, como nos ressalta o termo sumeriano e a própria Bíblia. O teólogo Von Allmen (1972, p. 449) registra a possibilidade de que a árvore da vida fosse uma videira.

Se o pão sustenta a vida presente, o vinho proporciona ao homem, por um instante, pela ebriedade (que não constitui a embriaguez condenada pela Bíblia), uma outra vida – abre-lhe a porta custodiada pelo anjo de espada reluzente.

⁷ Gn 14:18: A aliança estabelecida entre Abraão e Melquisedeque através do pão e do vinho é uma tipologia da aliança entre Deus e os homens firmada pelo sacrifício vicário de Jesus, como foi bem demonstrada pelo autor da Carta aos Hebreus, no capítulo 7.

O vinho apresenta também um caráter escatológico, pois está ligado à terra da promessa, à alegria futura, à vida futura. É nessa visão que se deve interpretar as constantes recomendações sobre a abstinência do vinho registradas no Novo Testamento (Ef 5:18; 1 Tm 3:3,8; Tt 1:7). Não uma crítica ao vinho em si, mas uma esperança do reino por vir.

Na Babilônia e provavelmente na região de Canaã, onde os israelitas iriam se fixar, considerava-se que, para dar o vinho, a uva devia morrer em um sacrifício (o de ser pisada) e, dessa morte, surgia o vinho da vida. O vinho passou a ser relacionado ao sangue, em parte pela sua semelhança de textura e cor e em parte pela analogia com a vida. Vinho, sangue e vida formam uma tríade. O vinho, sangue da videira, pode ser o substituto do sangue da vítima em um sacrifício não israelita (Dt 32:14, 38). Na Babilônia, o sacrifício sangrento e a libação de vinho podiam ter o mesmo resultado, podendo até misturar-se vinho ao sangue da vítima.

Vem dessa herança sumeriana o fato de ser tão compreensível o uso do vinho por Jesus na instituição da Santa Ceia, simbolizando seu próprio sangue. Como já vimos no tópico anterior, para o presbiterianismo não ocorre nem uma transubstanciação do vinho em sangue nem uma consubstanciação, permanecendo os dois elementos unidos em um mesmo símbolo; mas, pelo contrário, acreditam ser o vinho apenas um sinal da morte redentora de Cristo. Ao beber o “sangue de Cristo” (Jo 6:53-56) sob a forma do cálice de vinho, o fiel recebe, não pela boca, mas pela fé, os benefícios assegurados pela morte sacrificial de Cristo na cruz. A expressão “beber o sangue” é radicalmente escandalosa para um judeu, entretanto o sangue derramado não indica apenas que Cristo perdeu a sua vida, mas também que ele dá a vida. Esse sangue é, pois, um sangue vivificador para quem o beber. Ele é “verdadeira bebida” que concede a vida eterna e gera os filhos de Deus (Jo 1:13).

Jung (1985, p. 51), em seu estudo sobre a missa, afirma que o pão e o vinho seriam juntos o alimento perfeito para o homem, que necessitaria de um alimento sólido e outro líquido para a manutenção da vida: “São, portanto, os mais adequados para simbolizar a vida e a pessoa humana, fator este de importância para a simbologia das oferendas”.

Assim, tratando sobre o simbolismo desses dois elementos, Jung (1985) diz que, quando se oferece pão e vinho, de certo modo se oferece o melhor produto cultural. Isso porque ambos são frutos do trabalho humano, numa dedicação constante no cultivo, na colheita e no preparo. O trigo e a uva trariam em si uma espécie de alma própria, um princípio vital, que permitiria que ambos fossem uma realização cultural do homem, mas que também representassem um deus que morre e ressuscita a cada ano.

Ambos seriam “nutritivos”, embora o vinho nutra o espírito, estimulando, alegrando o coração do homem através de uma substância volátil que era conhecida pelo nome de “espírito”. Acreditava-se que no vinho habitava um espírito ou deus que produzia o êxtase da embriaguez. Jung vê o milagre da transformação da água em vinho em Caná da Galileia como o equivalente a um milagre dos tempos dionisíacos e compara a representação de Cristo em um quadro intitulado “O cálice eucarístico de Damasco”, em que Jesus aparece sentado num trono, sobre ramos de videira, com a figura de Dioniso. O vinho representaria o meio espiritual de conservação da existência, da mesma forma que o pão representa o meio físico ou material. Por isso, o oferecimento do pão e do vinho representa a oferta de uma realização cultural, ao mesmo tempo física (material) e espiritual.

Como vimos, o vinho é mais um elemento do simbolismo protestante a apontar para a vida, juntamente com a água e o pão. Vida essa que se torna tristonha e sem a “alegria da salvação” quando o fiel deixa de participar da comunhão com seus irmãos na fé durante a celebração da Ceia do Senhor. Enquanto é comum ao fiel protestante abster-se do consumo e do excesso de bebidas alcoólicas como o vinho, o beber o “sangue de Cristo” é quase que uma obrigação de vida ou morte, espiritualmente falando.

De fato, para alguns cristãos, o vinho é a única bebida alcoólica consumida, restrita apenas à celebração mensal da Santa Ceia na igreja. O fato de o consumo do vinho ocorrer apenas nas celebrações da Ceia enfatiza o seu caráter sagrado e simbólico no imaginário, pois este se torna um elemento estranho ao cotidiano e, por isso, entra na esfera do maravilhoso, do transcendente.

É interessante enfatizar que, nos dias de hoje, muitas igrejas presbiterianas substituíram o uso do vinho pelo suco de uva. As razões para esse procedimento são várias: indo desde evitação de bebida alcoólica a motivos econômicos. Mas, para o fiel que participa do ritual da Santa Ceia, o suco de uva assume a mesma representação simbólica atribuída ao vinho, sendo comum a não aceitação de sucos de baixa qualidade.

Como numa refeição totêmica, o crente necessita regularmente de participar do repartir do corpo e do sangue do seu Deus-homem, entrando, através desses alimentos, em comunhão com os atributos do seu Deus. E, nesse constante refazer-se, constitui-se a fortaleza da fé do crente presbiteriano, e a sua grande conexão com o templo onde se realiza essa divina festa de comunhão.

2.5. O TEMPLO

Segundo Eliade (2001, p. 55),

[...] nas grandes civilizações orientais [...], o templo recebe uma nova e importante valorização: não é somente uma *imago mundi*, mas também a reprodução terrestre de um modelo transcendente.

O judaísmo teria herdado essa concepção paleoriental do templo e nos legado a mesma concepção ao cristianismo. O tabernáculo e posteriormente o templo construído por Salomão representavam para o povo judeu ao mesmo tempo “a presença de Deus no meio do seu povo e o mistério e a sublimidade do ser Divino, simbolizados pelo Santo dos Santos” (MATOS, 2002, p. 52). Talvez seja essa a razão para que o protestante veja no templo não uma simples construção para abrigar os fiéis que nele vão buscar a orientação divina, mas um símbolo vivo da habitação de Deus.

Para melhor compreensão desse simbolismo do templo, vamos retornar um pouco aos seus primórdios, registrados na Bíblia. Quando os israelitas entraram em Canaã, no fim do século XIII a.C., encontraram na terra prometida diversas culturas com inúmeros locais de culto. Em vez de destruí-los, os

israelitas adotaram-nos e consagraram-nos ao Deus Yahweh. Muitos desses locais eram em montes ou lugares altos. Em Jerusalém, por exemplo, já existia um templo, e, quando Davi se apoderou da cidade, consagrou o lugar santo de Jerusalém ao Deus de Israel. Salomão, que sucede Davi no trono de Israel, é que se responsabiliza pela construção do templo segundo orientações recebidas do próprio Deus de Israel registradas na Bíblia (1 Cr 28:11-20). Nesse templo, passaram a ser realizados os sacrifícios de expiação pelo pecado, mas também as festas. O templo exercia um papel importante em todos os aspectos da vida dos israelitas, nas alegrias, nas tristezas, no luto, na enfermidade, na cura e no reconhecimento. Com o decorrer dos séculos, o templo adquiriu uma importância cada vez maior no imaginário israelita. Depois da volta de Israel do exílio na Babilônia, o templo tornou-se o centro de toda a vida nacional e religiosa do país. Ao aspecto social, somava-se o fato de ser o templo reconhecidamente a morada de Deus (2 Cr 5:14).

Do fato de ser morada de Deus advém ser o templo reconhecido até mesmo por Jesus com local de oração (Mc 11:17). Ao ser, porém, questionado sobre qual o melhor templo para adorar a Deus, visto estar havendo uma concorrência entre os templos de Jerusalém e Samaria, Jesus revela que a oração não tinha necessidade de ser proferida em um templo, mas de ser “em espírito e em verdade” (Jo 4:24). Jesus revelou também a substituição do templo por um edifício espiritual que, segundo o evangelista João (Jo 2:19-21) e o apóstolo Paulo (1 Co 12:27), seria o próprio corpo do Cristo ressuscitado.

O primeiro teólogo que se opôs firmemente à necessidade de existir um templo foi Estêvão, que se utilizou dos textos de 1 Rs 8:27 e Is 66:1-2 para se contrapor ao simbolismo do templo como local sacrossanto e inquestionável moradia de Deus. Aqueles que seguiram com o pensamento de Estêvão, como Felipe, o evangelista, foram banidos de Jerusalém, enquanto a maioria da Igreja Cristã de Jerusalém foi poupada da perseguição, porque seus membros continuavam a honrar o templo, sob a direção de Tiago, o irmão de Jesus.

Após a adesão de Constantino ao cristianismo, surgiram diversas igrejas e basílicas, cada qual dedicada a um santo ou mártir, que se tornaram repositórios de relíquias e locais de

peregrinação. Os templos existentes e outros locais sagrados trazidos ao conhecimento do público após Constantino adquiriram uma conotação profundamente mística e até mágica, apelando fortemente à mente e às emoções através dos sentidos: o impacto visual da arquitetura, o impacto olfativo do incenso e das velas, o impacto auditivo da liturgia e da música sacra. Em cada detalhe, os templos cristãos refletiam os novos entendimentos da fé, como a crescente separação entre o clero e os leigos, aquele ocupando a abside, onde ficava o altar, e estes, a nave do santuário. Durante a Idade Média, surgiram as catedrais, majestosas no exterior bem como no interior, numa valorização da estética religiosa, afastando cada vez mais o homem simples dos vocacionados para o clero, enquanto produzia respeito e devoção quase mágicas pelo local de culto. Com a reforma religiosa, muito da suntuosidade dos templos foi mudado, eliminando-se até mesmo a separação de espaços para o clero e para os leigos.

Os ensinamentos de Cristo divulgados pelo cristianismo nascente foram resgatados pela expressão da teologia puritana:

Agora, sob o evangelho, nem a oração, nem qualquer outra parte do culto religioso se restringe ou se faz mais aceitável a um certo lugar em que se ofereça ou para o qual se dirija; mas Deus deve ser adorado em todo lugar em espírito e em verdade (CONFISSÃO DE FÉ DE WESTMINSTER, 1999, cap. XXI, seção VI).

Apesar disso, o que vemos na verdade é o fato de os fiéis continuarem a ver no templo um local sagrado, um símbolo da morada do Deus Altíssimo, tendo severas restrições ao que se pratica dentro de suas dependências⁸. Variando de igreja para igreja, essas restrições podem ir desde uma peça de teatro a uma reunião política. O lugar, assim preservado daquilo que pode ser considerado impuro ou profano, tende a se manter como “uma fonte inesgotável de força e sacralidade, que permite ao homem, na condição de que ali penetre, tomar

⁸ Manual Presbiteriano, capítulo 2, artigo 5º, parágrafo único: “Importa que o Templo ou salão de cultos seja usado exclusivamente para esse fim, salvo casos especiais, a juízo do conselho”.

parte nessa força e comungar nessa sacralidade” (ELIADE, 2002b, p. 296). Matos (2002, p. 54) alerta: “não há como negar a importância psicológica e espiritual dos lugares em que as pessoas têm uma experiência especialmente profunda do sagrado”.

Dessa forma, o significado do templo para seus frequentadores varia imensamente desde um “templocentrismo”, que considera o templo como um lugar dotado de virtudes especiais, até o desinteresse, valorizando-se apenas as atividades nele realizadas. A interpretação do sentido conferido ao espaço físico ocupado pelo templo dependerá do envolvimento do fiel com a igreja e também da sua faixa etária, visto que os mais idosos tendem a valorizar mais as tradições e a permanência, enquanto os jovens tendem a atender às transições e mudanças, mas sem o aceleração observado por Willems (1961).

O costume da Junta de Missões da Igreja Presbiteriana do Brasil – procurar comprar um terreno bem central ou em posição de destaque na configuração de todo e qualquer povoado que comece a surgir pelo Brasil afora – mostra que a intenção de sacramentar o local com a construção de uma igreja ainda é presente (RIBEIRO, 2006, p. 178), pois o povoado em desenvolvimento acabará por formar-se ao redor do templo. De fato, a construção de templos em lugares elevados e destacados leva a uma orientação do fiel, não só espiritual, mas também social e psicossomática, já que todas as suas atividades acabam tendo como referencial sua devoção que ocorre no templo. Para uma melhor compreensão do papel do templo como orientador simbólico, recomendo a leitura do texto “Igreja: espaço sagrado reorganizador do mundo”.

Nas cidades do interior do Brasil, bem como em suas áreas rurais, é muito mais frequente a centralidade do templo não só espacialmente, como também na vida cotidiana dos presbiterianos. Nas cidades grandes, os fiéis presbiterianos já começam a sentir os efeitos da secularização sobre sua vida devocional, demonstrados não só pela mudança na estrutura dos templos, cada vez mais modernizados, como também pela sua localização não mais em locais destacados, pois, com o crescimento das cidades, os templos são muitas vezes “sufocados” por prédios maiores. O trânsito caótico das cidades e a dispersão dos fiéis em bairros distantes da igreja onde congregam

têm trazido a necessidade de locais de reunião alternativos, o que faz crescer o número de reuniões de pequenos grupos em residências nos dias comerciais e restringe a reunião no templo quase que apenas aos domingos.

2.6. A CRUZ

O último dos símbolos da Igreja Presbiteriana do Brasil que aqui se destaca é a cruz. A cruz é um símbolo importante para todos os protestantes, principalmente porque, em sua representação, ela se encontra vazia, simbolizando juntamente o sacrifício de Cristo pelos pecados da humanidade, mas também a sua ressurreição, com a vitória sobre a morte. A cruz celta apareceu no século IV d.C. com os cristãos da Irlanda, no Mosteiro de Iona, na Escócia, e tornou-se popular entre os calvinistas, sendo preferida até hoje pelos presbiterianos.

Para Eliade (2002a), o cristianismo reinterpretou o símbolo da Árvore do Mundo, adaptando-o para os seus próprios propósitos. A cruz, feita da madeira da árvore do Bem e do Mal, tomaria o lugar da Árvore Cósmica na adoração dos fiéis. Jesus mesmo se refere a si próprio como uma árvore (Jo 15:1). Muitos dos hinos tradicionais do presbiterianismo norte-americano ainda trazem essa imagem que associa a cruz a uma árvore sagrada, como podemos ver nos dois hinos do século VI transcritos abaixo:

Árvore de beleza, árvore de luz! Árvore adornada de púrpura real! Eleita para em colo triunfal acolher o corpo divino. Bendita árvore, cujos eleitos ramos carregaram o tesouro que veio reformar o mundo, pagar a dívida da humanidade e roubar do ladrão os seus espólios⁹.

⁹ No original: “O tree of beauty, tree of light!
O tree with royal purple dight!
Elect on whose triumphal breast
Those holy limbs should find their rest.
Blest tree, whose chosen branches bore
The wealth that did the world restore,
The price of humankind to pay,
And spoil the spoiler of his prey” (“THE ROYAL BANNERS FOWARD GO”, 1851).

Cruz fiel, acima de todas, única e nobre árvore, nem em folhas, nem em flor, nem em fruto há outra que se compare; precioso lenho, preciosos cravos, e Aquele que carregas, precioso ainda mais. Dobra, grandiosa árvore, teus ramos, e teus rígidos tendões; e, por um pouco, a dureza constante que tens desde nascida, suspende; e os braços do rei Celestial gentilmente segura¹⁰.

Henri-Marie de Lubac (1951, p. 66-67) afirma que, assim como no símbolo da Árvore Cósmica das tradições indianas, a imagem da cruz como árvore do mundo prolongaria um antigo mito universal, presente ainda no cristianismo. Inúmeros textos patrísticos e litúrgicos comparam a cruz a uma escada, uma coluna ou a uma montanha, todos símbolos universais ligados ao centro do mundo. É através da cruz (centro) que acontece a comunicação com o Céu e, ao mesmo tempo, todo o Universo é salvo. A salvação revelada pela cruz não anula os valores pré-cristãos da árvore do mundo, símbolo da renovação; ao contrário, a cruz vem confirmar seu significado. A noção de salvação retoma e completa as noções de renovação perpétua, de regeneração, de fecundidade e de sacralidade que coexistem também nos símbolos já abordados anteriormente – a água, o pão e o vinho –, acrescentando-lhe o significado de centro gerador de ordem, pois, como Jung (1985, p. 84) afirma, a cruz é um dos símbolos mais primitivos da ordem em oposição ao desordenado ou caótico da multidão amorfa.

Embora na construção dos templos presbiterianos, muito de sua estrutura externa tenha se modificado com o tempo,

¹⁰ No original: “Faithful Cross, above all other,
One and only noble Tree,
None in foliage, none in blossom,
None in fruit thy per may be;
Sweet the wood, and sweet the iron,
And thy load, most sweet is he.
Bend, O lofty Tree, thy branches,
Thy too rigid sinews bend;
And awhile the stubborn hardness,
Which thy birth bestowed, suspend;
And the limbs of heaven’s high Monarch
Gently on thine arms extend” (“SING, MY TONGUE, THE GLORIOUS BATTLE”, 1851).

sendo hoje difícil a presença de torres e até mesmo escadas, apontando para o alto, morada de Deus, a presença da cruz vazia é uma constante na arquitetura externa e/ou interna dos templos. Esta sempre ocupa um local de destaque no centro da frente do púlpito, em detalhes arquitetônicos como vitrais, bancos e púlpito, ou na porta principal de entrada do templo. A cruz transcende o espaço do templo para se tornar um símbolo portátil, sendo trazida junto ao coração em cordões e outros adereços, como também em camisetas, bonés, mochilas e adesivos. Torna-se símbolo de identificação, mas também de estética.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Outros símbolos aceitos pelos protestantes, como a Bíblia e o peixe, poderiam constar neste artigo, porém nos detivemos naqueles que estão mais presentes no imaginário cristão presbiteriano. A sarça ardente, símbolo oficial, único reconhecido pela Igreja, mostra-se como uma junção de três manifestações sobrenaturais, sendo ao mesmo tempo uma hierofania, uma teofania e uma cratofania. Nos dois sacramentos aceitos pela Igreja Presbiteriana do Brasil, revela-se a presença de três outros símbolos: a água, o pão e o vinho. Embora a Confissão de Fé registre que “a graça revelada nos sacramentos [...] não é conferida por nenhum poder neles existente” (cap. XXVII.III), admite que “há em cada sacramento uma relação espiritual entre o sinal e a coisa significada” (cap. XXVII.II), o que acaba por dar possibilidade ao fiel de ressignificar espiritualmente cada um desses três elementos. Por fim, o cristão presbiteriano ainda tem um apego especial pelo símbolo do templo e da cruz, ambos fundantes de sua noção de identidade religiosa.

Pode-se observar, através das considerações aqui esboçadas, que cada um dos símbolos presentes no ritual presbiteriano apresenta em si sobrevivências de épocas e povos do passado. Como Eliade (2001) já enfatizava, há um sagrado intrínseco na natureza humana. O homem é um ser religioso por excelência e, dessa perspectiva, utiliza-se de sua cultura para buscar o transcendente, reinterpretando os objetos e seres ao seu redor, investindo-os de um simbolismo imanente.

O *Homo religiosus* é também o *Homo symbolicus*: “O homem tem uma dependência tão grande em relação aos símbolos e sistemas simbólicos a ponto de serem eles decisivos para a sua viabilidade como criatura” (GEERTZ, 1989, p. 114). Mesmo que uma corrente religiosa procure eliminar de todo a simbologia de seu ritual, a religiosidade presente no ser humano sempre o remeterá a novas formulações simbólicas. Apesar de a ortodoxia presbiteriana ser contrária ao estabelecimento de símbolos, chegando a nomear alguns como sinais, que apontam para outra realidade, mas não a representam, o imaginário dos fiéis termina por contrapor-se a essas convenções, reformulando o significado dos objetos a partir de sua experiência com o sobrenatural e de seu arcabouço cultural.

A construção de significados simbólicos tende a revelar a presença de estruturas mentais inconscientes que trabalham de modo a unificar os significados dos elementos religiosos nas mais diversas religiosidades. Vemos, portanto, que, apesar das diferenças denominacionais e religiosas, o *Homo religiosus* é, na verdade, um só, que, unido em sua busca pelo criador, transforma seus sonhos e aspirações em símbolos concretos com os quais possa dialogar, usando para isso suas heranças culturais, que remontam a tempos imemoriais. Algo da essência criativa de Deus permanece vivo no coração da humanidade, criada “à imagem e semelhança” do Criador, levando o homem, ao interpretar o mundo que o cerca dentro de sua cosmovisão, a tecer uma teia de significados que o conecte novamente ao transcendente. Na sua busca contínua pelo sagrado, o homem reencontra, ainda que palidamente, sua imagem há tanto perdida.

ANTHROPOLOGICAL ANALYSIS OF PRESBYTERIAN CHURCH OF BRAZIL'S SYMBOLS

ABSTRACT

Since the beginnings of anthropological research, interest in the study of religion has been linked to the understanding of culture. Today, religion is

regarded by some as a cultural system itself, since it presents a “historically transmitted pattern of meanings embodied in symbols” (GEERTZ, 1989, p. 103). In this sense we can say that, like all religion, Protestantism – and especially in this study, the Presbyterian Church of Brazil – also has such symbols. Although many of the symbols have had their meanings dimmed over the years, and almost forgotten by the younger, they live in the memory of the elders, as marks of identity and self-assertion. This article is an anthropological analysis of the following Presbyterian symbols: the burning bush, baptismal water, bread and wine, temple and cross.

KEYWORDS

Anthropology of religion; Presbyterian Church of Brazil; symbols; religion; protestantism.

REFERÊNCIAS

ASTLEY, H. J. D. *Biblical anthropology: compared with and illustrated by the folklore of Europe and the customs of primitive peoples*. London: Oxford University Press, 1929.

AUGRAS, M. *O que é tabu*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

CASCUDO, L. da C. *Dicionário do folclore brasileiro*. São Paulo: Global, 2001.

CONFISSÃO DE FÉ DE WESTMINSTER. São Paulo: Cultura Cristã, 1999.

CRISÓSTOMO, J. *Obras – homilies complectens*. Madrid: BAC, 1958.

ELIADE, M. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ELIADE, M. *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.

ELIADE, M. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2002b.

FERNANDES, C. A. C. Pensando livremente sobre culto e forma. *Revista Teológica do Seminário Teológico Presbiteriano do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 2, p. 7-32, dez. 2004.

FRAZER, J. *Folklore in the Old Testament: studies in comparative religion, legend and law*. New York: Hart, 1975.

FRAZER, J. *The golden bough*. Hertfordshire: Wordsworth, 1993.

FREUD, S. Totem e tabu. In: FREUD, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

GEERTZ, C. *As interpretações das culturas*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1989.

JUNG, C. G. *Os símbolos da transformação na missa*. Petrópolis: Vozes, 1985.

JUNG, C. G. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996.

LUBAC, H. de. *Aspects du bouddhisme*. Paris: Seuil, 1951.

MANUAL PRESBITERIANO. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1978.

MATOS, A. S. de. Os átrios do Senhor: o significado dos templos cristãos no decorrer dos séculos. *Revista Ultimato*, v. XXXV, n. 279, p. 52-54, nov./dez. 2002.

MCKIM, D. K. (Ed.). *Grandes temas da tradição reformada*. São Paulo: Pendão Real, 1998.

RIBEIRO, L. M. P. A Igreja: espaço sagrado reorganizador do mundo. *Cadernos Ceru – Centro de Estudos Rurais e Urbanos*, São Paulo, n. 17, p. 177-191, 2006.

ROBERTSON-SMITH, W. *The religion of the Semites*. London: Adam and Charles Black, 1907.

SING, MY TONGUE, THE GLORIOUS BATTLE. Letra de Venantius Fortunatus, escrita em 569 d.C., traduzida por John Mason Neale para o inglês em 1851. In: *Hymns Ancient & Modern*. Standard Edition, 1875-1927, hino 97.

TEIXEIRA, A. B. *Dogmática evangélica*. São Paulo: Pendão Real, 1976.

TERTULIANO. *O sacramento do batismo: teologia pastoral do batismo*. Petrópolis: Vozes, 1981.

THE ROYAL BANNERS FOWARD GO. Letra de Venantius Honorius Clementianus Fortunatus escrita em 569 d.C., traduzida para o inglês por John Mason Neale em 1851. In: *Hymns Ancient & Modern*. Standard Edition, 1875-1927, hino 96.

TILLICH, P. *Dinâmica da fé*. São Leopoldo: Sinodal, 1974.

TILLICH, P. *A era protestante*. São Paulo: Ciências da Religião; Traço a Traço, 1992.

TYLOR, E. B. *Religion in primitive culture*. New York: Harper & Row, 1958.

VON ALLMEN, J.-J. *Vocabulário bíblico*. São Paulo: Associação de Seminários Teológicos Evangélicos, 1972.

WILLEMS, E. *Uma vila brasileira: tradição e transição*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1961.