

# MAL

o lado sombrio da realidade

John A. Sanford



PATRÍSTICA

## SOLILÓQUIOS e A VIDÁ FELIZ

Santo Agostinho



## A CORPOREIDADE NA LITURGIA

Pe. Dr. Valeriano dos Santos Costa

O corpo tornou-se um eixo fundamental da cultura de hoje. Como diz Junges, “a cultura atual é definida centrada no corpo”<sup>1</sup>. Porém, a sociedade moderna trata o corpo no âmbito de um individualismo patológico. Fala-se no “meu corpo”, como se ele fosse um dado exclusivamente pessoal. Nas sociedades tradicionais, onde predominava uma visão holística e comunitária, o indivíduo era indissociável do seu mundo cósmico e pessoal. Por isso, o seu corpo não era cindido em relação ao sujeito<sup>2</sup>. Na Bíblia, o indivíduo se torna corpo no povo, de tal maneira que o seu destino passa a ser o destino do povo<sup>3</sup>. Isto constitui uma esperança fundamental para todo o povo de Deus. Quando estas esperanças desabam, o corpo perde sua dimensão de mediador em relação a Deus e passa a ser uma realidade puramente interior. Nestas circunstâncias, é que afloram os messianismos<sup>4</sup>. De qualquer maneira, temos que enfrentar duas realidades que não respondem mais à busca atual da compreensão do corpo: o dualismo axiológico grego (que nega o corpo como expressão da pessoa) e o dualismo metodológico moderno (que separa corpo e espírito como duas realidades subsistentes em si mesmas).

No dualismo axiológico grego, o corpo não faz parte da dignidade e da essência do homem. É um mero assésório, inferior e, muitas vezes, um elemento perigoso. A alma jaz encarcerada no corpo, do qual tem a missão de liberar-se. Nesta linha, pensam o Neoplatonismo<sup>5</sup>, o Gnosticismo<sup>6</sup>, o Maniqueísmo<sup>7</sup> e muitas correntes da espiritualidade moderna<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> José Roque JUNGES, Corpo como epifania da Pessoa, metáfora da sociedade e ícone de Deus, in: *Convergência* 297 (1996), 569.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 570.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 574.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 575.

<sup>5</sup> Escola filosófica do século III depois de Cristo fundada por Plotino e Porfírio, caracterizada pela retomada dos motivos e temas platônicos.

<sup>6</sup> Escola filosófica do século II depois de Cristo, cujos seguidores pretendiam ter um conhecimento perfeito das realidades divinas.

<sup>7</sup> Doutrina fundada por Mani no século III depois de Cristo. Os maniqueístas defendiam o conceito dos dois princípios criadores do mundo: um bom e outro mau em contínuo contraste e confronto.

<sup>8</sup> Cf. GUARDINI, Romano, *Fomazione Liturgica. Saggi*, Milano: Edizioni O.R., 1988, 21.

Sabemos que o dualismo se contrapõe ao “monismo”<sup>9</sup>. Para os monistas o corpo e a alma são uma coisa só, apenas dois aspectos de uma unidade vivente, formando uma única condensação. Daqui temos uma porta de entrada para as religiões naturais, as quais vêem o homem num contínuo inserir-se no universo para vibrar em uníssono com os movimentos cósmicos. Nesta linha, caminham o fideísmo<sup>10</sup>, a antroposofia<sup>11</sup> e, ao que parece, muitos postulados que hoje chamamos de “Nova Era”.

A Igreja, dogmaticamente, não afirma a radical separação do corpo e da alma. Se o neoplatonismo entrou na espiritualidade moderna, gerando uma certa rigidez na postura litúrgica do orante, não podemos afirmar que a Igreja fez disto um dogma. Para a Igreja alma e corpo, embora duas realidades completamente diferentes e subsistentes em si mesmas, estão tão intimamente ligadas que só Deus pode separar, como diz o autor da carta aos hebreus: *A Palavra de Deus é viva e eficaz e mais penetrante do que qualquer espada de dois gumes; penetra até dividir a alma e o espírito, juntas e medulas. Ela julga as disposições e intenções do coração* (Hb 4, 12). Podemos resumir o pensamento da Igreja na fórmula *anima ut forma corporis*, aprovada pelo Concílio de Viena<sup>12</sup> em 6 de maio de 1312. Este conceito, que vê a alma como a forma do corpo ou como princípio que dá forma e torna o corpo capaz de agir, está fundada no conceito filosófico aristotélico-tomista tradicionalmente aceito pela Igreja. A grande vantagem deste conceito é justamente não permitir que, por um lado, a alma e o corpo sejam fundidos numa só realidade e, por outro, separados, como se um pudesse ser tratado independentemente ou em oposição ao outro.

O dualismo metodológico moderno, ao tentar superar o dualismo grego, desembocou no “especificismo” moderno, que pode ter suas vantagens, mas peca enquanto perde a noção do conjunto do ser humano. A redescoberta da sabedoria dos terapeutas do deserto vem nos mostrar que o homem não pode

ser tratado só como corpo e ou só como alma separadamente, mas como duas dimensões subsistentes que, integradas, formam o homem. Entre os Terapeutas de Alexandria existe uma visão de homem como o “resumo da criação”. Para eles, o ser humano era representado pelo *Menorah* de sete braços, “porque o ser humano é aquele que resume o mundo animal, o mundo vegetal e o mundo material”<sup>13</sup>.

Para ser epifania da pessoa, o corpo não pode ser simplesmente algo que se tem, mas uma maneira fundamental do existir humano. Por isso, só é possível uma apropriação sadia do corpo, onde existem um destino e uma esperança coletivos<sup>14</sup>. E na medida em que nossos corpos são imagens de Deus, eles têm o poder de representar a iconografia divina.

Antes de falar na relação entre Corpo e Liturgia, temos que falar da fé como intermediária. Henri Bourgeois escreveu um artigo intitulado justamente: *A fé nasce no corpo*<sup>15</sup>. Ele diz que, como toda a experiência humana, a fé nasce no coração (segundo a linguagem bíblica) mas constitui-se dentro do corpo. Se a fé nasce no corpo, isto significa que ela se constitui a partir das energias fundamentais, traçando um caminho composto daquilo que ele é e daquilo que ele recebe<sup>16</sup>.

Liturgicamente, é muito importante a Teologia do corpo com seu fundamento na Teologia da Revelação e na Teologia do Culto. Inspirados pelo Vaticano II (SC 7), constatamos que a Liturgia tem cinco dimensões fundamentais, as quais podemos perceber na frase seguinte:

- O exercício do Sacerdócio de Jesus Cristo (dimensão sacerdotal)
- é realizado pela Igreja (dimensão eclesial)
- através de sinais sensíveis (dimensão simbólica)
- para a glorificação de Deus (dimensão doxológica)
- e a santificação do homem (dimensão santificante).

Todas estas dimensões do culto litúrgico supõem a corporeidade. Ater-nos-emos, principalmente, nas três primeiras. Como sacerdote e orante do Pai, Jesus veio nos ensinar a sermos, também, verdadeiros orantes. Para isso Ele

<sup>9</sup> Sistema filosófico que tenta explicar todo o universo a partir de um princípio único

<sup>10</sup> Doutrina filosófica segundo a qual alguns problemas só se explicam pela fé, sem recurso à razão.

<sup>11</sup> Doutrina teosófica, difundida por Rodolfo Steinar, segundo a qual a terra e o homens são manifestações divinas em contínua evolução e reencarnação.

<sup>12</sup> DZ 902; H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum. Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*, P. HÜNERMANN, Bologna: EBB, 1996.

<sup>13</sup> Jean-Yves LELOUP e Leonardo BOFF, *Terapeutas do Deserto. De Filon de Alexandria e Francisco de Assis a Graf Dürckeim*. Petrópolis: Vozes, 1998, 59.

<sup>14</sup> Cf. José Roque JUNGES, *Op. Cit.*, 578.

<sup>15</sup> Henri BOURGEOIS, *La Foi naît dans le Corps*, in: *La Maison-Dieu* 146 (1981), 39-67

<sup>16</sup> *Ibidem*, 41.

assumiu um corpo através da Encarnação. O problema é que apesar da Encarnação, o Cristianismo, muitas vezes, cultivou certa suspeita em relação ao corpo e à sensibilidade<sup>17</sup>. Não podemos nos esquecer que Jesus, embora tivesse a plenitude do Espírito (Lc 4,18), precisou da corporeidade humana para realizar sua missão sacerdotal. É como diz Vanucchi:

“Se o Filho de Deus assumiu corpo igual ao nosso para que dele recebêssemos a Graça Divina, não podemos pretender unir-nos ao Pai somente por pensamento, enclausurados na solidão pseudomística do próprio mundo interior. Se Jesus é o louvor do Pai, precisamente porque se encarnou para cumprir a vontade dele, como nos uniremos nós com Deus, fechados num espiritualismo desencarnado e irreal, sem nenhum gesto corporal, sem nenhuma oração comunitária, sem nenhuma comunhão de vozes?”<sup>18</sup>

A segunda dimensão da Liturgia é a eclesial. A Liturgia que dá continuidade àquela que Cristo encarnado realizou com sua vida e com seu culto, precisa de um “corpo” para poder cumprir sua missão e adquirir sua verdadeira expressão. Portanto, o Corpo de Cristo é a Igreja, que não só tem o direito e o dever de regular a Liturgia mas, também, de ser expressão visível da presença de Cristo na comunhão de todos os batizados. A teologia paulina de Igreja – Corpo de Cristo<sup>19</sup> – foi assumida como a eclesiologia do Vaticano II, quando diz que a Igreja é a comunidade organicamente estruturada para incorporar o sacerdócio comum dos fiéis<sup>20</sup>, tema extraído de contexto bíblico<sup>21</sup>. Por isso, conforme Congar, a lei da celebração litúrgica é corporativa no sentido mais forte do termo<sup>22</sup>. A própria denominação de Igreja, como *assembléia* reunida para a Liturgia, salienta o valor da corporeidade expressa nas palavras de Jesus: *onde dois ou três estiverem reunidos em meu nome, eu estarei no meio deles* (Mt 18, 20). A Igreja expressava de tal forma a síntese daqueles que haviam sido batizados no Senhor Jesus, que a ausência corpórea

<sup>17</sup> Cf. Luis-Marie CHAUVET, *La Théologie Sacramentaire est-elle an-esthétique?*, *La Maison-Dieu* 188 (1991), 19.

<sup>18</sup> A. VANUCCHI, *Liturgia e libertação*, São Paulo: 1980, 39-40.

<sup>19</sup> Rm 1, 4-6; 1Cor 12, 3-13.27; 1Cor. 1º, 16-17.

<sup>20</sup> Cf. LG 11.

<sup>21</sup> Ex 19,6; 1Pd 2,9; Ap 1,6; 5, 10; 20, 6.

<sup>22</sup> Yves M. J. CONGAR, *L'Église ou Communauté chrétienne, Sujet Intégral de l'action Liturgique*, 243.

destes membros à reunião litúrgica era motivo de condenação explícita: *Não deixeis as nossas assembléias como alguns costumam fazer. Procuremos, antes, animar-nos sempre mais, à medida que vedes o Dia se aproximar* (Hb 10, 25). Portanto, não bastava apenas uma comunhão de espíritos para que a Liturgia fosse realizada mas, também, uma comunhão bem expressa na presença corpórea dos membros da Igreja reunidos num mesmo local, numa mesma hora. Era somente esta reunião corpórea que dava à Igreja o seu ser, de tal forma que, como diz Martimort, a assembléia litúrgica tem o caráter epifânico, a medida que manifesta a Igreja. Este é um dos princípios fundamentais da visibilidade da Igreja<sup>23</sup>. É isto que dá à assembléia litúrgica o seu primado absoluto no contexto da Liturgia.

A carta de Plínio, o Jovem, ao imperador Trajano retrata muito bem o sentido da reunião e do alimento que os cristãos recebiam naquela ocasião. E diga-se de passagem, a Eucaristia estava vinculada ao compromisso ético de se respeitar a dignidade e a corporeidade de quem quer que fosse:

“Em determinados dias, costumavam comer antes da alvorada e rezar hinos a Cristo, como a um deus; obrigavam-se por juramento não a algum crime, mas à abstenção de roubos, rapinas, adultérios, perjúrios e sonegação de impostos reclamados pelos donos. Concluindo este rito, costumavam distribuir e comer seu alimento”<sup>24</sup>.

A terceira dimensão da Liturgia é a simbólica. O Vaticano II fala de sinais sensíveis, os sacramentos. A reflexão sobre os símbolos tem, hoje, dado alguns passos importantes. Tanto sacramento como símbolo vêm carregados de uma realidade corpórea essencial. Quando o Vaticano diz que a Liturgia se realiza através de sinais sensíveis, está dizendo que existe uma materialidade fundamental através da qual a Liturgia se realiza. Esta materialidade tem que ser percebida através dos cinco sentidos do corpo humano. Como Alberto, o Grande, e São Boaventura, Santo Tomás de Aquino reserva um bom lugar para a sensibilidade corpórea em sua antropologia. Basta lembrar seu célebre adágio: *nihil est in intellectu quod non fuerit prius in sensu*<sup>25</sup>, ou seja, nada existe na inteligência que não esteja antes nos sentidos. Portanto, a teologia sacramentária reconhece que na tradição litúrgica sempre foi oferecido à Liturgia uma multidão de sensações ligadas à corporeidade, sobre as quais a

<sup>23</sup> Cf. MARTIMORT, *L'assemblée Liturgique, Mystère du Christ*, in: *LMD* 40 (1954) 9.

<sup>24</sup> PLÍNIO, *Epp. X (ad Trajanem)*, XCVI, citado por H. BETTENSEN, *Documentos da Igreja Cristã*, São Paulo: Aste/Simpósio, 1998, 29-20.

<sup>25</sup> Citado por Luis-Marie CHAUVET, *La Théologie Sacramentaire est-elle an-esthétique?*, *La Maison-Dieu* 188 (1991), 10.

Liturgia sempre se apoiou, como por exemplo: aos ouvidos (a voz, o canto, etc.); à vista (as cores, a decoração plástica), ao olfato (o perfume das flores, do incenso), ao gosto (o pão, o vinho), ao tato (o sinal da Cruz, o abraço da Paz, etc.)<sup>26</sup>. Em outras palavras, a Liturgia se realiza em Espírito e Verdade, porque nos enche da dimensão trinitária. O Espírito Santo dá condições para que nosso ser, com a sua corporeidade, possa ser iluminado, colocando em prática o sacerdócio comum de todos os fiéis.

O símbolo é algo profundamente encarnado na realidade corpórea do mundo. Chauvet faz uma diferença entre sinal e símbolo. Sabemos que sinal é alguma coisa (significante) que produz um significado. O semáforo (sinal) significa que nas encruzilhadas o transeunte deve parar, ficar atento ou prosseguir seu destino (significados). O símbolo, por sua vez, é um sinal que nos remete a outro. Basta ver a relação entre pão e Eucaristia, vinho e Cálice do Senhor, água e Batismo. Portanto, toda a relação que o pão tem conosco enquanto corpo, a Eucaristia tem enquanto espírito. Assim é com o Vinho e com o Sangue do Senhor, com água e com o Batismo. Para melhor ilustrar a diferença entre sinal e símbolo, vale a pena recorrer ao esquema elaborado por Chauvet<sup>27</sup>:

Sinal	Símbolo
1. Põe em relação um significante e um significado	1. Põe em relação dois significantes
2. Remete-nos a uma realidade que está fora de si mesmo	2. Introduce-nos numa realidade que está dentro de si mesmo
3. Comunica um conhecimento	3. Sela um pacto de reconhecimento
4. Mostra que existe uma diferença, uma negatividade entre o homem e a realidade	4. Partindo de uma negatividade natural, realiza um trabalho que é próprio da linguagem, supera a negatividade e permite a comunicação
5. Mantém uma relação externa com a ordem do significante. É um meio para chegar a um significado que está fora de si	5. Mantém uma relação de ordem interna entre significantes. Seu fim está dentro de si mesmo. É autotélico.
6. É um enunciado como um produto que representa um modelo.	6. É um ato de enunciação e comunicação. Existe enquanto é dito, como acontecimento
7. Tem uma função significativa	7. Tem uma função expressiva
8. É equivalente	8. É ambivalente

<sup>26</sup> Idem, *Du Symbolique au Symbole. Essai sur les Sacrements*, Paris: Les Éditions du Cerf, 1979, 34-35.

<sup>27</sup> *Ibidem*, 45.60.

Aqui gostaria de ressaltar o valor simbólico do gesto litúrgico. Como diz Vergote: qualquer gesto que não seja manipulação de instrumentos pode ser chamado de simbólico<sup>28</sup>, pois o "gesto litúrgico é o conjunto que une o homem, o mundo e Deus"<sup>29</sup>. Vimos o quanto a linguagem é ligada ao corpo. Em relação à linguagem o gesto possui um valor de complementaridade. Por causa da sua natureza corporal, o gesto está intimamente ligado à ação. Neste sentido, o gesto não exprime a fé, mas é a própria fé em ato<sup>30</sup>. Daí a importância de uma antropologia correta a respeito do gesto litúrgico. Vergote se exprime assim a este respeito:

"Uma antropologia defeituosa do gesto e da palavra esvazia a teologia da significação, tanto sobrenatural quanto humana. Os gestos litúrgicos são, pois, a relação com Deus, efetuada concretamente. Constituem um sistema simbólico: um conjunto que exprime e efetua o sentido de uma vida com Deus, assumida como primeira pessoa. A caminhada para o altar, a oferenda, o batismo são ações simbólicas porque esses gestos levam e realizam os significados que deixam ver. Como qualquer verdadeiro símbolo, eles não remetem a outra coisa, mas realizam, por si mesmos, um pacto com o outro reconhecido como ele mesmo"<sup>31</sup>.

Os gestos são simbólicos porque o corpo tem o poder de condensar toda a realidade do homem; em outras palavras, o corpo é simbolizante. Portanto, o aspecto simbólico da Liturgia nos remete de cheio na realidade e na corporeidade da vida, fazendo da própria corporeidade um ato de comunicação.

Um outro elemento da corporeidade na Liturgia é a ritualidade já que, fora do rito, a linguagem simbólica permanece vazia. Ainda recorreremos a Vergote para explicitar melhor esta relação corpo, gestualidade e rito:

"Pela sua própria estrutura, o corpo é, ao mesmo tempo, a natureza em nós, a interioridade vivida, a intenção subjetiva, aberta para o mundo e para o outro. Natural e cultural, subjetivo e intelectual, interior e lugar de trocas, o corpo constitui nosso ser concreto. A fé, que não assume os atos intencionais dele e a ressonância afetiva, permanece uma fé estranha à existência. Mas, sendo o corpo

<sup>28</sup> Antoine VERGOTE, Gestos e Ações Simbólicas em Liturgia, in: *Concilium* 62 (1971)/ 2, 168.

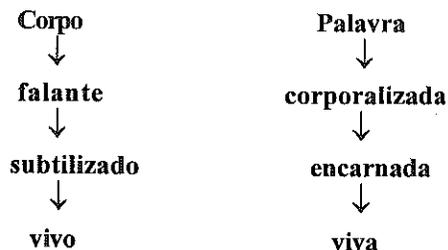
<sup>29</sup> *Ibidem*, 168.

<sup>30</sup> *Ibidem*, 170.

<sup>31</sup> *Ibidem*, 171.

o lugar da simbolização, é preciso que o rito assuma tal como ele se simboliza, efetivamente, isto é, nas formas expressivas de sua própria cultura. União da natureza do homem e da cultura, o corpo é o lugar dos mistérios sagrados. Com efeito, segundo os dois aspectos que o constituem, o corpo refere o homem ao além simbólico. Natureza no homem, ele é dimensão da profundidade, onde encontramos a fonte da existência<sup>32</sup>.

A dissociação entre Liturgia e corporeidade é conseqüência da dissociação entre corpo e palavra. Entendamos aqui uma ação litúrgica, onde a palavra predominou e o corpo teve que se manter dentro de controles rígidos. Clerget<sup>33</sup> afirma que corpo e palavra não se excluem, pois são indissociáveis. Um não pode ser pensado sem outro. Por outro lado, a voz que sempre foi valorizada na Liturgia, nada mais é do que a articulação do corpo e da palavra. Portanto, a voz tem seu fundamento corpóreo. O corpo não está de um lado e a palavra do outro. Essa divisão entre corpo e palavra supõe que o conceito de corpo é muito reduutivo, como se ele fosse apenas uma máquina com seus aparelhos complicados. Falta a identidade fundamental do nosso corpo como sendo nós mesmos. Clerget diz: "Como conceber um corpo que seja meu sem ser eu mesmo, sem ser confiscado pelo meu eu?"<sup>34</sup> Falta, pois, um acordo entre o corpo e o discurso. Neste sentido, a Liturgia ficou delimitada ao campo de um discurso em desacordo com o corpo. É o discurso que liga o corpo às palavras e cria também a distinção. Lacan afirma que "a palavra com efeito é um dom da linguagem, e a linguagem não é imaterial. Ela é um corpo sutil, mas é corpo, as palavras são tomadas em todas as imagens corporais que captam o sujeito"<sup>35</sup>. Desta forma, podemos dizer com Clerget que não existe corpo sem palavra e palavra sem corpo, segundo o seguinte esquema:



<sup>32</sup> *Ibidem*, 173.

<sup>33</sup> Cf. Joël CLERGETI, *Le Corps et la Parole: la Voix*, in: *Lumière et Vie* 166 (1984), 53.

<sup>34</sup> Joël CLERGET, *Op. Cit.*, 55.

<sup>35</sup> J. LACAN, *Ecrits*, Paris: Éditions du Seuil, 1961, 415.

É tão importante notar o aspecto falante do corpo e a corporeidade da palavra que Cleget afirma que "não é o sexo que faz a relação entre um homem e uma mulher, ou entre dois seres, mas sim a palavra"<sup>36</sup>. A integração de corpo e palavra produz mais amplamente a corporeidade. Chauvet<sup>37</sup> fala em quatro dimensões da corporeidade:

- a) corpo de tradição
- b) corpo de cultura
- c) corpo cósmico
- d) corpo individual

Para a dinâmica corporal apresentada acima, o espaço é fundamental. Merleau-Ponty define o espaço como "o meio pelo qual a posição das coisas se torna possível"<sup>38</sup>. Desnecessário é insistir o quanto o espaço é importante para a Liturgia. Basta considerar a perspectiva do altar, como ponto convergente dos olhares da assembleia, a estante da Palavra, de onde se proclama a mensagem da Ressurreição, a cadeira do presidente, a própria disposição das naves da igreja, etc<sup>39</sup>.

Então, podemos dizer que a distância entre a Liturgia e a corporeidade nasceu da dicotomia entre corpo e palavra. O corpo define o aqui e o agora da presença de cada um de nós<sup>40</sup>. Para se buscar a comunhão verdadeira entre Liturgia e corporeidade, é necessário que cada um possa encontrar a verdadeira identidade consigo mesmo e com o seu corpo. Diz Chirpaz: "O corpo é a pessoa e a pessoa é o corpo: a identidade desejada é assim atingida numa perfeita equivalência entre a pessoa e o corpo"<sup>41</sup>.

Esta identidade pessoal com o próprio corpo é um intercâmbio que J. Gil e Levi-Strauss chamam de corpo comunitário<sup>42</sup>. Para Levi-Strauss, em cada comunidade primitiva, a ligação que une todos os membros é fundada sobre

<sup>36</sup> Joël CLERGET, *Op. Cit.*, 64.

<sup>37</sup> Cf. Luis-Marie CHAUVET, *La Théologie Sacramentaire est-elle an-esthétique?* in: *La Maison-Dieu* 188 (1991), 30.

<sup>38</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception*, 281.

<sup>39</sup> Cf. Jean-Yves HAMELINE, *Le Culte Chrétien dans son Espace de Sensibilité*, in: *La Maison-Dieu* 187 (1991), 24-25.

<sup>40</sup> Cf. François CHIRPAZ, *Ambigüité du Corps et Identité Personelle*, in: *Lumière et Vie* 166 (1984), 45.

<sup>41</sup> *Ibidem*, 49.

<sup>42</sup> J. GIL, *Metamorfoses do Corpo*, (Biblioteca de Filosofia 4), Lisboa; LEVI-STRAUSS, *Introduction à l'oeuvre de M. Mauss*, in: *M. Mauss Sociologie et Anthropologie*, Paris: PUF, 1960.

um corpo comunitário, de tal forma que todos os outros fatores de coesão, as diferenças e as proximidades são fundados sobre este primeiro corpo<sup>43</sup>. J. Gil, em torno desta idéia de Levi-Strauss, tenta incluir toda a gestualidade, danças e rituais, a própria voz humana; manifestações deste corpo comunitário. Como já vimos anteriormente, a teologia da Igreja *Corpo de Cristo*, não pode realizar sua verdadeira Liturgia sem buscar sua expressividade em torno deste corpo comunitário que é a Igreja. As nossas celebrações litúrgicas com toda a sua gestualidade e expressões corporais estão, de certa forma, fundadas neste corpo comunitário que é a própria Igreja.

Para deixar bem claro a relação entre Liturgia e o corpo, gostaria de citar, ainda, a definição que Chauvet apresenta da corporeidade:

“Por *corporeidade* entendemos o sujeito humano em sua integridade... *Corporeidade* também designa o sujeito humano como corpo significativo ou como corpo de palavra: corpo falante porque sempre já falado desde o ventre materno. Aliás, o mais “espiritual” não advém a não ser na mediação do mais “corporal”. Ora será que a Liturgia não é exatamente a “epifania” deste corpo do sujeito crente na sua relação simultaneamente mais pessoal e mais institucional, social e cósmica com o Deus vivo?”<sup>44</sup>.

Nesta perspectiva, o corpo é visto como epifania da pessoa, metáfora da sociedade e ícone de Deus, usando a expressão de Junges<sup>45</sup>. Ao adotar posturas corporais clássicas para colocar em ato a Fé no Cristo, morto e ressuscitado, a Igreja nos deu, já nas suas origens, uma lição do que é a corporeidade na Liturgia.

Na tradição litúrgica, segundo Leloup<sup>46</sup>, existem três posturas clássicas, sendo duas tradicionais e uma mais recente. A postura de meditação e de prece era a postura de pé, com as mãos abertas e as palmas voltadas para o céu, conforme podemos constatar em representações nas catacumbas. Isto para nos lembrar que o Cristo lavou nossos pés, recolocou-nos de pé e que devemos nos manter nesta atitude de ressurreição.

<sup>43</sup> LEVI-STRAUSS, Introduction à l'oeuvre de M. Mauss, in: *M. Maus Sociologie et Anthropologie*, Paris: PUF, 1960, 46

<sup>44</sup> Luis-Marie CHAUVET, A Liturgia e o Corpo, in: *Concilium* 259 (1995/3), 7

<sup>45</sup> JUNGES, *Op. Cit.*, 568-580

<sup>46</sup> Cf. Jean-Yves LELOUP, *Op. Cit.*, 59-61

Uma segunda posição importante, na tradição cristã é a posição sentada em um assento baixinho, sobre os calcanhares. Esta é a postura de meditação, quando precisamos permanecer imóveis por muito tempo, com a coluna vertebral ereta e o peito livre e desimpedido. Estas são as duas posturas tradicionais.

Mais tarde, no início do século XII, apareceu a posição genuflexiva, ou seja, os dois joelhos sobre a terra. Era uma postura adotada somente por quem tinha cometido uma má ação contra outra pessoa, contra si mesmo ou contra algo que orientava a sua vida. Este gesto não era de submissão, mas de retomada de consciência de quem, através dele dizia: Eu retorno à terra, eu não me mantive bem de pé. Assim, tenho que me tornar novamente uma criança e crescer outra vez.

Sabemos que esta terceira postura pode ser utilizada em sentido de submissão, de dominação. E muitos que se servem do gesto, servem-se de Deus, para submeter os homens e dominá-los. Mas o sentido original desta postura tinha um tom penitencial e simbolizava o resgate da nossa dignidade de filhos, de seres abençoados. É preciso que dobremos os joelhos para depois mantermos de pé, mais firme e decididamente.

Ficam abertos o estudo e a busca de fazer das nossas Liturgias verdadeira manifestação da corporeidade, entendida como o “sujeito humano na sua integralidade”. Respeitando o princípio do cristocentrismo litúrgico, a corporeidade, ao colocar em ato a nossa fé através do louvor, da penitência, da reverência, e todas as outras manifestações de que é composta a Liturgia, só poderá expressar a comunicação entre o humano e divino, através do nosso símbolo maior: o corpo.

#### BIBLIOGRAFIA

- BAGUET, Robert, La formation et expression Liturgique, in: *La Maison Dieu* 78 (1964), 137-144.
- BELO, Fernando, “Ceci est mon Corps: Mais que peuvent nos Corps?”, in: *Lumière et Vie* 166 (1984), 67-83.
- BOURGEOIS, Henri, La Foi naît dans le Corps, in: *La Maison-Dieu* 146 (1981), 39-67.
- BUCKLAND, Stephen, Rito, Corpo e Memória Cultural, in: *Concilium* 259 (1995/3), 74-83.

- BUIST, Ione, Liturgia, Corpo, Comunicação, in: *Revista Liturgica*, 51 (1982), 14-19.
- CHAUVET, Luis-Marie, La Théologie Sacramentaire est-elle an-esthétique, in: *La Maison-Dieu* 188 (1991), 7-39.
- CHAUVET, Luis-Marie, A Liturgia e o Corpo, in: *Concilium* 259 (1995/3), 5-9.
- CHAUVET, Luis-Marie, A Liturgia no seu Espaço simbólico, in: *Concilium* 259 (1995/3), 45-58.
- CHIRPAZ, François, Ambigüité du Corps et Identité Personelle, in: *Lumière et Vie* 166 (1984), 48-52.
- CLAUDE, Tresmontant, Le Corps et La Liturgie, in: *La Maison-Dieu* 78 (1964), 45-51.
- CLERGET, Joël, Le Corps et la Parole: la Voix, in: *Lumière et Vie* 166 (1984), 53-65.
- GUARDINI, Romano, *O Espírito da Liturgia*, Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1949.
- GUARDINI, Romano, *Fomazione Liturgica. Saggi*, Milano: Edizioni O.R., 1988.
- KÜHN, Rolf, Le Corps Retrouvé. Une Phénoménologie Subjective Radicale Appliquée à l'Investigation sur la Corporeité, in: *Rev. Sc. Ph. Th.*, 72 (1988), 557-568.
- HAMELINE, Jean-Yves, Le Culte Chrétien dans son Espace de Sensibilité, in: *La Maison-Dieu* 187 (1991), 7-45.
- JUNGES, José Roque, Corpo como epifania da Pessoa, metáfora da sociedade e ícone de Deus, in: *Convergência* 297 (1996), 568-580.
- LACAN, J., *Ecrits*, Paris: Éditions du Seuil, 1961.
- LELOUP, Jean-Yves, *O Corpo e seus Símbolos. Uma Antropologia essencial*, Petrópolis: Vozes, 1988.
- LELOUP, Jean-Yves, BOFF, Leonardo, *Terapeutas do Deserto. De Filon de Alexandria e Francisco de Assis a Graf Dürckeim*, Petrópolis: Vozes, 1998.
- LEVI-STRAUSS, Introduction à l'oeuvre de M. Mauss, in: *M. Maus Sociologie et Anthropologie*, Paris: P.U.F., 1960.
- VERGOTE, Antoine, Gestos e Ações Simbólicas em Liturgia, in: *Concilium* 62 (1971)/2.

Pe. Valeriano dos Santos Costa é Doutor em Liturgia pelo Ateneo Santo Anselmo, Roma, e professor na Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção.

## O CONCÍLIO VATICANO I (1869-1870): UMA FISIONOMIA DA ASSEMBLÉIA

Pe. Dr. Ney de Souza

O Concílio Vaticano I teve o seu início em 8 de dezembro de 1869, na Basílica São Pedro, sob a presidência de Pio IX. A Assembléia Conciliar propunha-se, além da condenação dos erros modernos, a definição da doutrina católica sobre a Igreja. O que se realizou, nas três sessões, foi a discussão e aprovação só da *Constitutio dogmatica de fide catholica* e a *Constitutio dogmatica prima de Ecclesia Christi*, sobre a infalibilidade e o primado do bispo de Roma. As discussões e a aprovação desta última constituição foi realizada sob vários contrastes, que desembocaram, de maneira especial na Alemanha, na separação de grupos chamados "Velhos Católicos".

O estouro da guerra franco-prussiana causou a suspensão do Concílio, que nunca mais foi retomado mas, oficialmente, não foi fechado.

O número de participantes foi relevante, e pela primeira vez na história, acontecia a participação de bispos não europeus. O objetivo desta pesquisa será o de traçar um perfil sobre a fisionomia da Assembléia. Diversas foram as edições dos textos conciliares, destacando-se sobremaneira o VII volume da *Collectio Lacensis* (1892) e os volumes 49-53 do *Mansi* (1923-1927).

### 1. O QUE É UM CONCÍLIO?

A palavra Concílio<sup>1</sup> tem sua origem na língua latina e significa *assembléia reunida por convocação*. O Concílio é uma instituição tradicional na história da Igreja; é ecumênico, universal. Nasceu da iniciativa do Império. O imperador Constantino quis reunir em Nicéia todos os bispos para restabelecer a paz perturbada pela

<sup>1</sup> Para um aprofundamento do tema, consultar: G. ALBERIGO, *Storia dei concili ecumenici*, Bologna: 1991; H. JEDIN, *Breve storia dei Concili*, Brescia: 1996; M. T. GREGORIO DE TEJADA, *Vocabulario básico de la Historia de la Iglesia*, Barcelona: 1993; P. CHRISTOPHE, *L'Église dans l'Histoire des hommes*, I, Paris: 1982; ID., *Pequeno dicionário da História da Igreja*, Apelação (Sacavém) 1997; P. LEVILLAIN (org.), *Dizionario Storico del Papato*, Milano: 1996; P. TH. CAMELOT et alii, *Les Conciles ecuméniques*, 2 vols., Paris: 1988.