

Eucaristia e Corporeidade

O desafio dos sentidos

JOÃO DUQUE*

A questão da corporeidade tem ganho claramente terreno nas abordagens teológicas mais recentes da liturgia, inserindo-se, sobretudo mas não exclusivamente, num movimento de recuperação do valor teológico da ritualidade¹. O presente contributo apenas pretende esboçar alguns elementos pertinentes dessa abordagem, para uma aproximação antropológica, teológica e pragmática à celebração da Eucaristia. Nesse sentido, acentua o modo corpóreo como, pela Eucaristia, o cristão acolhe, constrói, sente e vive a sua identidade, ela mesma corpórea. Não se pretende, por isso, explorar a dimensão corpórea da presença eucarística, no sentido do tradicional debate sobre a denominada «presença real», o que exigiria, claramente, outro contexto. Enquanto esboço, as linhas que se seguem não chegam a desenvolver convenientemente todos os elementos apontados, o que implicaria um estudo com outra envergadura.

* Universidade Católica Portuguesa.

¹ Sobre este assunto, as principais revistas litúrgicas publicaram já vários cadernos temáticos, tais como: «Rivista Liturgica» 81/5-6 (1996) e 89 (2002), «La Maison de Dieu» 187, 188 (1991), «Concilium» 31/3 (1995); ver, ainda: A. N. TERRIN (ed.), *Liturgia e incarnazione*, Padova: Messagero Padova, 1997; G. BONACORSO, «*Fides et corpus*». *Il recupero del valore teológico dell'azione rituale*, in: «Rivista Liturgica» 94/3 (2007) 393-404. Pode ler-se, com proveito, o excelente trabalho de A. CARDITA, *O mistério, o rito e a fé. Para uma «recondução antropológica» da teologia litúrgico-sacramental*, Quimera Editores, s. l., 2007.

1. Prólogo: Versões do corpo

O corpo humano – ou a condição corpórea dos humanos, no sentido tematizado pela antropologia fundamental, mesmo filosófica – pode ser abordado e considerado, sincronicamente, sob diversos prismas; para além disso, cada contexto sócio-cultural pode originar, diacrónica e sincronicamente, uma concentração específica num ou noutro desses prismas. De um modo muito genérico e para simplificar a análise, poderíamos dividir as abordagens em dois tipos: a compreensão do corpo como instrumento e a sua compreensão como símbolo, sendo que ambas são sempre acompanhadas das respectivas vivências pragmáticas.

1. Abordar o corpo como instrumento implica, antes de mais, a sujeição do corpo a uma realidade diferente dele e considerada, por isso mesmo, ontologicamente mais fundamental. Dessa realidade – ou da relação dessa realidade com outras – é que o corpo seria considerado instrumento. Esse *dualismo* entre «algo» instrumentalizador e «algo» instrumentalizável tem certamente constituído a base de muitas aproximações ao corpo humano, seja na história seja na actualidade da cultura ocidental.

Ao mesmo tempo, toda a instrumentalização do corpo implica uma objectivação sua. De facto, no processo de instrumentalização, o *sujeito* não é o corpo, mas precisamente a realidade instrumentalizadora. O corpo passa a ser, então, o *objecto* da instrumentalização, por isso mesmo o objecto utilizado, para que a realidade instrumentalizadora atinja as suas finalidades.

Pouco adianta que essa objectivação leve em conta a especial complexidade do objecto. Em realidade, a abordagem do corpo como um objecto ou instrumento complexo implica a sua identificação com uma qualquer máquina complexa. O corpo-máquina passa a ser, portanto, o modelo acabado do corpo-instrumento, como realização de todos os idealismos que a nossa cultura foi conhecendo, ao longo dos tempos. Estes, de facto, dificilmente conseguiram ver no corpo mais do que o mecanismo de sustentação da ideia, a única com estatuto ontológico verdadeiramente humano e, por isso, como humanidade *presente* num mecanismo, de si não humano.

É estranho verificar que a cultura contemporânea – dita «pós-moderna» e, portanto, pretensamente «pós-idealista» – parecendo embora dar uma importância mesmo desmesurada ao corpo, não passa, em grande parte, de uma cultura do corpo como instrumento.

Por um lado, a permanência de certo racionalismo cultural – trabalhado hoje sobretudo ao nível da tecnologia – é herança de uma longa tradição de devoção gnóstica, que tem marcado toda a história do ocidente. Com o desenrolar da modernidade, essa cultura foi tornando, cada vez mais claramente,

o corpo em mero instrumento da razão ou da ideia. Mesmo em épocas de certa «crise» da razão (pelo menos no sentido forte e ideológico do termo), a ciência e a tecnologia – que substituíram certas ideologias e utopias modernas em crise – continuam a servir-se do corpo, seja como meio para o saber, seja sobretudo como objecto de saber e de uso. Na ciência – como no exemplo claro de certa modalidade de medicina – o corpo é sobretudo tratado como um objecto ou como um conjunto de objectos, mais ou menos isoláveis e abordáveis separadamente, como se fossem peças de uma máquina. Uma máquina que, no mundo da tecnologia, acaba por ser substituída pela máquina artificial, ao serviço da qual se coloca o corpo, como pura extensão sua. Serviço que termina no sacrifício de si, para dar lugar a uma humanidade da pura informação, cujo suporte corpóreo é aleatória e infinitamente substituído por máquinas artificiais. O «cyborg», como nova utopia cibernética, marca já o horizonte de muitos contemporâneos, o que se revela mesmo em muitas abordagens do imaginário, sobretudo cinematográfico².

Ao mesmo tempo, noutra vertente aparentemente mais pragmaticamente corpórea, o corpo presente numa cultura hedonista é sobretudo um corpo usado como instrumento do bem-estar, do (a)parecer social, da saúde, do prazer. O cuidado com o corpo deixa de ser, frequentemente, um *cuidado de si*, tornando-se em cuidado de *algo*, que pode ajudar na construção do sentimento de felicidade própria. Nesse contexto, até mesmo o «sacrifício» e a «sujeição» ou «escravização» do corpo é caminho frequente para a pretensa salvação do eu – enquanto «eu» saudável, belo, perfeito.

Para além disso, neste contexto hedonista e esteticista, a relação ao corpo instrumento bloqueia a relação ao outro. Normalmente, fecha os horizontes da felicidade nos horizontes da utilização do corpo próprio ou, por extensão, na utilização do corpo do outro como instrumento de bem-estar próprio.

Ambas as modalidades – quer a racionalista quer a hedonista, aqui altamente simplificadas nas suas respectivas nuances – são fundamentalmente dualistas, porque não pensam o corpo como pessoa – e, no mesmo sentido, não pensam a pessoa como corpo. *Tem-se* um corpo, do qual se gosta ou não, o qual se consegue ou não usar para determinado fim; mas não *se é* corpo.

2. Só a dimensão *simbólica* do corpo é que permite assumir o corpo como imprescindível *modo de ser* dos humanos – por isso, como realização real da

² Como pequena introdução a um assunto ainda por explorar, filosófica e teologicamente, ver: K. WIEGERLING, *O corpo supérfluo – utopias das tecnologias de informação e comunicação*, in: «Concilium» 295 (2002) 155-166; N. GALANTINO, *Il post-umano: chance o minaccia? Corpo-corporeità e identità personale*, in: «Rassegna di Teologia» 46 (2005) 185-202; C. CANEVA, *La sfida del post-umano*, in: «Rassegna di Teologia» 46 (2005) 269-287.

pessoa. Logo, uma pessoa é um corpo simbólico – não um corpo-máquina, ou um corpo objecto e instrumento – e, por isso, um ser-corpo, é corporeidade.

Esta antropologia corpórea, ou seja, a dimensão simbólica do corpo humano, enquanto re-presentation da própria pessoa, assume, por seu turno, vários aspectos, que serão importantes para a sua consideração na relação com a Eucaristia. Todos esses aspectos são simbólicos, na medida em que são modos de presença de realidades e dimensões distintas da pura presença física – mas não separadas ou independentes dela, senão existentes nela e enquanto tal³.

a) À primeira dimensão da simbólica corporal poderíamos chamar, embora de forma algo lacónica, *corpo subjectivo*. Trata-se de uma abordagem do corpo como único modo possível de percepção de si mesmo e da identidade pessoal. É indiscutível – e não é preciso desenvolver ou referir aqui estudos de psicologia evolutiva para o demonstrar – a importância do corpo nos primeiros passos da percepção de si. E é pelo corpo, também, que adquirimos as bases da percepção da nossa diferença, em relação aos outros e ao mundo envolvente.

Ora, é na percepção dessa diferença – com todos os elementos que a história de uma vida vai acumulando – que cada um de nós se percebe – *se sente*, mais do que *se sabe* – como ser único e irrepitível, porque sendo num corpo único e irrepitível. Sem corpo, seríamos simplesmente a presença irreal de uma «alma» comum a todos, ou da ideia abstracta de ser humano; não seríamos, portanto, sujeitos. E sem a percepção da subjectividade – do ser si-mesmo, na relação a outros – não seríamos pessoas. É por isso que nenhuma ideologia gnóstica conhece ou fundamenta a noção de pessoa.

b) Sem que constitua um elemento completamente separado da percepção da subjectividade própria, é claro que uma das dimensões mais importantes do corpo humano é aquela a que poderíamos dar o nome de *corpo inter-subjectivo*. Se só me percebo a mim mesmo como «eu», na medida em que me percebo diferente dos outros, então a relação aos outros é um elemento fundamental da constituição da pessoa. E a relação aos outros só é possível corporeamente – mesmo que certos modos de relação possam utilizar extensões tecnológicas ou imaginativas dessa corporeidade. De qualquer modo, sem corpo, não há relação entre os humanos, pelo menos no contexto das coordenadas do espaço e do tempo, que são aquelas em que vivemos, desde que nascemos até que morremos. Por isso, o corpo é a mediação – no sentido em que é o local da sua realização – da percepção dos outros e da percepção do nosso ser-em-relação.

³ Cf.: N. GALANTINO, *Sulla via della persona*, in: «Rassegna di Teologia» 42 (2001) 485-504; S. BONGIOVANNI, *Corporeità e alterità: l'identità incarnata*, in: «Rassegna di Teologia» 42 (2001) 505-520.

A identidade do si-mesmo, na relação a outros corpos, torna-se então uma identidade dada por outros e aberta a outros, precisamente na medida em que é uma identidade corpórea.

c) Mas, em certo sentido, a inter-subjectividade continua a ser uma modalidade de subjectividade, podendo encerrar o humano em si mesmo, na medida em que o limita às relações inter-humanas – as quais podem ser reduzidas à sua dimensão denominada «espiritual». De facto, sobretudo se interpretarmos o conceito de subjectividade como algo de ordem espiritual, então a relação entre sujeitos – como o amor, por exemplo – poderia ficar-se por sentimentos desincarnados, situados ao nível de puro *software*, para utilizar uma analogia hoje frequente e que parece substituir o conceito cartesiano de *res cogitans*, em oposição à *res extensa*, hoje facilmente identificável com o conceito de *hardware*. Por isso, é necessário explorar uma outra dimensão do corpo, embora ela esteja necessariamente presente nas primeiras duas. Trata-se do *corpo material*.

Quer teológica quer filosoficamente, a abordagem da matéria tem constituído uma lacuna no pensamento ocidental. Mesmo o materialismo propriamente dito não passa, em grande parte, de uma aproximação idealista à própria matéria. Normalmente, a tendência continua a ser de forte desvalorização do papel da matéria na constituição da realidade.

Ora o corpo, porque material, abre o ser humano para além do puramente espiritual-humano, enquanto subjectividade específica – sem que esse humano deixe, contudo, de ser matéria. A matéria que constitui o mundo está também no corpo – é o corpo – que nos constitui, o que situa o ser humano num leque de relações que apontam para todo o cosmos material. Situa o ser humano numa estranha relação a si mesmo, como corpo, pois sente que em si mesmo está algo distinto de si, mais vasto que ele mesmo – mais vasto, até, do que a própria comunidade humana.

Na antologia de ensaios que intitula *Invocação ao meu corpo*, Vergílio Ferreira escreve algumas das mais densas e interessantes reflexões sobre o corpo, alguma vez escritas em língua portuguesa. A certo passo, diz ele: «Decerto um corpo é ambíguo, porque se o *somos*, é como se também *estivéssemos nele*... compreendemos a ambiguidade no sentir o seu desgaste. Na profundidade de nós o nosso “eu” é eterno, e todavia é justamente o corpo que nos contesta a eternidade» (255.257).

Por isso mesmo, na abertura ao mundo material, o corpo é, ao mesmo tempo, a negação de qualquer pretensa infinitude, porque é a marca da nossa finitude, que implica o necessário enquadramento nas categorias do espaço e do tempo, e até o acolhimento da nossa condição mortal. Diz ainda Vergílio Ferreira: «É porque sabemos na claridade da evidência que somos o nosso corpo, é por isso que sabemos que o homem é mortal» (255). Assim, o corpo é

a presença, em nós e enquanto nós, daquilo que não é nós, mas em relação ao qual nós somos o que somos – precisamente humanos.

d) Ora, tudo aquilo que até agora levamos em consideração – inclusive a experiência da possibilidade do não-corpo, do mais-que-eu e mais-que-os-outros – só nos é experimentável, na medida em que o sentimos. Assim, uma dimensão central da corporeidade humana é aquela que poderíamos denominar *corpo sensitivo*. De facto, todos os elementos anteriores, a fim de assumirem dimensão simbólica para o ser humano – isto é, a fim de manifestarem um horizonte de sentido, que vá além da pura facticidade instrumental e objectual – dependem da sua percepção pelos sentidos (que são o corpo vivo). A capacidade de sentir o mundo e de se sentir a si mesmo, com sentido, constitui-se no complexo mundo das sensações, das emoções e dos desejos, que são a vida fundamental do nosso corpo – isto é, de nós mesmos enquanto corpo, na relação aos outros e ao mundo. Não há humanidade sem sentidos, porque não há humanidade sem corpo, e vice-versa.

e) Mas o corpo é, em última instância, o lugar em que cada sujeito se acolhe como dado por uma alteridade e orientado para uma alteridade – é, por isso, sempre *corpo transcendido*, sem se abandonar como corpo – porque é ele, e não outro, o lugar da transcendência, da presença da alteridade que o constitui simbolicamente. Os próprios sentidos, como núcleo dos afectos – porque estão em relação ao que nos *afecta* do exterior de nós – e do desejo – porque estão em relação ao que nos atrai do exterior a nós mesmos – são a marca de que cada pessoa, como corpo simbólico, é a partir de e para algo ou alguém que a transcende. Por isso, o corpo é, por si mesmo – e nisso revela o nível máximo da sua dimensão simbólica – o lugar da transcendência de si. No corpo, está presente, em nós e enquanto nós mesmos, aquilo que não é nós mas nos constitui como tal. A essa dinâmica é que a tradição ocidental – sobretudo na sua marca bíblica – chamou espírito. Poderíamos, então, definir o ser humano como um corpo espiritual ou um espírito corpóreo.

Ora, é esse ser humano, enquanto corpo espiritual ou espírito corpóreo, que celebra a Eucaristia, sendo esta o fundamental modo sacramental como a salvação de Deus, oferecida e realizada em Jesus Cristo, nos é acessível, nos atinge em cada circunstância da nossa história.

2. Centro: Corporeidade eucarística

Temos que admitir, embora muito genericamente, que o cristianismo ocidental esteve marcado, ao longo dos últimos séculos, por uma forte racionalização e/ou espiritualização da fé. Concentrando a relação crente – mesmo a celebrada liturgicamente – na dimensão da «palavra» e interpretando esta no seu sentido

representativo (que a assume sobretudo como extrínseca representação semiótica da ideia), a teologia e a espiritualidade tenderam a deixar na sombra a dimensão pragmático-performativa da atitude crente, sobretudo na sua dimensão celebrativa. Em realidade, reduziu a dinâmica da própria «palavra» – que está, sem dúvida, no centro da tradição bíblica – esquecendo frequentemente que esta também é da ordem da acção, englobando nessa mesma acção toda a realidade humana. A racionalização teórico-conceptual⁴ passou a ocupar o centro, na noção de «verdade da fé», passando a dinâmica crente a ser identificada, frequentemente, com a pura aceitação intelectual da «ideia» de cristianismo, desdobrada nos elementos mais ou menos conceptuais dos seus dogmas.

Nessa ordem de ideias e de hábitos, o ocidente racionalizou fortemente também a liturgia. Ou melhor, pretendeu reconduzir a acção litúrgica a mera expressão, mais ou menos pedagógica ou motivante, da fé como ideia ou como conceito. Nesse sentido, ou menosprezou a própria acção litúrgica – o que aconteceu, sobretudo, na tradição protestante, mas não só – considerando-a um acrescento mais ou menos supérfluo da verdadeira atitude crente, que seria de ordem simplesmente espiritual; ou conceptualizou essa mesma acção – o que aconteceu, sobretudo, em algumas modalidades da denominada renovação litúrgica pós-conciliar – pretendendo conduzir a eficácia simbólica dos gestos, dos ritos, dos sons, das palavras, à sua explicação teológica.

Com isso, colocou-se na sombra a dimensão corpórea da liturgia – colocando, também, na sombra a dimensão corpórea do ser humano celebrante. O que pretendem as novas tendências antropológicas da teologia – e da prática – litúrgica é, precisamente, recuperar o lugar do corpo na liturgia, para melhor acolher o lugar do corpo no contexto da fé, correspondendo assim à correcta integralidade do ser humano. Em paralelo com a breve antropologia do corpo, esboçada no capítulo anterior, poderíamos sintetizar, nos seguintes pontos, os diversos significados do corpo, na celebração da Eucaristia.

2.1. O corpo do Ressuscitado

É claro que, quando falamos da Eucaristia – como concentração simbólica de todos os sacramentos – falamos da própria sacramentalidade da salvação.

⁴ Note-se que seria importante discutir mesmo esta concepção de racionalidade. Nesse sentido, quando falamos aqui de racionalização da fé, estamos a pensar no modelo teórico-conceptual (no campo da razão teórica ou pura, segundo a terminologia kantiana). Numa concepção mais alargada, a dimensão pragmático-performativa ou a dimensão imaginativa e mesmo sensitiva ou estética, seriam também dimensões da racionalidade. Assim, o que deveria ser superado não seria a racionalização da fé, mas a redução do conceito de racionalidade. Sentir-se corporeamente no mundo, com sentido e pelos sentidos, é uma forma de habitar racionalmente o mundo.

E, quando falamos de salvação, falamos da actuação histórica de Jesus Cristo, sobretudo do Mistério Pascal. Nesse sentido, a salvação, enquanto Mistério Pascal (paixão, morte e ressurreição de Jesus Cristo), torna-se presente e activa, para cada crente e para a Igreja, em cada momento e lugar da história, sacramentalmente e só sacramentalmente (no sentido mais vasto de sacramento, que não se reduz aos sete sacramentos católicos).

Mas, a sacramentalidade define-se, sobretudo, pelo conceito de mediação. Ou seja, aquilo que se torna sacramentalmente presente ganha a sua presença através de algo distinto de si. A realidade que serve de mediação à realidade tornada presente (re-presentada) é algo do âmbito do espaço e do tempo. Por isso, algo corpóreo. Sendo assim, não há sacramento sem corporeidade, mormente sem corporeidade humana. Ou seja, a própria noção básica de Eucaristia como sacramento de salvação implica a corporeidade da sua realização, caso contrário não seria sacramento.

Mas, precisamente porque é sacramento, o que define a Eucaristia não é a pura junção de seres humanos corpóreos. Na origem da Eucaristia está a referência ao Mistério Pascal, enquanto referência a Jesus Cristo salvador. Uma referência que, sendo especial, não deixa de ser referência a alguém que viveu em contexto histórico e, por isso, é corpo. Foi corpo, como nós somos corpo; é corpo glorificado, não deixando, por isso, de se referir ao corpo biológico que foi. Nesse sentido, a marca corpórea mais originária da Eucaristia é a referência ao corpo glorioso da sua origem, ao corpo ressuscitado de Jesus Cristo, que é também o corpo crucificado, assim como o corpo que percorreu os caminhos da Judeia e que viu, cheirou, tocou, ouviu, degustou tudo aquilo com que se relacionou. Não é um Jesus Cristo gnóstico, liberto do corpo e transformado em puro espírito, mas o mesmo Jesus que viveu os anos que viveu, tal como todo o ser humano.

A orientação primordial da Eucaristia é, portanto e impreterivelmente, uma orientação corpórea, enquanto orientação para um «corpo» específico – o «Corpo de Deus» – como fonte de toda a acção eucarística. Corpo de Deus que se torna especificamente presente na matéria (corpo) do pão, mas que está presente também em todos os outros elementos da celebração sacramental. Partindo desta dimensão fundamental da corporeidade eucarística – tão explicitamente celebrada na festa do *Corpus Christi*, mas em realidade celebrada em todas as Eucaristias – poderemos entender todas as outras dimensões, de acordo com as dimensões antropológicas apontadas anteriormente.

2.2. O corpo pessoal

Em primeiro lugar, a Eucaristia relaciona-se com o corpo pessoal, ou com a identidade de cada sujeito crente – e este encontra na Eucaristia a sua identi-

dade corpórea. Em primeiro lugar, porque a Eucaristia é o modo fundamental de progressiva e permanente inserção pessoal no Corpo de Cristo. Cada cristão é o que é, precisamente na medida em que se identifica com Cristo, enquanto se identifica com a sua actuação histórica, em carne e osso; ao mesmo tempo e em sentido mais vasto, a identidade pessoal do cristão depende da sua relação de indivíduo – por isso, assente numa identidade corpórea – com a comunidade cristã, enquanto corpo de cristãos e, desse modo, Corpo de Cristo. A Igreja, como Corpo de Cristo, é o modo como o Cristo-corpo marca a identidade de cada cristão-corpo.

Por isso, a relação eucarística ao Corpo de Cristo (como Jesus histórico, como Cristo transfigurado ou como Corpo eclesial) não é simplesmente uma relação colectiva, de uma massa anónima, a que chamaríamos Igreja e que não passaria de um ente abstracto – como são os nomes para todas as colectividades, e como são as colectividades não personalizadas. A relação eucarística ao corpo de Cristo, enquanto instauradora da identidade cristã, dá-se como instauração de identidades pessoais, identificantes de sujeitos únicos e irrepetíveis, que aceitam livremente fazer parte do Corpo de Cristo.

Nesse sentido, a relação eucarística ao corpo do Ressuscitado inaugura, antes de tudo, identidades pessoais, vividas intransmissivelmente por cada pessoa crente, sem substituição possível. E como a identidade pessoal não é possível sem a percepção do corpo próprio, a instauração eucarística da identidade cristã passa pela experiência eucarística do corpo próprio: passa pelo dinamismo de que cada crente se *sinta* crente, ao celebrar a Eucaristia. E só é possível *sentir-se*, na medida em que estão em actividade os sentidos. Por isso, a percepção de nós mesmos, enquanto percepção sensorial do nosso corpo, é um elemento básico na percepção de nós como cristãos, eucaristicamente relacionados com o Corpo do Ressuscitado.

2.3. O corpo da comunhão

É claro que, se nos fixarmos radical e exclusivamente na dimensão pessoal da experiência eucarística do corpo (próprio), corremos o risco de reduzir a identidade corpórea-eucarística do cristão a mero autismo subjectivista ou individualista. A Eucaristia seria, apenas, a relação de cada um com o Corpo originário de Jesus Cristo. A experiência corpórea dessa relação poderia ser construída subjectivamente, por cada indivíduo crente, na solidão do seu mundo, no interior do seu corpo único.

Ora, como vimos, a experiência corpórea de si mesmo não pode ser pensada separada da experiência corpórea do outro. Porque o corpo próprio só permite a percepção da identidade própria, na relação à identidade do outro. Nesse sentido, a dimensão intersubjectiva da corporeidade é também fundamental

na Eucaristia. Aliás, como vimos acima, ela é precisamente a condição *sine qua non* da própria Eucaristia.

De facto, a percepção da identidade pessoal do crente dá-se, exclusivamente, na percepção da relação ao Corpo do Ressuscitado. Nesse sentido, sem a alteridade e sem a relação entre corpo subjectivo do crente e Corpo do Ressuscitado – que não é mera projecção subjectiva do primeiro – não há identidade cristã. O Corpo de Cristo, como o Outro fundamental, é a condição primeira da percepção da identidade própria do cristão, tal como se sente no seu corpo. Nesse sentido, o cristão é aquele que sente Cristo no seu corpo, como fonte do seu ser e da sua identidade irrepetível.

Mas, nesta relação pessoal de cada crente com Cristo – dada a característica específica da presença corpórea de Cristo – não está de todo afastado o perigo do subjectivismo individualista: já que o «corpo de Cristo» pode ser «construído» idolatricamente por cada sujeito crente. A mediação real da alteridade, que impede o autismo subjectivo, exige a presença real de um outro corpo, que é o corpo do outro ser humano. Assim sendo, a percepção da identidade cristã dá-se na relação ao corpo do outro cristão, que me testemunha uma identidade que não produzo eu, mas que me é dada nessa relação inter-corporal.

A celebração da Eucaristia, enquanto celebração comunitária, com dinamismos corpóreos diversos, é um acontecimento de relação inter-corporal, como mediação da relação entre o corpo do crente e o Corpo de Cristo. A «comunhão» eucarística assenta, precisamente, na percepção sensível de que cada um é o que é, como crente, na medida é que o é a partir do outro e para o outro. Não em sentido espiritual-abstracto e não em sentido colectivo, mas no sentido da relação a cada outro concreto e particular, a cada pessoa-corpo.

2.4. O corpo feito pão

Mas a dimensão corpórea vivida na Eucaristia não tem a ver simplesmente com o corpo humano (próprio ou do outro), mas, através desse corpo humano e na relação primordial ao Corpo de Cristo, com o corpo da matéria que nos habita e que nos é também exterior. Nesse sentido, deve repensar-se também a presença real na Eucaristia, enquanto pão. De facto, a corporeidade de Jesus Cristo, no pão, é uma corporeidade que engloba a exterioridade da matéria em relação à interioridade pura do sujeito ou mesmo da intersubjectividade. No pão, torna-se presente, de modo material-corpóreo, algo que não é constituído nem projectado pelo sujeito, nem sequer pelo conjunto dos sujeitos, unidos em comunidade. Nesse sentido, a presença real não pode

ser interpretada como simples significação dada pelo sujeito; nem sequer como significação interior a uma permuta comunitária de sentido. Porque o Corpo de Cristo, origem incontornável da Eucaristia, não é produzido nem pelo crente individual, nem pela comunidade cristã, nem sequer pelo puro dinamismo das relações que a tecem. A redução da «transubstanciação» a pura «trans-significação» não faz justiça à alteridade corpórea daquilo que funda e origina a Eucaristia.

Caso assim fosse, a presença real na Eucaristia não passaria de um espelho que apenas reflectiria aquilo que os sujeitos – individualmente ou em comunidade, tanto faz – originam como salvação e identidade eucarística. Mas esta, pelo contrário e para não sucumbir à idolatria – perigo maior, neste contexto – constitui-se, precisamente, a partir de uma alteridade irreduzível, em relação ao sujeito crente e à comunidade cristã.

Ora, a matéria do pão, em certo sentido autónoma e exterior ao sujeito, torna-se ícone visível do invisível que a origina e funda, precisamente do Mistério Pascal como acção salvífica do próprio Deus. Nesse sentido, para o sujeito crente e para a comunidade, o pão é sempre presença de um Outro irreduzível à sua projecção subjectiva. A sua presença exterior, claramente material, é fundamental para salvaguardar essa alteridade⁵.

2.5. O corpo celebrante

Esta presença do corpo na matéria pura, enquanto exterior ao sujeito, poderia, contudo, conduzir a leituras equívocas, na medida em que se presta a interpretações «coisificantes», objectivantes e demasiado estáticas da presença corpórea na Eucaristia. Nesse sentido, convém salvaguardar que o dinamismo do ícone – que possibilita a presença icónica do invisível no visível – é sempre um dinamismo real-simbólico⁶. Isso significa que, sem prescindir da exterioridade material do simbolizante, não o reduz à dimensão estática de algo exterior ao dinamismo significativo da construção pessoal e comunitária da identidade. Pelo contrário, é na relação à exterioridade desse simbolizante – nesse caso, ao pão – que o sujeito crente e a comunidade percebem, sentem a sua identidade. Isso acontece, precisamente, na medida em que o sujeito e a comunidade sentem,

⁵ Ver, a propósito, as excelentes reflexões de J. L. MARION, *Dieu sans l'être*, Paris: PUF, 1982, esp. cap. VI: «Le présent et le don».

⁶ Convém salvaguardar, aqui, que quando se fala em símbolo se fala em sentido forte, na medida em que o simbolizado se torna *realmente* presente no simbolizante, e não apenas evocado ou sinalizado por este, mantendo-se «fora» do mesmo. Para este modo forte de compreender o processo de simbolização, K. Rahner utiliza a nomenclatura do símbolo real (*Realsymbol*) (ver: K. RAHNER, *Zur Theologie des Symbols*, in: «Schriften zur Theologie» IV, Einsiedeln 1960, 275-311).

nesse pão, a presença real do Corpo de Cristo – e não a simples matéria do pão; por outro lado, o sujeito e a comunidade sentem isso, precisamente porque a dimensão real-simbólica da presença do Corpo de Cristo no pão o provoca – e não por puro sentimento subjectivo, nem por pura referência à «coisa» material pão. Assim sendo, mantém-se a alteridade do Corpo de Cristo, na alteridade material do pão, ao mesmo tempo que se insere no processo de identidade do sujeito cristão e da comunidade cristã.

Poderíamos qualificar este dinamismo como «acontecimento de transcendência», na medida em que, na corporeidade da relação real, se transcende essa mesma relação. Esse dinamismo do transcender – em sentido verbal, por isso temporal e dinâmico – sendo sempre corpóreo, é a marca, no corpo, do além-corpo, na matéria, do além-matéria. Não em sentido dualista de oposição ou mesmo superação, mas no sentido dinâmico de constante referência mútua e co-presença. A transcendência do corpo e da matéria não acontece de outro modo, senão como corpo e como matéria.

Ora, o movimento de transcendência orienta-se, precisamente, para o corpo do Ressuscitado, que assim se torna o princípio e o fim, o alfa e o omega da Eucaristia – partindo de um corpo, através do corpo, para um corpo. Porque essa abertura ao Ressuscitado acontece, precisamente, como dinâmica corpórea / ritual de superação do corpo próprio (pessoal e comunitário), em direcção à sua verdade, evitando tanto a idolatria coisificante e o ritualismo escravizante, como a redução gnóstico-espiritualizante da nossa identidade crente e celebrante. Porque o rito, como acção, implica o evento dinâmico do corpo, numa conjugação de matéria, significado, espaço e tempo. Isso é que é o símbolo, no qual se dá a vida de fé, feita real, incarnada.

O problema da correcta compreensão teológica e celebrante da Eucaristia coloca-se, portanto, ao nível do perigo da idolatria, e não ao nível da alternativa entre materialidade e espiritualidade, ou entre objectividade e subjectividade. A sua verdade situa-se entre a perversão da afirmação de si sobre o outro e a autenticidade do acolhimento da alteridade / exterioridade do fundamento e da meta; ou então, entre a afirmação do presente, disponível aos humanos que celebram, sobre o passado e o futuro que nos interpelam do exterior (memorial-antecipação), e a primazia da memória e da expectativa. Como só o símbolo salvaguarda a primazia do outro, assim como a originalidade do passado e do futuro, em relação ao presente dominável, só o símbolo real pode ser icónico, isto é, pode albergar a transparência do visível para o invisível⁷.

⁷ Sobre a relação entre ídolo e ícone, ver: J. L. MARION, *L'idole et la distance*, Paris 1977.

3. Epílogo: Celebração dos sentidos

A jeito de conclusão pragmático-pastoral, poderiam ser explorados alguns elementos da realização corpórea da celebração da Eucaristia, os quais assentam, essencialmente, na articulação dos diversos sentidos. Por falta de tempo e de espaço, limito-me a evocá-los, deixando ao leitor a reflexão e a criatividade da exploração quotidiana:

a) O sentido da visão, é, sem dúvida, fundamental, na experiência corpórea. Aliás, a própria metáfora da relação entre visível e invisível aponta para isso. Ora, a visibilidade possui imensos campos de exploração, no contexto da celebração da Eucaristia. A começar, evidentemente, pelo próprio espaço litúrgico, para o que contribuem a arquitectura, a pintura, a escultura, a decoração, etc. Mas também o acontecimento celebrante vive da visibilidade: na encenação ritual, na movimentação dos agentes, na cuidada organização do espaço cénico, etc. Porque daremos nós menos importância a tudo isso – e à respectiva preparação – do que qualquer coreógrafo ou grupo cénico, na montagem de uma obra teatral? Na garantida fidelidade às indicações da dinâmica ritual, é-nos pedido o trabalho cuidado na visibilização da celebração, como modo de realizar a sua corporeidade e, desse modo, a nossa identidade corpórea, na relação ao corpo re-presentado na visibilidade do que acontece. Isso significar cuidar o dinamismo entre agir e ver: no sentido do cuidado da acção, para ser vista, e no sentido do cuidado da atenção do olhar. Do ponto de vista da formação e da iniciação, é necessária uma pedagogia do agir ritualmente bem, assim como uma pedagogia do olhar, que desenvolva a capacidade de ver o invisível no visível.

b) O ouvido é outro sentido nuclear – até devido à importância que, na tradição bíblica, é dada à dinâmica da palavra e da escuta. Nesse sentido, não pode ser descurada a sonoridade do espaço, a acústica, a música, a dicção, a diversidade dos pontos de produção de som, etc. Em geral, os espaços litúrgicos, assim como a tradição sonora da celebração, possibilitam uma imensidão de variações que raramente são exploradas. De onde a necessidade de tudo ser dito ao microfone (que torna a sonoridade fortemente monótona, para além de artificial)? E porque terá de ser tudo pronunciado a partir do mesmo ponto (altar, ambão)? Não seria a sonoridade tradicional (púlpito, coro alto, altar...) mais variada do que a actual?

Por outro lado, a sonoridade litúrgica implica a percepção clara da diferença entre o dizer/cantar e escutar, sem que um elemento possa existir sem o outro. Nesse sentido, a educação litúrgica implica, tanto uma educação da voz e de outros modos de produção de som, como uma educação do ouvido, enquanto educação da escuta, como modo fundamental da participação sensível dos celebrantes.

Porque, “por um lado, *escutar* – enquanto significa mais do que ouvir – significa intenção, estar atento, receber com cuidado. Por outro lado, *escutar* significa assimilar interiormente, acolher e seguir, obedecer e colocar em prática”⁸.

c) O olfacto é um dos sentidos esquecidos na celebração da liturgia. Teríamos que desenvolver mais – como em certas liturgias ortodoxas – uma ritualidade dos odores e dos perfumes, que têm a faculdade de envolver o corpo de modo mais completo e intenso, por exemplo com o recurso ao incenso, às flores, aos óleos perfumados, etc. Num cultura de certa «terapia dos odores», poderíamos desenvolver tradições litúrgicas que aprofundassem a dimensão psico-somática do perfume.

d) Do tacto pouco sobra, nas nossas liturgias ocidentais fortemente racionalizadas. Seja no contacto com objectos, seja no contacto com o corpo próprio ou com o corpo dos outros, tudo se reduz ao gesto banalizado de um cumprimento. Porque mesmo essa recuperação do ósculo da paz está, na maioria dos casos, longe de ter adquirido o peso ritual que deveria ter, reduzindo-se a mera extensão do cumprimento quotidiano e não chegando, por isso, a desenvolver a celebração do tacto, pois perde a sua ritualidade na redução a esse cumprimento amigável. Que gestos (re)descobrir, para que o tacto entre nas celebrações?

e) Quanto ao paladar, ou seu uso não passa do gosto algo incaracterístico da «partícula» – ou, de modo mais desenvolvido, do vinho, quase só aplicável ao presidente. O pão, no interior da comida, é, sem dúvida, o centro da passagem eucarística pelo corpo, como núcleo da identidade cristã. Como «saborear que Deus é bom», sem que isso se torne uma metáfora demasiado espiritualizada?

Só na cuidada exploração e educação litúrgicas dos sentidos é que será possível envolver cada vez melhor o ser humano corpóreo na celebração da fé, sem que o corpo seja feito mero instrumento de uma mensagem demasiado racional ou espiritual. Trata-se, em última instância, de fazer coincidir a educação litúrgica com a educação estética, no contexto específico da celebração da Eucaristia. Porque «o cuidado da qualidade espiritual do sensível é produzido nos lugares da experiência daquilo que é importante, não nos tempos destinados ao que é acessório: esta é a tarefa da educação estética que hoje se exige. Porque o decifrar dos sentimentos e das emoções, da sensibilidade e da interioridade tornou-se difícil e complexo. A *experiência estética*, quando não for reduzida ao elemento puramente lúdico e hedonista que ocupa o tempo livre (mesmo que

⁸ P. SEQUERI, *L'estro di Dio*, Milano 2000, 218.

esse elemento seja enobrecido com a retórica do evento cultural), é o lugar próprio da formação da consciência para a espiritualidade do sensível. Através dela, de facto, os símbolos vitais das emoções, que interpelam quanto à justiça última das coisas, tornam-se objecto de interrogação, de reflexão e de assimilação. Sem a mediação do imaginário e fora de toda a energia activada pelos símbolos do modo como o mundo ressoa em nós, o espírito é cego e mudo, mesmo relativamente às grandes questões do sentido. A interioridade não ganha forma, para o ser humano, nem se torna saber de si, sem a mediação simbólica do sensível... O dualismo da alma e do corpo instaura, em primeira instância, a antropologia do pecado, não a teologia da graça.»⁹

⁹ Ibidem, 12.16.