

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM CIÊNCIAS DA
RELIGIÃO

EUCARISTIA E PODER SACERDOTAL

SOLANGE PEREIRA BARROS

GOIÂNIA
2007

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM CIÊNCIAS DA
RELIGIÃO

EUCARISTIA E PODER SACERDOTAL

SOLANGE PEREIRA BARROS

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, da Universidade Católica de Goiás, como requisito para a obtenção do grau de mestre.

Orientador: Prof. Dr. Luigi Schiavo

GOIÂNIA

2007


B277e Barros, Solange Pereira.
Eucaristia e poder sacerdotal / Solange Pereira Barros. –
2007.
155 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Católica de Goiás,
Mestrado em Ciências da Religião, 2007.
“Orientador: Prof. Dr. Luigi Schiavo”.

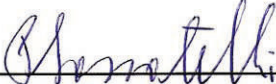
1. Eucaristia. 2. Poder sacerdotal. 3. Religião – poder –
legitimação. I.Título.

CDU: 265.3:261(043)

DISSERTAÇÃO DO MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA
EM 17 DE DEZEMBRO DE 2007
E APROVADA COM A NOTA 9,0 (NOVE INTEIROS)
PELA BANCA EXAMINADORA

1) Dr. Luigi Schiavo / UCG (Presidente)  _____

2) Dra. Irene Dias de Oliveira / UCG (Membro)  _____

3) Dr. Pietro Sassatelli / UFG (Membro)  _____

Dedico este trabalho a duas pessoas em especial: Ir. Zely, amiga e irmã de comunidade, pelo incentivo e apoio; primeira responsável por esta conquista.

Pe. Sean Deegan, amigo solidário, que me transmitiu segurança e tranqüilidade, custeando o meu curso.

Agradeço a Deus Pai/Mãe, ternura e
bondade, pelos dons que me
concedeu.

Aos meus pais: Verônica Pereira
Barros (*in memoriam*) e Miguel
Pereira Barros pelo exemplo de garra
e perseverança.

Aos meus irmãos/as sempre
presentes.

À minha Congregação, que me
incentiva a crescer no conhecimento,
confia e apóia e se alegra com as
minhas vitórias.

À Universidade Católica de Goiás,
responsável pela minha formação
acadêmica.

Ao corpo docente do Mestrado em
Ciências da Religião, pelo respeito e
seriedade com que me trataram.

Aos colegas que somaram força e
me acolheram nas horas difíceis.

A tantas amigas e amigos que
participaram desta minha conquista.

Agradecimento especial, ao meu
Orientador Prof. Dr. Luigi Schiavo,
pela confiança, incentivo e desafios
propostos... e seriedade com que
tratou todo este meu trabalho.

Sei que meu trabalho é uma gota no oceano, mas, sem ele, o oceano seria menor.

(Madre Teresa de Calcutá).

RESUMO

BARROS, Solange Pereira. *Eucaristia e Poder Sacerdotal*. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Goiás, 2007.

A nossa pesquisa busca compreender a relação que foi estabelecida no decorrer da história entre a Eucaristia e o Poder Sacerdotal, afirmada e legitimada pelas experiências religiosas e conservada até hoje. Nosso interesse é demonstrar a mútua dependência que foi criada entre os dois conceitos. Partindo então, do nosso objeto de estudo, o poder religioso e sua legitimação sagrada, abordamos primeiramente a Eucaristia a partir da sua simbologia originária e o processo de transformação que foi ocorrendo na maneira de se compreender e se relacionar com este símbolo sagrado; em segundo lugar, a religião e o poder sagrado, centro de toda construção teórica, sua institucionalização e evolução; e por fim, retomamos a Eucaristia como centro do poder partilhado e descentralizado.

Palavras-chave: Eucaristia, poder sacerdotal, legitimação, poder partilhado, sacerdócio

ABSTRACT

BARROS, Solange Pereira. *Eucharist and priestly power*. Dissertation (Post-Graduation Program in the Religion Sciences) – Catholic University of Goiás, 2007.

Our research seeks to understand the relationship established throughout history between Eucharistic ritual and priestly power, supported and legitimated by religious experiences and preserved until today. We intend to demonstrate a mutual dependency created between both concepts. Therefore, beginning from our object of research, religious power and its sacred authenticity we look first at Eucharist, beginning from its origin and symbolism as well as the process of transformation on the ways people comprehend and relate to this sacred symbol; secondly we look into religion and sacred power, the center of all theoretical construction, its institutionalization and evolution; finally we return to the Eucharist as the center of decentralized and shared power.

Key words: Eucharist, priestly power, authentication, shared power, priesthood

SUMÁRIO

RESUMO	06
ABSTRACT	07
INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO I: A CONSTRUÇÃO DE UM SÍMBOLO SAGRADO: A EUCARISTIA	
1.1 A EUCARISTIA: ORIGEM E DESENVOLVIMENTO.....	21
1.1.1 A ceia de Jesus.....	21
a) Comensalidade romana.....	23
b) Jesus.....	24
1.1.2 As origens cristãs.....	26
a) Paulo.....	26
b) Marcos.....	27
c) Didaqué 9 -10.....	28
1.1.3 Os diferentes nomes.....	28
1.1.4 Presença simbólica ou presença real.....	29
1.1.5 As controvérsias do século IX.....	30
1.1.6 O Concílio de Trento.....	31
1.1.7 A visão protestante.....	33
1.1.8 A teologia do ministério.....	35

1. 2	EVOLUÇÃO HISTÓRICA DA EUCARISTIA.....	36
1. 2. 1	Origem do conceito.....	38
1. 2. 2	Diferentes interpretações.....	40
1. 2. 3	Eucaristia como sacramento.....	41
1. 3	O CONTEÚDO SEMÂNTICO DO CONCEITO DE A EUCARISTIA.....	43
1. 3.1	A refeição: um ato simbólico de todos os tempos.....	43
a)	Comer.....	44
b)	Festas sagradas.....	46
c)	Última Ceia.....	47
1. 3. 2	O simbolismo do pão e do vinho.....	48
a)	Vida e morte.....	48
b)	União.....	49
c)	Vinho.....	49
1. 3. 3	A Páscoa.....	51
a)	Os pães ázimos.....	52
b)	O ritual da páscoa judaica.....	53
c)	A Páscoa cristã.....	55
1. 3. 4	Símbolos sagrados.....	55
a)	Gestos que comunicam.....	56
b)	Natureza e característica do símbolo.....	57
c)	Simbolismo eucarístico.....	59
1. 4	SACRALIZAÇÃO DA EUCARISTIA.....	61

CAPÍTULO II: RELIGIÃO E PODER SAGRADO

2.1	RELIGIÃO - ORIGEM E DEFINIÇÃO.....	65
2. 1.1	Caracterização da religião.....	66
a)	Sagrado e Profano.....	66
b)	Religião e rito.....	68
c)	Grupo sacerdotal.....	68
2. 2	OBJETIVOS DA RELIGIÃO.....	69
2. 2.1	Responder à demanda de sentido.....	69
2. 2.2	Persuadir.....	71
2. 2.3	Legitimar comportamentos, valores, normas sociais.....	72
2. 3	INSTITUCIONALIZAÇÃO DA RELIGIÃO.....	74
2. 3.1	Institucionalização.....	74
2. 3.2	Surgimento do clero.....	75
2. 3.3	Novas relações.....	76
2. 4	O PODER RELIGIOSO NA IGREJA CATÓLICA.....	78
2. 4.1	Monopólio do poder.....	78
2. 4.2	O Culto.....	80
2. 4.3	Sagrado e Poder.....	82
2. 4.4	Poder e Saber.....	83
2. 4.5	Centralização do poder.....	85
2. 4.6	Igreja.....	87
2. 5	O PODER SIMBÓLICO SACRALIZADO NA IGREJA CATÓLICA.....	90
2. 5.1	Patriarcado.....	91

2. 5.2	Relação de gênero.....	93
2. 5.3	A mulher na Igreja.....	96
2. 5.4	Capital simbólico.....	99
a)	Machista.....	100
b)	Divino.....	102
c)	Doutrinário.....	104
d)	Simbólico – (mediador de Deus e do sagrado).....	105
e)	Infalível (Vat. I).....	107

CAPÍTULO III: UMA MESA PARA TODOS - EUCARISTIA E PODER PARTILHADO

3.1	DESLOCAMENTO SIMBÓLICO DA EUCARISTIA.....	112
3. 1.1	Centralidade da mesa.....	112
a)	A comensalidade.....	112
b)	A refeição como rito.....	113
c)	A Eucaristia.....	116
d)	Jesus com a multidão.....	118
e)	Comunidade de mesa.....	119
f)	A partilha.....	120
g)	A solidariedade.....	122
h)	A igualdade.....	125
3.1.2	Eucaristia e Profecia social (Mt 25, 31-46).....	127
a)	Jesus se identifica com os pobres.....	127
b)	Exigências da Eucaristia.....	129

3. 2 DESLOCAMENTO SOCIAL DO PODER RELIGIOSO.....	130
3. 2.1 Papéis e funções ao redor da mesa.....	130
a) Uma nova lógica – o Amor-serviço.....	133
3. 3 DESCENTRALIZAÇÃO E DEMOCRATIZAÇÃO DO PODER NA IGREJA.....	135
a) O leigo como sujeito da mudança.....	135
b) Igreja ministerial.....	136
3.4 RESUMO DO CAMINHO PERCORRIDO.....	140
CONCLUSÃO.....	143
REFERÊNCIAS.....	147

INTRODUÇÃO

A presente dissertação integra a exigência acadêmica do Curso do Programa de Mestrado em Ciências da Religião da Universidade Católica de Goiás. Dentro da Estrutura Curricular do Programa, a dissertação concentra-se na área de Religião e Cultura que engloba a linha de pesquisa – Cultura e Sistemas Simbólicos.

Tendo presente a linha a ser trabalhada, traçamos como objetivo geral pesquisar a relação entre a concepção de Eucaristia e Poder Sacerdotal dentro da Instituição Religiosa - Igreja Católica.

Em busca de uma maior clareza do objeto proposto, os objetivos específicos têm a finalidade de oferecer meios para uma compreensão mais aguçada de tal objeto. Para isso nos propomos: analisar a história da Eucaristia na tradição cristã, suas várias concepções e significações; o desenvolvimento histórico da concepção do poder sacerdotal na Igreja Católica e, evidenciar os traços típicos do poder sacerdotal dentro dessa Igreja e como ele se sustenta (machismo, dogmatismo, totalitarismo, etc) a partir de sua legitimação sagrada na Eucaristia.

Considerando que em todo grupo religioso, o poder busca legitimar-se através do recurso ao sagrado. Apontamos então que este processo é muito mais evidente em sociedades religiosas, que na sua estruturação precisam definir o grupo sacerdotal como o que garante a continuidade da religião. Nossa pergunta, portanto, será: Que relação há entre a concepção de Eucaristia, símbolo sagrado e a concepção de poder sacerdotal dentro da Igreja Católica?

Por meio da hipótese com base na pergunta fundamental, buscamos afirmar que há uma relação muito estreita entre a concepção da Eucaristia e o poder

sacerdotal, porque o poder do sacerdote se legitima na possibilidade de ele e somente ele, fazer acontecer à Eucaristia. Problematizando a hipótese, levantamos a seguinte questão: a Eucaristia justifica o surgimento de um grupo social que tem como tarefa principal o governo da Igreja; mas, pode ser também o contrário: o valor sagrado dado à Eucaristia se legitima pela importância que ela tem em relação ao sacerdócio.

A linha de pesquisa norteadora deste trabalho perpassa, no entanto, a compreensão de algumas conceituações dentro do campo simbólico da religião. A pesquisa se apóia em autores como: Bourdieu, Weber, Durkheim, O'Dea, Eliade, Foucault, Riviére, Boff, Crossan, Croatto e outros que no decorrer do texto vão dialogando.

Em nosso referencial teórico, abordamos quatro conceitos que consideramos chave para a compreensão do nosso objeto de pesquisa:

1. A Religião - Situamos a religião dentro de suas diferentes caracterizações e como expressão do sentido da vida para muitas pessoas, buscando perceber o que ela continua a representar e como as pessoas se aproximam ou se distanciam da mesma. E ainda, como a religião se estruturou e criou seu corpo de especialistas do sagrado.

2. O Poder Religioso - Conceito principal do nosso trabalho. Nele descrevemos diferentes formas de exercício do poder e como ele foi sendo assimilado pela hierarquia eclesial. Consideramos como centro do nosso trabalho a relação entre “saber e poder” elaborada por Foucault. O saber e o poder se tornam obstáculos para uns (os leigos) e, segurança e *status* para outros (a hierarquia).

Apontamos também, que o poder e o saber não são propriedades particulares de uma única instituição. O poder se encontra em todos os lugares,

perpassando dos sujeitos às instituições e das instituições aos sujeitos.

3. O sagrado - Damos destaque principalmente à idéia de símbolo como expressão do sagrado, ou melhor, como instrumento que aproxima o *homo religiosus* do divino. Cada sinal, cada gesto pode representar um canal de comunicação e aproximação do ser humano com a divindade e ser reconhecido como um elemento sagrado.

4. A comensalidade - Neste último conceito construímos um itinerário histórico da comensalidade até à elaboração do conceito de Eucaristia. Ficando evidente três idéias:

- a) A comensalidade agrega, reúne, aproxima – tem uma função social;
- b) A comensalidade convida a partilhar alimentos, costumes, experiências de vida, cultura;
- c) A comensalidade é aberta e propõe que todos se sentem ao redor da mesma mesa, no mesmo estado de igualdade – dispensa o sacerdote.

Ao direcionar a compreensão de Eucaristia ao aspecto da presença real (transubstanciação), ligando-a ao sacerdote, toda esta concepção de comensalidade vai se diluir. Se a Eucaristia permanecesse uma comensalidade, seu acento não estaria na transubstanciação, mas na partilha e igualdade. Esse deslocamento simbólico gerou as dificuldades atuais em relação à Eucaristia. É o que buscamos apresentar no decorrer da pesquisa.

A discussão em torno da temática à qual nos propomos, inclusive à do poder sacerdotal, é objeto de relevante investigação e justifica-se em razão dos requisitos expressos por Bourdieu:

[...], a Igreja visa conquistar ou preservar um monopólio mais ou menos total de um capital de graça [...] sacramental (do qual é depositária por delegação e que constitui um objeto de troca com os leigos [...] pelo controle do acesso aos meios de produção, de reprodução e de distribuição dos

bens de salvação (assegurando a manutenção da ordem no interior do corpo de especialistas) [...] (BOURDIEU, 2004, p. 58).

Partindo da abordagem acima referida, percebemos que historicamente, construiu-se uma relação de proximidade entre Eucaristia e o ministério ordenado e vice-versa, ocorrendo uma desvinculação da experiência originária das primeiras comunidades do século I. Na compreensão das primeiras comunidades cristãs, o mais importante não era o ministério, ou o ministro, mas a comunidade. O ministério consistia em servir à comunidade, conforme os escritos do Novo Testamento; exceto as cartas pastorais que são dirigidas à comunidade e não aos ministros. Notamos então, que o centro da Igreja do primeiro século era a comunidade.

As mudanças profundas, na organização do ministério eclesial começaram a partir do princípio do século III. . [...] é a partir de então, que se começa a falar da “ordem” e da ordenação. Parece ter sido Tertuliano o primeiro autor que utilizou estes conceitos (CASTILLO *apud* FLORISTÁN, 1999, p. 550).

Ordem, ordenação se origina do termo “*ordo e ordinatio*”, conceitos chaves da organização do Império. Serviam para designar e nomear os funcionários imperiais, inclusive o Imperador e para caracterizar os diferentes grupos sociais. Nesta diferenciação de grupos, o ministro ordenado na Instituição Religiosa, passa a representar a classe superior, mantendo assim um distanciamento do povo. As residências episcopais recebem até hoje o nome de palácio em decorrência deste momento.

Na primeira metade do séc. III acentua-se também o processo de sacralização dos ministros na Igreja. Passam a ser chamados de sacerdotes, os bispos e os presbíteros, mudando assim a relação destes, com a comunidade. Pesquisadores apontam que o Novo Testamento evita designar como sacerdotes os ministros da comunidade cristã. Sacerdote no NT, é Cristo e todos os membros da comunidade eclesial (Cf. 1Pd 2,9; Ap 1,6; 5,10). Esta aplicação do termo sacerdote

tem relação maior com o Antigo Testamento. “Porém, tal termo se impõe com mais força a partir das religiões pagãs e da famosa definição de Isidoro de Sevilha: O sacerdote é como quem dá o sagrado, assim consagra e santifica” (CASTILLO *apud* FLORISTÁN, 1999, p. 551).

Continuamos ainda citando Castillo:

Se o sagrado é o separado, o posto à parte, o sacerdote se viu separado do resto dos fiéis, como personagem privilegiada e membro de uma classe distinta do resto da comunidade cristã. [...], desta maneira, a consagração fundamental deixou de ser o batismo e, desde então, as pessoas consagradas não foram mais todos os batizados, mas somente os sacerdotes e até certo ponto os religiosos (CASTILLO *apud* FLORISTÁN, 1999, p. 551).

Tem início assim, o processo que leva ao silêncio, à passividade e à marginalização dos leigos na Igreja e à preponderância do ministro ordenado sobre os fiéis.

Entre a Idade Média e a Escolástica:

O povo cristão foi tomando distância da participação ativa nas celebrações, perdendo a compreensão profunda do mistério da Eucaristia, por causa da compreensão nada fácil da língua latina e pela submissão dos líderes aos chefes Germanos. A Eucaristia tornou-se, sobretudo, um “ofício”, um dever dos ministros; o povo acolhia e venerava a Eucaristia na objetividade dos elementos sacramentais, mas a isto não correspondia uma participação ativa na “ação litúrgica” (PADOIN, 1999, p. 142).

Estrada ao fazer referência à queda do Império e à passagem para a sociedade feudal, afirma não ter ocorrido nenhum retrocesso a esta estrutura hierárquica, pelo contrário:

Fortalece o papel dos bispos como hierarcas com dupla dignidade e poder social e eclesiástico. [Tratando-se da reforma gregoriana os leigos vão perder]¹, [...] o controle interno da instituição eclesial, confirma o *status* dos bispos e, em geral de todos os ministros [...]. Indiretamente, a reforma gregoriana constitui como que o marco decisivo para a identificação entre a Igreja (o todo) e a hierarquia (ESTRADA *apud* FLORISTÁN, 1999, p. 332).

A teologia escolástica tem o papel de legitimar esta concepção hierárquica da Igreja, bem como os direitos e privilégios do grupo sacerdotal na sociedade civil,

¹ Grifo nosso

dando forte destaque à imagem do papa como representante hierárquico dentro e fora da Igreja. A escolástica enfatiza ainda, a importância do culto e dos sacramentos destacando, os ministros ordenados como personagens afastados do mundo e do profano por causa da sua consagração a Deus.

No final do século VIII aparecem os sinais claros de uma Igreja definida fundamentalmente pelo clero, afirma Velasco: “A Igreja é constituída principalmente pelos sacerdotes”. (VELASCO *apud* FLORISTÁN, 1999, p. 446). Pela história da Igreja situamos este momento decisivo no século XI com a reforma gregoriana. Neste instante da história há um rompimento da visão de unidade, da chamada comunhão orgânica. Ocorre, no entanto, a diferenciação de grupos dentro da Igreja, a hierarquia e o povo. Constitui-se uma sociedade de desiguais.

“Os três grandes movimentos reformadores ocidentais (carolíngio, gregoriano e tridentino) compreenderão sempre mais o sacerdócio ordenado em função do sacrifício eucarístico” (LACOSTE, 2004, p, 1571).

Em 1215, (séc. XIII) é celebrado o quarto concílio de Latrão e este declara: “só pode celebrar validamente a Eucaristia um sacerdote [...] licitamente ordenado”. A idéia que se esconde por detrás de tal afirmação, pertence à Idade Média, que havia desde então entendido o sacramento da ordem relacionado com o sacrifício eucarístico e que vai ser confirmada pela teologia escolástica. Vejamos ainda o que diz santo Tomás: “o sacramento da ordem se compreende e se interpreta por sua relação com a eucaristia, isto é, como poder para consagrar a eucaristia” (CASTILLO *apud* FLORISTÁN, 1999, p. 553). Parece-nos que com estas indicações vamos tendo a visão de como ao longo do tempo a Eucaristia e o Poder Sacerdotal foram se legitimando, mesmo porque o sacerdote passa a ser visto como o homem designado exclusivamente para o serviço do culto e do altar. Daí é que ocorrem as

celebrações isoladas, solitárias, sem vínculo comunitário e sem necessidade da comunidade.

O conceito de ministério se fortalece plenamente na Idade Média. O sacerdote passa a ser visto como um grupo dotado de dignidade, direitos e poderes especiais. Devido a essa idéia, muda também o entendimento a respeito da Eucaristia; de ceia, banquete, passa a sacrifício; com isso, a repetição do sacrifício de Cristo, exige a figura do sacerdote, pois somente ele está apto a realizar tal rito. Essa mentalidade reforça o sacerdote no seu ministério e dá à hierarquia um grande poder sobre a vida dos fiéis leigos. Portanto, é no período da Idade Média que o poder é conferido ao sacerdote, tornando-o único ministro legítimo e autorizado para fazer acontecer a Eucaristia. Trento centraliza o ministério do sacerdote na celebração dos sacramentos e em particular da Eucaristia.

Acompanhamos melhor toda esta temática, seguindo a abordagem feita nos três capítulos que compõe esta Dissertação.

No capítulo I, abordamos a Eucaristia como um símbolo sagrado, dando ênfase: à Eucaristia, sua origem e desenvolvimento; à evolução histórica da Eucaristia; ao conteúdo semântico do conceito de Eucaristia.

No capítulo II, evidenciamos a religião e o poder sagrado, dando destaque a: religião, origem e definição; objetivos da religião; institucionalização da religião; o poder religioso na Igreja Católica; o poder simbólico sacralizado na Igreja Católica.

No capítulo III, trabalhamos o sentido da mesa para todos, Eucaristia e poder partilhado, descentralizado, a partir do: deslocamento simbólico (centralidade da mesa); Eucaristia e profecia social (Mt, 25, 31- 46); deslocamento social do poder religioso; descentralização e democratização do poder na Igreja; seguido de um breve resumo do caminho percorrido. Os capítulos e seus subtítulos se

complementam por meio dos seus desdobramentos.

A abordagem realizada por meio da pesquisa bibliográfica nos conduz à compreensão do conceito de Eucaristia e a relação de Poder no interior da Igreja Católica e como essa relação vai se afinando e sendo legitimada.

O nosso referencial tem como foco principal o poder sacerdotal que se justifica pela sua relação com a Eucaristia. Servirá de base para nossa argumentação, a sociologia da religião, que propõe analisar as relações estabelecidas entre religião e sociedade; a antropologia, que apresenta diferentes concepções culturais a respeito do alimento e como a religião se apropriou deste valor social no seu campo simbólico; a teologia, que sugere uma reflexão a partir da fé, tornando os elementos pertencentes ao mundo profano em elementos sagrados, sejam eles, os alimentos, os objetos ou as pessoas que são feitas sagradas por meio do rito da consagração.

Outras ciências abordadas servirão sempre de instrumento para localizar o ser humano dentro do mundo em que ele vive e a religião como mediadora do sagrado.

Não utilizamos o trabalho de campo por optar-mos pela pesquisa bibliografia; apoiamo-nos exclusivamente nas obras literárias, artigos, periódicos e outros materiais que deram sustentação e argumentação teórica a nossa dissertação.

CAPÍTULO I

A CONSTRUÇÃO DE UM SÍMBOLO SAGRADO: A EUCARISTIA

1.1 A EUCARISTIA: ORIGEM E DESENVOLVIMENTO

Este capítulo tem como objeto de estudo a Eucaristia, dando destaque ao campo simbólico que envolve esta forma de culto. Mantendo o nosso objetivo, buscaremos compreender historicamente como surgiu o sentido dado à Eucaristia. Primeiramente será necessário nos reportar ao início do cristianismo; acompanhar o processo de assimilação dos primeiros cristãos, depois, da Igreja institucionalizada, para então entendermos o hoje.

1.1.1 A ceia de Jesus

Parece haver um consenso em relação ao ambiente pascal da Última Ceia de Jesus. Conferindo Mt 26,17-19, encontramos o seguinte relato:

No primeiro dia dos ázimos, os discípulos aproximaram-se de Jesus dizendo: “onde queres que preparemos para comer a Páscoa?” Ele respondeu: “ide à cidade, à casa de alguém e dizei-lhe: ‘o Mestre diz: o meu tempo está próximo. Em tua casa irei celebrar a Páscoa com meus discípulos’”. Os discípulos fizeram como Jesus lhes ordenara e prepararam a Páscoa (Mt. 26,17-19).

Para Max Thurian, [...] a Eucaristia foi instituída em um quadro pascal, e os elementos do ritual tradicional forneceram a Jesus os símbolos litúrgicos da santa ceia (THURIAN *apud* NADEAU, 2005, p. 20).

A Eucaristia vista como realização profética da antiga festa israelita, tem uma carga de significado; ela remete o crente de hoje a um passado, pois o próprio Jesus se encarrega de manter vivas as duas alianças. Enquanto Israel celebra sua Páscoa, Jesus institui o que tornará viva a sua Páscoa – a Eucaristia.

O ato da última ceia torna-se uma ação profética porque nele Jesus revela o que acontecerá no dia seguinte. O pão repartido significa seu próprio corpo entregue, o vinho seu sangue derramado; nestes dois gestos Jesus resume toda sua vida e sua entrega. Alargando essa compreensão Dupont assim nos diz:

Quando Jesus toma o cálice e diz: “Isto é o meu sangue da aliança”, significa que, bebendo deste sangue, os apóstolos entram realmente na aliança, de modo tão real quanto os hebreus do deserto se tornaram participantes da aliança mosaica [...]. O vinho eucaristizado não é um sinal vazio, o puro símbolo de uma aliança que deve se realizar mais tarde; ele já possui em si mesmo a eficácia do sangue derramado em sacrifício. O sangue que está no cálice não significa apenas aliança, ele a comunica (DUPONT *apud* NADEAU, 2005, p. 23).

Schürmann, também vai sublinhar a eficácia da ação simbólica de Jesus:

[...] deve-se admitir que a ação simbólica realizada por Jesus, na última ceia, já tinha um caráter eficaz; este caráter vai receber um fundamento novo e um novo grau de realidade, na refeição do Senhor das origens cristãs, quando a presença do *Kyrios*, depois da Páscoa, fará do pão o “pão do Senhor” (1 Cor 11,27) e do cálice de vinho o “cálice do Senhor” (1 Cor 10, 21; 11, 27). Mas a qualidade superior da celebração pós-pascal não é uma razão para ver na ação de Jesus, na ceia, apenas uma ação simbólica eficaz (SCHÜRMANN *apud* NADEAU, 2005, p. 24).

Com base no que acabamos de mencionar notamos que Jesus se apóia em dois elementos fortes e próprios da cultura e das refeições judaicas: o vinho e o pão. Depois de abençoados são sinais de comunhão com seu corpo e sangue. Paulo mais tarde vai recordar à comunidade de Corinto esta relação: pão (corpo), vinho (sangue) de Cristo, dado, doado, ofertado. Novamente citamos Schürmann: “o ponto de partida do ‘ato cultural’ eucarístico não foi a refeição como tal, mas a dupla ação simbólica realizada por Jesus na ceia, no decorrer de sua refeição de despedida;

ação que o acontecimento de Páscoa permite renovar sob uma forma nova” (SCHÜRMAN *apud* NADEAU, 2005, p. 26/27).

Antes mesmo de abordar os estágios nos chama atenção esta reflexão de Theissen. O que nos indica, é que o autor trabalha sob a hipótese de ter havido um:

Desenvolvimento análogo no caso da Eucaristia: as ceias do Jesus histórico eram o antegozo da grande ceia escatológica. “Possivelmente foram reinterpretadas após a morte de Jesus como uma representação de seu morrer”. Duas referências dão sustentação a este fato. “Na *Didaqué* (caps. 9 -10) encontramos o relato de uma ceia sacramental sem referência à morte de Jesus, e em Jo 13 um relato da Última Ceia sem a instituição de uma ceia sacramental relacionada à sua morte”(THEISSEN, 2002, p. 434).

Nesta mesma linha Crossan assim escreve:

Para examinar a Ceia e a Eucaristia [...], é preciso tentar esquecer dois mil anos de teologia eucarística e de iconografia em torno da última ceia. Creio que houve cinco estágios preliminares antes dessa expansão. [...], o bastante para provar que Ceia e Eucaristia não é originário do Jesus histórico (CROSSAN, 1994, p. 398).

Para chegarmos a uma compreensão mais próxima do conceito, optamos em seguir o que Crossan chamou de estágios. De forma sintética seguiremos o pensamento do autor.

a) Comensalidade romana

No primeiro estágio, Crossan faz referência a uma comensalidade romana e se apropria do pensamento de mais dois autores. O primeiro, Klosinski, que assim se expressou: [...]. “Na antiguidade greco-romana, [...] a comensalidade dava uma expressão concreta aos contornos de um grupo, facilitava a identificação social e servia como mediação para o *status* social e poder” (KLOSINSKI *apud* CROSSAN, 1994, p. 399). O segundo, Dennis Smith:

Não havia grandes diferenças formais entre as refeições oferecidas numa casa particular, numa reunião de filósofos, num sacrifício, num clube ou

assembléia cristã. O que mudava era a interpretação que esta forma básica recebia de acordo com o contexto em que se davam as refeições (SMITH *apud* CROSSAN, 1994, p. 399).

Dentro dos costumes culturais greco-romanos, a refeição era servida em duas etapas. Primeiro se servia uma variedade de pães por ser ele a base da alimentação desse tempo e dessa cultura. Caso fosse uma refeição farta, acompanhava o pão vários legumes e verduras, além de peixe e carne. No segundo momento, “era oferecida pelo menos uma libação ritual, para então, os convidados continuarem a beber em torno da mesa. O ritual que obedece a uma seqüência de pão e vinho – pode simbolizar todo o processo de uma refeição greco-romana “(CROSSAN, 1994, p. 399).

b) Jesus

No segundo estágio Crossan, aborda o sentido da comensalidade *aberta*, ele lê este fato como “o radical igualitarismo social praticado por Jesus e seus seguidores” (CROSSAN, 1994, p. 399).

A refeição comunitária representava o momento da fração do pão (por fração do pão compreendemos uma forma antiga para designar a ceia dos cristãos) e a Eucaristia é instituída por Jesus num momento de refeição. Assim, as primeiras comunidades se reúnem para a refeição em comum e para a partilha do pão eucarístico. Entretanto, começam a surgir os problemas de ordem e Paulo chama atenção da comunidade de Corinto: “Não tendes casas para comer e beber?” (I Cor 11,22). E por volta do século II vai então ocorrer a separação da Eucaristia e da refeição.

Além das dificuldades enfrentadas por Paulo e dos abusos daqueles que chegavam primeiro e não deixavam para o outro o que havia de melhor, Allmen insinua ter outras razões que levaram a tal separação da Eucaristia do momento da refeição:

[...] supõe-se, frequentemente, que elas são divididas a uma progressiva sacramentalização do acontecimento eucarístico, a uma sacerdotalização do clero, a uma paganização da fé da Igreja, isto é, a uma espécie de queda fora da pureza eclesial primeira. Confesso que estas razões não me convencem muito. Antes observo duas coisas: [...] não é o ágape, a refeição-quadro, que constitui o que o Cristo instituiu de específico para a vida da Igreja, mas o que ele fez de *novo* no decorrer da refeição da noite em que foi entregue [...]; em seguida, noto que os três textos neotestamentários que falam [...] do ágape (1Cor 11,17-34; 2Pd 2,13; Jd 12) vêem nele uma fonte de dificuldade para a unidade e a direção da Igreja. À qual se acrescentam, talvez, três razões marginais: a dificuldade, em meio pagão-cristão, de respeitar as tradições de comensalidade religiosa judaicas, a vitória da sobriedade do testemunho apostólico, no que se refere à escatologia sobre tendências iluministas, e o crescimento em número da Igreja, que tornava difícil a manutenção do ágape, [...] (ALLMEN *apud* NADEAU, 2005, p. 30).

Apesar da longa citação encontramos nela referências valiosas que nos ajudam a compreender o caminho percorrido pela Eucaristia, apontando para o momento em que o sacerdote vai se apropriar dela e torná-la propriedade da Instituição.

Por muito tempo a Eucaristia foi celebrada nas casas dos cristãos; à medida que o grupo foi crescendo, essa prática se tornou mais difícil. Inicia-se então, as construções para os encontros da comunidade. Isto tem seu início no fim do século III.

A maneira como Jesus se relaciona com os elementos comuns da refeição adquire visibilidade na experiência comunitária das origens cristãs por meio de suas celebrações.

1.1.2 As origens cristãs¹

a) Paulo

Passando para o quarto estágio o autor faz alusão ao desenvolvimento da Eucaristia, citando Paulo e o uso que o mesmo faz das tradições anteriores em 1Cor 10-11. É uma nova hipótese que o autor levanta; pelo fato de existirem “comunidades da *Didaqué*² e comunidades pré-paulinas. Torna pouco provável a presença de uma última ceia, cujo simbolismo teria sido institucionalizado por Jesus na véspera de sua morte, como um ritual a ser repetido por todos os cristãos”; mesmo porque “Paulo possui um forte comprometimento com a comensalidade aberta”. (CROSSAN, 1994, p. 402). Já por outro lado, completa Crossan: “Paulo conhece uma refeição eucarística que lhe foi transmitida pela tradição, onde o pão e o vinho simbolizavam o corpo e o sangue do Senhor”. O próprio Paulo se dirige à comunidade de Corinto da seguinte forma:

Com efeito, eu mesmo recebi do Senhor o que vos comuniquei: na noite em que foi traído, o Senhor Jesus pegou o pão e, depois de dar graças, partiu-o e disse: “Isto é o meu corpo, que é para vós. Fazei isto em memória de mim”. Da mesma maneira, depois da ceia, pegou o cálice, dizendo: “Este cálice é a nova aliança em meu sangue. Fazei isto, sempre que beberdes, em memória de mim”. Pois todas as vezes que comeis este pão e bebeis deste cálice, proclamais a morte do Senhor até que ele venha. (1 Cor 11, 23-26).

¹ Antes de citar os três últimos estágios queremos deixar claro ao leitor que a ordem dos mesmos sofrerá uma alteração. Explicando: Como estamos trabalhando a linha de pensamento de Crossan, o mesmo cita a *Didaqué* como 3º estágio. Porém vale lembrar que *Didaqué* pertence ao II século e os estágios 4º e 5º são anteriores a ela. Optando então em seguir o tempo histórico situamos a *Didaqué* como último estágio em nosso trabalho, mesmo citando Crossan e seguindo sua classificação. Veremos então que a sequência sofre uma alteração de ordem.

² Observamos que Crossan se refere à *Didaqué* como se fosse do início do I século e ela pertence cronologicamente ao II século.

O que o autor tenta demonstrar é o caminho percorrido para se chegar à idéia elaborada da Eucaristia – Corpo e Sangue de Jesus – proclamação de sua morte.

Porém, seu enfoque maior se centra na expressão comensalidade:

Partindo da comensalidade aberta durante a vida de Jesus, passamos por uma refeição eucarística geral que, de início, não colocava uma ênfase especial no pão e no vinho (cálice), para finalmente chegarmos a uma cerimônia específica de memória, celebração e participação na paixão (CROSSAN, 1994, p. 403).

b) Marcos

O quinto estágio deste percurso é o de Marcos. E o autor vai considerar explicitamente associado à paixão de Jesus, embora, Marcos não faça referência à Eucaristia como memória e sim, uma alusão apocalíptica. Na interpretação de Burton e Klosinski, o que Marcos faz é uma “anti ou desinstitucionalização da refeição eucarística” (BURTON; KLOSINSKI *apud* CROSSAN, 1994, p. 404).

Notamos que não há uma idéia comum entre alguns pensadores acerca da comensalidade. No texto que Marcos aborda como sendo o do ritual da última ceia, existem duas idéias, segundo Klosinski: a primeira, é “uma interpretação que vê na comensalidade uma continuação da camaradagem à mesa, que existia na época de Jesus”; a segunda, “entende a comensalidade dentro dos elementos eucarísticos do culto cristão”. E, para Peter Brown:

Uma das mais profundas mudanças de mentalidade decorrentes do surgimento do cristianismo no mundo mediterrâneo talvez seja a importância que se passou a dar a uma única refeição (a Eucaristia), que, apesar de estar carregada de um simbolismo que aponta para as relações interpessoais dentro de uma sociedade humana, foi cuidadosamente despida, desde muito cedo, de qualquer insinuação de uma abundância orgânica, não humana (BROWN *apud* CROSSAN, 1994, p. 404/405).

c) Didaqué 9 - 10³

Já no terceiro estágio Crossan se refere à *Didaqué*, 9 – 10, afirmando ser Didaqué 10, uma passagem mais primitiva do que *Didaqué* 9 pelos títulos que cada uma emprega ao falar de Jesus. Em *Didaqué* 10, Jesus é o Filho de Deus; e em 9,4 é Jesus Cristo. Ao trabalhar os dois rituais da *Didaqué* frisa o autor: “em nenhum dos dois casos há qualquer menção de uma refeição feita para comemorar a Páscoa, de uma última ceia, nem de alguma conexão com a morte de Jesus ou sua celebração” (CROSSAN, 1994, p. 400). Outro dado rico de sentido e importante para a nossa pesquisa que Crossan faz questão de frisar, está relacionado ao seu estudo aprofundado da *Didaqué*: “a oração mais antiga apresentada em *Didaqué* 10, aponta para uma refeição eucarística sem nenhuma ritualização do pão e do vinho/cálice, e muito menos de algum outro elemento. A oração mais recente de *Didaqué* 9, já apresenta uma ritualização do cálice e do pão; [...]” (CROSSAN, 1994, p.402).

À medida que o grupo cresce costumes e crenças vão sendo assimiladas. O sentido, os nomes vão sendo adaptados à nova realidade. É o que trataremos a seguir.

1.1.3 Os diferentes nomes

A Eucaristia vai sendo reconhecida e celebrada com diferentes nomes. Ela também é chamada de Memorial. Entretanto, o memorial não se limita a uma idéia ou lembrança do passado, uma memória subjetiva, uma recordação vazia da ação

³ Na seqüência histórica a *Didaqué* pertence ao II século. Crossan, porém, a cita independente desta ordem e a indica como o 3º estágio. Nós optamos em seguir o tempo histórico e a citamos como último estágio.

de Jesus. Pelo contrário, o memorial tem sua origem na Páscoa judaica. Além de recordar a libertação do Egito, reconstrói nos libertados e nas gerações futuras o sentimento de unidade como povo libertado pela mão de Javé. Para Tillard:

A refeição pascal era o Memorial, o *zikkarôn*, pelo qual se fazia a “memória” da intervenção salvífica de Deus para os Pais do Êxodo, intervenção fundadora da história do povo de Deus. [...]. Quando Deus “se lembra, ele age”; quando ele “se lembra” do acontecimento fundador da história de Israel, ele torna presente *de novo* a densidade salvífica deste acontecimento. Esta era a finalidade da refeição pascal (TILLARD *apud* NADEAU, 2005, p. 44).

A tradição bíblica do Novo Testamento retoma este conceito e aplica à comunidade, convidando-a a fazer memória da Última Ceia de Jesus. Uma memória que convoca o fiel a ir além do visível, ultrapassar a história, o dito, para encontrar neste, no memorial, o sentido novo para seu presente e seu futuro – o gesto salvador de Cristo.

Tendo situado os diferentes nomes dado a Eucaristia (última ceia, ceia pascal, fração do pão, memorial, comensalidade aberta) e outros, nos dedicaremos agora ao seu conteúdo e ao que ela representa.

1.1.4 Presença simbólica ou presença real

Se observarmos o ensinamento tradicional romano, veremos que ele se ateu quase que exclusivamente ao aspecto da presença real de Cristo na Eucaristia. Mas se retrocedermos na história veremos que a significação da Eucaristia é simbólica, ou seja, ela expressa e produz a solidariedade com a vida de Jesus e a solidariedade entre os cristãos. A tradição bíblica assegura que a Eucaristia é um acontecimento comunitário. Não há passagem que descreva a Eucaristia como um gesto individual, realizado por um indivíduo e para um indivíduo, mas algo

compartilhado por um grupo. Neste aspecto relacional se revela o simbolismo da Eucaristia.

A Eucaristia é comida compartilhada. A particularidade desta comida, é que todos comem do mesmo pão, porque se parte e se reparte entre todos. O partir e o repartir entre todos é um constitutivo das primeiras comunidades, espelhadas numa prática de Jesus. Tanto a ceia de Jesus com seus discípulos, como a ceia judaica, têm um elemento comum, o simbolismo da vida compartilhada. A comida é fonte de vida, é o que mantém e fortalece a vida. E se a Eucaristia é comida, alimento, logo é símbolo de vida, unidade, partilha; um símbolo novo, que compromete e aponta para as realidades, onde a vida se faz ausente ou negada.

Em nenhum momento as primeiras comunidades duvidaram da presença de Jesus no pão que era repartido entre todos. A discussão não consistia se ali estava o símbolo ou a presença real. Importava para os cristãos repartir este pão comum, porém sagrado, para todos.

As dúvidas e os problemas se delinearam quando quis explicar como Jesus está presente na Eucaristia. [...]. A explicação simbólica é a mais antiga, ou seja, desde as origens da Igreja até o séc. X. A explicação que os santos Padres deram da presença eucarística [...], falam de símbolo, [...]. Eles entendem o símbolo em sentido realista, como meio no qual e pelo qual se torna presente [...] a ordem sobrenatural da salvação (CASTILLO *apud* FLORISTÁN, 1999, p. 258).

Como entrou em discussão a forma como Jesus se fazia presente no pão, o que se sustenta no ensinamento da Igreja é a presença real e não simbólica de Jesus. Daí a necessidade da presença do sacerdote para celebrar a Eucaristia. A partir desse princípio paralelamente surgem às controvérsias.

1.1.5 As controvérsias do século IX

As controvérsias giram em torno da questão da Eucaristia enquanto presença real e não símbolo. Para Rodberto: “[...]. Na Eucaristia está realmente presente o corpo de Cristo, e não apenas o símbolo; é por isto que Cristo pode nutrir e dar vida àqueles que crêem. [...]. Não interessa o problema do “como” isso se faz, [...]” (RODBERTO *apud* PADOIN, 1999, p. 145).

“No século XI, a Eucaristia, que sempre esteve no centro da vida cristã, reduziu-se a uma celebração polarizada em torno do sacerdote, do altar, das orações e dos gestos do celebrante;[...]” (PADOIN, 1999, p. 146).

As questões de debate se prolongam e se elabora então a doutrina da presença real:

Com a progressiva elaboração da doutrina sobre a presença real, desenvolveu-se uma “piedade eucarística” voltada para a adoração das “sagradas espécies” [...]. Além de outros costumes: fazer genuflexão diante da Eucaristia, incensar as sagradas espécies, século XI, acender a lâmpada diante do Santíssimo, fazer a elevação da Hóstia para adoração dos fiéis, século XII, a piedade do Tabernáculo e outros fatores de culto, a contemplação, a centralização por tudo que era “sagrado”, e a compreensão objetiva e ontológica do mistério. (PADOIN, 1999, p. 153).

Prevalecem ainda neste período, o aspecto exterior da exposição, das procissões e dos altares majestosos, etc. Notamos no entanto, como foram ocorrendo as mudanças com relação à Eucaristia, passando para o aspecto doutrinal e institucional. Sendo mais tarde reforçada pelo grande Concílio de Trento.

1.1.6 O Concílio de Trento

Tendo situado parte deste desenvolvimento histórico, fazemos um recorte com o Concílio de Trento, que vai abordar o termo transubstanciação. Acentuamos ainda, que se trata de um momento tenso e complexo da Igreja. São muitas as

controvérsias em torno da linguagem que se utiliza para explicar a mudança que ocorre com o pão e o vinho, no ato da consagração.

Para tratar este assunto, recorreremos ao que diz Giraud. No Concílio de Trento ocorreram “três sessões dedicadas à Eucaristia, realizadas, porém, em dois períodos separados entre si por um intervalo de onze anos”. Para nós interessa agora “a grande sessão XIII, de 1551, sobre a doutrina da presença real e da transubstanciação”(GIRAUDO, 2003, p, 03).

Após incorrer várias discussões o Concílio se pronuncia:

[DS 1642] Porém, porque Cristo, nosso redentor, disse que aquilo que oferecia sob a espécie de pão, era verdadeiramente seu corpo, por isso foi sempre persuasão da Igreja de Deus, o que este Santo Concílio declara novamente: *pela consagração do pão e do vinho realiza-se uma mudança de toda a substância do pão na substância do corpo de Cristo, Nosso Senhor, e de toda a substância do vinho na substância de seu sangue. Esta mudança foi denominada convenientemente e com propriedade pela santa Igreja católica transubstanciação (cap. 4). (GIRAUDO, 2003, p. 438-439).*

Paralela à declaração da transubstanciação, o Concílio no seu Cânon 02 considera anátema quem se opuser a esta verdade promulgada pela Igreja.

Se alguém diz que, no santíssimo sacramento da Eucaristia, a substância do pão e do vinho permanece com o corpo e o sangue de nosso Senhor Jesus Cristo, e nega esta mudança admirável e única de toda a substância do vinho em seu sangue, enquanto permanece as aparências do pão e do vinho, mudança que a Igreja Católica chama de maneira muito apropriada transubstanciação, que seja anátema (NADEAU, 2005, p, 166).

Assim escreve Giraud a respeito das declarações do Concílio de Trento:

[...]. Sem se pronunciar em relação à modalidade da mudança, o Concílio se limita a afirmar que na consagração: a) a substância do pão e do vinho é inteiramente mudada na substância do corpo/sangue; b) do pão/vinho permanece unicamente a espécie, ou seja: o que cai sob a percepção dos sentidos. [...], para exprimir essa “admirável e singular mudança”, o Concílio propõe o termo transubstanciação. (GIRAUDO, 2003, p. 439).

O termo transubstanciação surge para responder às preocupações da época e tinha a vantagem de mostrar em que plano se dava a transformação do próprio pão e do vinho em Corpo e Sangue de Cristo. Trento vai afirmar aos fiéis que o

Corpo de Cristo está verdadeiramente no pão após a consagração.

As afirmações de Trento são próprias deste momento da Igreja. Não há referência anterior, ou seja, ao início das primeiras comunidades cristãs. Há uma mudança radical de referência. O pão que antes apresentado, abençoado e repartido pela comunidade, tinha o valor simbólico da presença de Cristo, perde esse simbolismo e essa relação comunitária quando, para ser pão sagrado e corpo do Senhor tem que passar pela mão do ministro ordenado. Neste momento afirma-se e prolonga até nossos dias esse inverso da compreensão da Eucaristia. Para Trento não há presença de Cristo no pão antes das palavras consecratórias do sacerdote. É ele e somente ele, o sacerdote, que tem o poder de invocar a presença do Senhor sobre a matéria do pão e vinho. Há, uma anulação da comunidade e uma supra valorização do ministério ordenado e do poder sacerdotal. Trento se pronuncia: “Que se considere legítima só esta Eucaristia que se faz sob a presidência do bispo ou daquele a quem este encarregou” (Catecismo da Igreja Católica 1993, p. 328).

Mas nem tudo ocorre naturalmente. Há quem se opõe às afirmações conciliares. De forma breve relatamos algumas intervenções.

1.1.7 A visão protestante

O Concílio de Trento não tratou apenas de questões dogmáticas, teve que enfrentar os vendavais da Reforma.

Os reformadores estavam de acordo entre eles para ter uma referência exclusiva as palavras da Escritura, mas seus desacordos sobre a eucaristia foram também fator essencial dos debates que os opuseram uns aos outros, em particular o debate de Lutero e de Zwinglio. Lutero reivindica a comunhão do cálice e nega que a eucaristia seja um sacrifício. [...], entendo por sacrifício uma “obra boa”, cumprida pelo homem, e a eucaristia é pura

graça divina. Recusa a noção de transubstanciação [...], mas sustenta a presença real, e a esse respeito considera-se mais perto dos católicos que o reformador suíço. Calvino insiste do outro lado, na liturgia da palavra, e condena a missa privada (LACOSTE, 2004, p. 684).

Considerando a importância das interferências dos reformadores, continuamos citando as principais teses tidas como conflituosas, a partir da visão de Padoin, que se apresentam diferentes da de Lacoste:

1. Lutero contesta três pontos: 1. A presidência reservada a um ministro ordinário e ao mesmo tempo reivindica a entrega do cálice aos leigos. 2. Nega a doutrina sobre a transubstanciação. 3. Não aceita o sacrifício da missa. Era inconcebível para o mesmo, “a obrigatoriedade de um ministro ordenado para celebrar a Eucaristia. Negando a mudança de substância, Lutero não nega a presença real”. Pelo contrário, ele aponta para: “a convivialidade da “ceia”, a celebração comunitária, o elo entre a fé, a palavra e o sacramento” (PADOIN, 1999, p.162 a 164).

2. Calvino se posiciona contra o sacrifício da missa. Para ele, “seria insultar o único sacrifício da cruz, [...]”. (PADOIN, 1999, p.165).

3. Zwinglio afirma: a “ceia” é uma lembrança e uma ação de graças pelo sacrifício que Jesus ofereceu na cruz. A “ceia” não tem caráter sacrificial, nem sequer ela traz a presença do Senhor, [...]. Ela não é um alimento para a alma, mas tão só um símbolo da fé, pelo qual Jesus se torna presente (PADOIN, 1999, p.165).

Lutero e demais reformadores defendiam o caráter convivial da “ceia” do Senhor, o lado comunitário. Eram expressamente contra a missa privada⁴ e as ofertas como abusivas.

Lutero, no intento de reconduzir a ceia ao seu pleno significado convivial, sacramental e comunitário, desprezou o aspecto sacrificial e rebelou-se contra o

⁴ Missa privada corresponde ao grande número de celebrações realizadas em um mesmo dia por um único sacerdote.

sacerdote celebrante e contra todas as formas de missas privadas como sendo geradoras de frutos para a salvação (PADOIN, 1999, p.175).

A teologia evangélica entende o sacramento da “ceia” enquanto simbólico e dinâmico. Este foi instituído para ser recebido numa refeição; esta é a crença sustentada e comunicada às gerações. Em contraposição, “a teologia católica fiel à tradição do primeiro milênio e à herança transmitida pela Idade Média e pelo Concílio de Trento, chama mais atenção [...], para a objetividade da presença e para o culto da Eucaristia” (PADOIN, 1999, p.181/182).

Para os reformadores a Bíblia é o instrumento balizador de todas as ações do ser humano, não sendo necessário a figura de um ministro ordenado, pois sua interpretação se dá livremente. Já para os católicos, os ensinamentos, os sacramentos, toda organização religiosa só é possível mediante a presença do sacerdote, ou seja, é indispensável no mundo católico a figura do ministro ordenado. O Catecismo da Igreja Católica vai repetir grande parte dos ensinamentos do Concílio de Trento.

Conforme vai se dando o processo de afirmação de conceitos e doutrinas, a teologia do ministério vai ganhando espaço e força.

1.1.8 A teologia do ministério

Ocorre que paralelo ao desenvolvimento da teologia eucarística, acontece o desenvolvimento da teologia do ministério. Há uma evolução do aspecto sacerdotal do ministério seguida da distinção de graus, obedecendo a uma determinada hierarquia: bispo, sacerdote, diácono.

Retomando a experiência da Igreja do II e IV século, constatamos uma diversidade de ministérios laicais (anciãos, viúvas, pregadores, etc.). No entanto, a partir da Idade Média ocorre um rompimento com estes grupos; o ministério leigo perde sua participação, passando a vigorar o processo de clericalização, cabendo ao leigo, cuidar dos assuntos terrenos (temporais) e ao clero o serviço do altar e questões ligadas ao espiritual (divino).

Somente no século XX os leigos vão reconquistar o ministério pastoral dentro da Igreja. O Concílio Vaticano II ao chamar a Igreja de Comunidade, reconhece na mesma os diferentes ministérios e a importância do leigo no exercício da missão. Busca romper com a dicotomia: pastores e fiéis, apresentando a Igreja como Povo de Deus, (L.G.) onde todos são co-responsáveis na evangelização. Contudo, alguns teólogos como Comblin, Boff, Queiruga e outros apontam que: na prática, a Igreja não reconhece o ministério do leigo e, em especial da mulher que representa a maioria na animação e liderança das comunidades cristãs.

Por razões diversas a Eucaristia vai sofrendo processos de mudança no campo da sua compreensão. Veremos como se dá a sua evolução histórica no decorrer do tempo.

1.2 EVOLUÇÃO HISTÓRICA DA EUCARISTIA

A Eucaristia na tradição cristã católica foi interpretada e vivida por diferentes maneiras. Nos primeiros séculos os cristãos se relacionavam e denominavam a Eucaristia de: ceia, comer e beber juntos, partir o pão e repartir o vinho, como na última ceia de Jesus e na ceia com os discípulos de Emaús. Após a Ressurreição,

constituíram a centralidade da fé eucarística no partir do pão (comensalidade aberta). Logo, a Eucaristia nos primeiros séculos era vista e celebrada como memorial da Páscoa de Cristo. Aos poucos, por volta do século IX e mais precisamente a partir do século XI, com a progressiva elaboração da doutrina sobre a presença real, ganha destaque a adoração do Cristo presente na Eucaristia. A adoração à Eucaristia, especialmente à hóstia consagrada, ocupou a centralidade do culto na vivência da fé. Ocorreu um deslocamento do sentido de banquete da Eucaristia, para o sentido de adoração do Cristo Eucarístico.

Na Idade Média, ou seja, na passagem do primeiro para o segundo milênio, surge então, a prática de adoração ao Santíssimo Sacramento. Essa prática vai gerar o distanciamento do fiel da mesa da Eucaristia, valendo para ele apenas adorar a hóstia. A carga elevada do sentido do pecado, imposta pela Igreja sobre os fiéis, vai criar neles sentimento de culpa e de indignidade diante da Eucaristia-refeição.

A Eucaristia, então, compreendida como sacrifício, garante o perdão dos pecados do povo, por isso quanto mais missas celebrar, mais pecados serão perdoados; essa era a teologia já do fim da Idade Média.

Aos fiéis se solicitava que pusessem muita esperança nos frutos da missa: os sermões proclamavam que ouvir a missa garantia a salvação da alma, evitava a morte repentina, tirava a alma do purgatório. [...] Gregório Mágnico afirmava que a celebração de trinta missas consecutivas tinha o dom de tirar de imediato uma alma do purgatório. A fé nos frutos da celebração impelia os fiéis a fazerem muitas ofertas na intenção das missas, [...] (PADOIN, 1999, p. 135).

Ainda neste período, entre os séculos VIII e IX, os padres adotam a prática de rezar a missa sozinhos. Literalmente sozinhos. Quando tinham a presença da assembleia, eram eles que faziam tudo: orações, leituras; não havia a participação dos fiéis; inclusive a missa era toda rezada em latim.

Conserva-se porém, no centro da teologia da religião católica, a idéia de sacrifício como atualização da morte de Cristo:

A missa era entendida como atualização da morte de Cristo na cruz, reparação e compensação do pecado da humanidade. Esta teologia sacrificial da eucaristia correspondia a uma eclesiologia dos poderes sacerdotais, e a uma cristologia sacramental e ritual, centralizada na presença real de Jesus Cristo (FLORISTÁN, 1999, p. 100).

Com todos os acentos históricos e as declarações conciliares, parece-nos mais completa, acessível e de inclusão, a idéia de banquete como dimensão mais natural e original da Eucaristia. Ao ser instituída num contexto pascal, traz inscrito na sua estrutura o sentido da comensalidade: 'Tomai, comei... Em seguida tomou o cálice e entregou-lhes dizendo: Bebei dele todos vós...' (Mt 26,26-27). Este convite aberto à participação no banquete, confere à Eucaristia um sentido de comensalidade, alegria, festa, lugar do encontro, da comunhão fraterna, da superação das diferenças e desigualdades. O banquete foi preparado para todos; inclusive o traidor estava à mesa.

O enfoque dado até aqui nos aproximou da origem histórica da Eucaristia. O seguinte nos remete à origem do conceito, o que exige automaticamente uma breve retomada de valores anteriores ao cristianismo.

1.2.1 Origem do conceito

Na tentativa de compreender por meio da investigação de onde se origina o conceito de Eucaristia, percebemos que a questão nos coloca diante de um vasto campo simbólico, que perpassa várias raízes culturais. Como forma de aproximarmos de uma possível definição do conceito de Eucaristia, utilizamos a

descrição de Theissen, que faz uma breve introdução sobre o assunto. Assim diz o autor: “A origem de rituais religiosos geralmente remonta a tempos imemoráveis. Se alguém tivesse perguntado aos antigos por que ofereciam cultos aos deuses, eles teriam apenas uma resposta: porque nossos antepassados sempre o fizeram!” (THEISSEN, 2002, p. 433).

Nas religiões ancestrais o alimento representava uma forma importante de comunhão do homem com a divindade. Para os antigos povos caçadores ou agricultores, a oblação sacrificial estava vinculada ao sustento cotidiano: da caça ou dos frutos recolhidos. A *oferenda primicial* era reservada à divindade. Ao oferecer os frutos do seu trabalho ou os animais domésticos à divindade, o ser humano estava fazendo uma oblação de si mesmo, dando daquilo que constituía o seu único sustento.

Esta questão, reafirmamos, nos põe diante de um vasto campo simbólico, por se tratar de uma experiência que foi sendo passada de geração em geração, como única forma de se comunicar com a divindade. No entanto, o cristianismo com o passar do tempo vai desenvolver novos “rituais”, como o batismo, rito central da iniciação e a Eucaristia, como substituição dos ritos sangrentos. Lembra-nos Theissen: “nenhum desses sacramentos remonta a uma pré-história antiqüíssima, mas a mais recente história: o batismo remete a João e a Eucaristia a Jesus” (THEISSEN, 2002, p. 434). Contudo, tem sua raiz nas experiências passadas, dos povos “primitivos”, anterior ao advento do cristianismo.

Dentro do período que estamos tratando surgem alguns nomes relevantes com diferentes interpretações da Eucaristia. Suas contribuições estão expressas em Tratados e Cartas que passam a ser citadas aqui.

1.2.2 Diferentes interpretações

Nos primeiros séculos, várias interpretações foram sendo dadas à Eucaristia.

Optamos em priorizar quatro das mais relevantes.

a) Tertuliano ao se referir à doutrina eucarística assim se expressa:

A Eucaristia é presença do Senhor, é a comunicação com o corpo de Cristo, é recebê-lo. Esta presença é permanente na espécie, de tal forma que é possível levar a comunhão para casa nos dias não litúrgicos, para receber o alimento espiritual e “encher a alma com Deus” (De Pud. 9,6), (TERTULIANO *apud* PADOIN, 1999, p. 106).

b) Cipriano assim compreende a Eucaristia:

[...] ela é memorial do Senhor e do seu sacrifício, é figura e fonte da Igreja para a sua unidade, é alimento da fé e da caridade, que sustenta os cristãos até o martírio. Na Eucaristia Cristo irradia para os homens um fluxo de força nova (CIPRIANO *apud* PADOIN, 1999, p. 110).

c) Ambrósio, impõe um novo conceito, o de “mutação” e “transformação”:

Na Eucaristia vê-se apenas o pão e o vinho, mas, por força das palavras, da bênção, a natureza sofre uma transformação porque a bênção, mais poderosa do que as forças da natureza, a transforma (De Myst. 9, 50), (AMBRÓSIO *apud* PADOIN, 1999, p. 111).

d) Agostinho se expressa totalmente diferente: 1. Ele afirma que Cristo está verdadeiramente presente na Eucaristia, que de lá ele comunica vida e cria a Igreja, mas “outro é o sacramento do corpo do Senhor, outro é Cristo”. 2. Em relação ao sacrifício, sua posição não é tão clara como os anteriores: “A Eucaristia é, no seu ponto de partida, sacrifício, enquanto é oferta da Igreja” (PADOIN, 1999, p. 114/115).

O que se busca defender não é mais o simbólico ou a presença real, o importante é garantir a idéia de sacramento. E para que isso aconteça, de forma segura, é preciso romper com a mentalidade da comunidade originária.

1.2.3 Eucaristia como sacramento⁵

Não é nossa intenção descrever sobre sacramento, apenas, sumblinharemos aqui, alguns conceitos que nos parecem ajudar na compreensão do mesmo.

Do latim *sacramentum*. Ato, juramento. A religião define sacramento como sinal sagrado instituído por Jesus Cristo para distribuição da salvação divina àqueles que, recebendo-o, fazem uma profissão de fé (AURÉLIO, 1986, p. 1534).

Como na Sagrada Escritura, falta também na Igreja dos primeiros séculos o conceito de sacramento [...]. A patrística não conheceu uma “doutrina geral dos sacramentos”. Até o fim do séc. XII, até mesmo o número sete sacramentos não foi uma coisa fixa. Nos séc. II – V e mesmo muito mais tarde, não encontramos ainda um verdadeiro conceito de sacramento (DICIONÁRIO DE TEOLOGIA, 1987, p. 133).

Quem vai contribuir na elaboração definitiva de um conceito de sacramento é Hugo de São Vítor. “Ele indica três elementos constitutivos do sacramento: o caráter do sinal, a instituição por parte de Cristo e a santificação através da graça “contida” no sacramento” (DICIONÁRIO DE TEOLOGIA, 1987, p. 136).

A teologia, no entanto, entende por sacramento os sinais eficazes da salvação, instituídos por Cristo e confiados à Igreja. Esses signos são materialmente familiares à Revelação bíblica e se referem à intervenção de Deus na história do seu povo.

A intercomunhão dos que professam visível e solidariamente a fé no Senhor Ressuscitado é condição para haver sacramento [...]. O sacramento é sacramento, porque a Igreja, comunidade dos que crêem no Senhor Ressuscitado, celebra o fato como ação e presença de Deus em Cristo na história humana por seu Espírito (TABORDA, 1987, p. 145).

Dois fatores vão contribuir para manter viva no povo cristão o enfoque dado à Eucaristia como sacramento, que são: “Os debates do século XI sobre a “realidade presente no sacramento”, mais do que a “realidade” que é efeito do sacramento”. E

⁵ Convém sublinhar primeiramente que o conceito de sacramento é analógico. [...], ele não se verifica no mesmo grau em cada um dos sete sacramentos: na esteira da tradição patrística, reconhece-se dois sacramentos “principais”, o Batismo[...] e a Eucaristia. [...]. Os sacramentos ditos de iniciação (LACOSTE, 2004, p. 1578).

em paralelo, a pesquisa teológica pergunta: “o que se passa com o pão e o vinho na transubstanciação?”. Porém, o mais forte de todos é um terceiro: “O culto prestado a Cristo na Eucaristia [...] e ao tabernáculo. Ficarão contudo *na sombra*, na compreensão dos fiéis católicos, o *sentido global da Eucaristia* enquanto banquete da palavra e do pão, sacrifício total do Cristo e criação do corpo eclesial” (PADOIN, 1999, p. 149).

O que vai mudar então? O foco, a linguagem, a compreensão. A Eucaristia, a partir das construções teológicas, influenciada pelo pensamento filosófico, perde a referência primeira de banquete, comensalidade, refeição e passa a ser sacramento e como sacramento, precisa ser cercada por pessoas zelosas e designadas para tal serviço. Outra vez entra o ministro ordenado como sujeito legítimo para exercer esta função.

Em Trento se acirra mais fortemente a discussão, inclusive entre católicos e reformadores, quando passa a se tratar do termo transubstanciação. A partir de então, vai ser reforçado o aspecto sacramental da Eucaristia. O Concílio acaba por declarar em seu Cap. 4, que “a mudança de substância na Eucaristia recebe “justamente e exatamente” o nome de transubstanciação na Igreja Católica” (LACOSTE, 2004, p. 1759).

Todas essas interpretações nos levam a supor que a partir do instante em que a Igreja se organiza como instituição, ela perde a originalidade daquilo que ela própria considera como seu coração e sua essência – a Eucaristia, enquanto refeição, partilhada entre todos (pobres, ricos, excluídos, marginalizados, doentes,...). Isto porque, devido ao elevado grau de sacralidade que se criou em torno do rito, que recorda o fato histórico, foi se distanciando do sentido primeiro da partilha do pão e da bebida. O óbvio é que Jesus reproduziu uma prática comum

presente em diferentes culturas e crenças anteriores ao seu tempo, o rito da refeição em família, em grupo, como momento sagrado. Com esta referência fica claro que não se originou em Jesus a prática da refeição como um momento festivo, sagrado, social. Ele utiliza o que já pertence à cultura e tradição de seu tempo, agregando a isso um sentido novo e um significado atraente para aqueles que o seguem.

Tendo refeito uma parte do caminho histórico da Eucaristia, o ponto seguinte nos remete ao seu conteúdo semântico e o que ela passa a significar para o *homo religiosus*.

1.3 O CONTEÚDO SEMÂNTICO DO CONCEITO DE EUCARISTIA

Considerando que a Eucaristia agrega em si inúmeros significados optamos em dar destaque a cinco deles.

1.3.1 A refeição: um ato simbólico de todos os tempos

Em primeiro lugar julgamos importante diferenciar o significado entre: alimentar-se e fazer uma refeição. Alimentar-se é uma (necessidade biológica) um ato que pode se dar instintivamente, sem que seja acompanhado por um sentido, um significado, sem uma comunhão, ligação com algo maior. Enquanto que, fazer uma refeição está associada a um ato humano, envolve certa ordem e uma

complementaridade de alimentos, conforme os costumes de cada cultura, compreende pois um rito.

O comum entre as pessoas é fazer refeição juntas, como sinal de partilha, amizade, troca de sentimentos, comunhão. A refeição simboliza festa porque traz em si o prazer de se estar junto, de poder conversar e de se alegrar. Mesmo quando não se é possível fazer uma refeição completa, ela se reduz a uma pequena amostra de um alimento escolhido e uma bebida socializada. Por isso:

a) Comer

É uma ação que se acha estreitamente ligada à subsistência do indivíduo e do grupo e este gesto reveste-se de um significado que ultrapassa seu alcance biológico e até social. “A refeição acaba finalmente por adquirir uma dimensão metafísica e um valor religioso”. (VV.AA, 1985, P.10).

Por ser a pessoa aquilo que é, ou seja, um corpo, dependente de alimento, esta, deve comer. Logo, pela refeição é firmada a realidade humana. O pão é necessário à vida; o ser humano necessita, pois, de seu alimento para garantia de sua existência.

Pela riqueza simbólica, por sua significação para a vida e seu vasto alcance cultural, a refeição tem seu lugar na religião; ela é mesmo um de seus ritos mais expressivos.

Biblicamente foi narrado o célebre banquete oferecido por Abraão aos seus visitantes divinos (Gn 18, 1-8), como também, a “Ceia” que o “Amém, a testemunha fiel e verdadeira” se propõe a “tomar com” aquele fiel que ao ouvir sua voz abre a porta e o deixe entrar (Ap 3, 14.20), além destas duas referências, encontramos outras numerosas alusões às “refeições sagradas” tomadas pelos heróis bíblicos (VV.AA, 1985, p.11).

Nancy Pereira, ao referir-se à Eucaristia assim, se expressa:

O Pão da Eucaristia se eleva e se perde nas intermináveis fórmulas que tratam de afirmá-lo como único e suficiente nele mesmo. Despossuído de cotidianidade inviabiliza que o mistério aconteça de novo no partir do pão. O cotidiano pão da comunidade de Jesus passa a ser o Pão sob o controle, a serviço das hierarquias como forma de controle social (PEREIRA, 2001, p. 16).

Pereira, aponta para o aspecto da negação do cotidiano que a religião gerou por meio de seus ritos sacralizados, exigindo inclusive das mulheres certo distanciamento do sagrado. Quanto mais distante a mulher ficar do sagrado, mais garantia de sua pureza o sagrado conserva. Esta é a lógica e o peso de uma cultura patriarcal e hierárquica que a mulher ainda carrega em pleno século XXI.

Esta ausência cotidiana, esta negação da vida corriqueira, esta suposta ruptura com a vida ordinária como fundamento de experiência religiosa e sacramental, faz parte de um modelo teológico sacramental elitista e patriarcal que exclui de modo particular as experiências religiosas populares e, de modo específico, o imaginário das mulheres. Como se as mulheres não entendessem também do milagre cotidiano do Pão. (PEREIRA, 2001, p. 16/17).

Algo que se pode afirmar, é que o cotidiano está grávido de magia, milagres e símbolos. O milagre e a magia são entendidos como manifestação misteriosa e maravilhosa e, Otto assim conceituou o mistério: “aquilo que está oculto, isto é, aquilo que não é manifesto, que não é concebido nem compreendido, o extraordinário e o estranho” [...] (OTTO, 1985, p. 18). Ou seja, aquilo que não pertence e não se identifica com o rotineiro. Desta forma, o religioso, o sagrado, não pertencendo ao comum da vida, exige para si na compreensão do *homo religiosus* lugares especiais: templo, altar, festas, tempo (calendário religioso).

Entender a religião como suspensão do cotidiano acaba por privilegiar formas consagradas. Em nome do *totalmente Outro* e do *mistério tremendo* esfacela-se com a vida cotidiana, criando um [...], estado diferenciado e diferenciador para a experiência religiosa. [...]. Neste sentido, se constrói a religião como experiência de ruptura, não mais a ruptura com a ciência, mas a ruptura estética e lúdica. (PEREIRA, 2001, p. 17/18).

No caso da Eucaristia, ela se apresenta como refeição em que a riqueza espiritual ultrapassa a riqueza nutritiva (DICIONÁRIO DE LITURGIA, 1992, p. 343). É também um banquete, o que remete à idéia de festa e, festa sagrada.

b) Festas sagradas

Cada festa exige comidas e bebidas especiais, conforme a cultura de cada povo. Assim escreve Eliade: “A alimentação não é uma simples operação fisiológica, mas renova uma comunhão”. (ELIADE *apud*, PEREIRA, 2001, P. 19).

“Comer estabelece o elemento de participação de cada um nos rituais que pertencem a todos do grupo social” (PEREIRA, 2001, p. 20). Para cada festa um alimento especial, obedecendo a um campo simbólico de reproduções e representações que cada uma exige e, que o indivíduo necessita como meio de entrar em contato consigo mesmo.

Nesta mesma linha de reflexão citamos Crossan:

[...], compartilhar a comida é uma transação que envolve uma série de obrigações mútuas e dá origem a um complexo interconectado de mutualidade e reciprocidade. Além disso, a habilidade da comida de simbolizar essas relações, bem como definir as fronteiras entre os grupos, surge como uma de suas propriedades únicas. [...]. A troca de comida é um fator básico de interação humana. [...]. O ato de comer é um comportamento que reflete sentimentos e relações, serve como mediação para o status social e o poder, e exprime os limites de identidade do grupo (CROSSAN, 1994, p. 47).

Dentro deste horizonte se compreende porque as pessoas têm necessidade de preparar pratos diferentes, embora com os mesmos ingredientes do dia a dia em dias de festa. A festa abriga a representação daquilo que é sagrado, separado da rotina, da mesmice. Aproxima o que está distante, o estranho, reforça laços familiares e de amigos, gera fraternidade, convivialidade.

Convém recordar que não somente as comidas especiais, de dias de festa agregam em si o contexto material e a experiência do sagrado. Mas, cada refeição preparada e repartida no cotidiano de cada cultura, reproduz o ritual originário, dentro do espaço doméstico, sem as exigências do templo e do calendário de festas. Refeições preparadas e repartidas por mãos comuns de mulheres e homens, e, não de sacerdotes ligados à hierarquia de ordem e valores religiosos.

A última ceia de Jesus é celebrada no espaço doméstico. Os alimentos servidos foram preparados por mãos comuns. A mesa utilizada é a mesa da família. E esta família onde estava? Não seria um dos convidados de Jesus? Não cabe a nós uma análise teológica e hermenêutica do texto, mas fica a interrogação para uma pesquisa neste campo.

c) Última Ceia

Na tradição cristã católica valoriza-se fortemente, a experiência da Última Ceia que Jesus realiza antes de sua morte. No entanto, há algumas divergências de interpretação em torno de quem participou desta Ceia. Teria Jesus convidado somente os 12 seguidores escolhidos por Ele, (e unicamente homens)? Teria Jesus realizado esta ceia com uma comunidade maior, inclusive com a presença de inúmeras mulheres que foram fiéis no discipulado? São perguntas que continuam em aberto no imaginário coletivo.

Na narrativa dos Evangelhos é forte o destaque dado “a comensalidade, o compartilhar do pão, o beber juntos, como lugar onde o totalmente humano se encontra

com o totalmente divino” (PEREIRA, 2001, p. 23). Sendo assim a mesa da Eucaristia assume esta dimensão. Mas, quem come do pão sagrado, quem bebe do vinho abençoado? Para muitos este espaço da mesa eucarística, é negado. Citamos como exemplo: os não casados no religioso, os divorciados, os casais de segunda união; por não se enquadrarem no código de ética religiosa e nas normas canônicas da Igreja.

A Eucaristia, no entanto, não consiste somente na oferta do pão e do vinho acompanhada de um louvor de reconhecimento ao Criador, mas é (ou deveria ser) também uma refeição, onde acontece a participação de todos. Quando isso não ocorre por causa da legalidade criada a seu favor, fica em aberto o verdadeiro sentido da Eucaristia.

Culturalmente é forte em refeições de caráter festivo a presença do vinho como um elemento primordial da alegria e do encontro. O item seguinte nos remete a este dado simbólico.

1.3.2 O simbolismo do pão e do vinho

Utilizando-nos do pão e do vinho vamos tentar acompanhar em parte o seu processo. Para que estes cheguem à forma que conhecemos, é necessário pelo menos o tempo de uma gestação: por isso, eles são repletos do simbolismo da vida humana e sinalizam a imagem da morte e ressurreição.

a) Vida e morte

Em todo ato de alimentação existe, pois, presença de vida e de morte, luta da vida contra a morte, sacrifício de uma vida em benefício de outra. (DICIONÁRIO DE LITURGIA, 1992, p. 342).

Para ser pão e vinho antes de tudo foi semente, que lançada na terra, cultivada por mãos humanas, regada pela chuva e aquecida pelo sol, vai adquirindo nova forma e se multiplicando. O pão guarda em si inúmeras sementes, que trituradas, amassadas e cozidas, passadas por tantas mãos se transformam no símbolo do trabalho e do alimento necessário para a garantia da vida. O pão além de alimentar é também gerador de união.

b) União

Por ser fácil de consumir e de se obter, com gosto agradável para todos os que o provam, o pão constitui um traço de união entre diversos pratos e cria a unidade entre aqueles que o compartilham. Por isso, o pão tornou-se um símbolo de segurança, não só por estar presente na alimentação diária, mas porque evoca o fruto do trabalho, a força investida no cultivo e fabricação do mesmo. Por isso, se torna repleto de poder na simbólica do pão cotidiano e do pão compartilhado. O segundo elemento menos comum na alimentação diária, no entanto, reúne também em torno de si inúmeras pessoas por seu simbolismo, é o vinho.

c) Vinho

O simbolismo do vinho não é menos rico. “O cultivo das vinhas ou videiras requer tempo mais longo e sacrifícios maiores”. O vinho é feito exclusivamente para o ser humano; e este lhe confere vigor e vitalidade. “O vinho é símbolo do conhecimento da verdade e da iniciação ao mistério; cria o clima da alegria e da festa e se torna meio de co-participação e de comunhão” (DICIONÁRIO DE LITURGIA, 1992, p. 343).

O vinho faz com que o espírito do ser humano se liberte do cotidiano e do sofrimento, levando-o a uma experiência do maravilhoso, do êxtase e da imortalidade.

Pão e vinho juntos são complementares: o pão corresponde à fome, o vinho à sede. [...]. O pão é antes de tudo o fruto da mãe-terra, o vinho, do sol, sem o qual nada cresce; o pão assegura a existência, o vinho ultrapassa os seus limites; o pão é assimilado e transformado, o vinho tem o poder de transformar o homem, [...]. Pão e vinho juntos exprimem, no estado sólido e no líquido, o cotidiano e a festa e a sua antítese é sinal de totalidade (DICIONÁRIO DE LITURGIA, 1992, p. 343).

O pão e o vinho em particular, sempre foram a comida e a bebida mais comum para muitos povos. E Cristo, ao instituir a Eucaristia se serve destes dois alimentos comuns para sinalizar sua presença constante no meio dos seus seguidores. Assim, o pão e o vinho simbolizam essa aliança de Jesus com os homens e mulheres de fé.

O ser humano de todos os tempos soube apreciar a riqueza do pão e do vinho e torná-los símbolos de vida, de alegria, de abundância, de motivo de encontro e festa.

Ainda nesta construção nos reportamos às diferentes ressematizações do pão e do vinho dentro de um vasto campo cultural, que compreende a festa nômade, a festa agrícola dos pães *ázimos*, a páscoa dos hebreus e a páscoa cristã.

1.3.3 A Páscoa

A Páscoa antes de ser considerada festa da ressurreição de Jesus, libertação do povo hebreu, era celebrada, lembrando o fim do inverno e a chegada da primavera; ou seja, ela sempre representou a passagem de um tempo, antes mesmo de ser considerada a mais importante festa do cristianismo. Na língua hebraica (“*peschad*”), no grego, (“*paskha*”) e no latim, (“*pache*”) significa “passagem”. A palavra páscoa recebe diferentes significados de acordo com a língua e a cultura. Importante destacar, que muitos costumes ligados ao período pascal têm sua origem nas festas pagãs da primavera.

A festa da Páscoa, celebrada em Israel de origem agrícola, nômade-pastoril, obedece às fases da Lua.

A Páscoa, foi celebrada em vários momentos históricos: sua origem está ligada aos povos primitivos, que se ocupavam com o cuidado da terra e dos rebanhos. É portanto, uma festa pastoril, de origem nômade. Festa primaveril, celebrada na passagem do inverno para a primavera. Era uma festa de muita alegria porque a natureza morta pelo inverno, se fazia verdejante, cheia de vida, com as condições da nova estação, a primavera.

O ritual festivo da páscoa consistia no seguinte: os pastores de tribos nômades, no início da primavera ofereciam um cordeiro do rebanho em sacrifício, com a finalidade de obter da divindade a proteção do rebanho. Era um ritual religioso familiar e tribal, sem nenhuma ligação com a classe sacerdotal ou com o templo. O sangue do animal sacrificado era aspergido sobre as tendas dos pastores para evitar a influência dos espíritos malignos. Depois comiam a carne assada ao fogo. Esse sacrifício do cordeiro era celebrado no início da primavera, isto é, na primeira lua

cheia da primavera. Cada um oferecia o que produzia; os pastores um cordeiro e os agricultores frutos da terra.

O povo hebreu vai conferir a esta festa pastoril-nômade e agrícola um significado novo. Isso por ocasião de sua libertação da escravidão do Egito. O povo escolhido passou a celebrar a Páscoa, não mais somente como passagem da natureza morta (pelo inverno) para a vida nova (a primavera), mas como passagem da escravidão no Egito, para a liberdade na Terra Prometida. O rito era o mesmo. Muda, porém, o significado. Isso podemos conferir em Ex 12,1-27, onde encontramos a instituição da Páscoa com seu novo sentido, dado por Moisés: Páscoa é Libertação. É assim que a Páscoa judaica era celebrada todo ano, como memória da libertação da escravidão do Egito e anseio de libertação de todas as escravidões.

a) Os pães ázimos

A festa dos pães *ázimos* ou a festa dos agricultores, acontece no início da primavera, uma antiga festa Cananéia, adotada pelos israelitas, dando-lhe um sentido histórico, relacionando-a com a Páscoa. Na tarde do dia 14 de *Nisan* todo fermento velho e sem força devia ser retirado das casas. Por uma semana se comia pães sem fermento enquanto era preparado o novo fermento. O fermento, em seu sentido figurado, faz lembrar corrupção, o que é velho. A festa convida a uma passagem do velho para o novo.

Por ser uma festa do campo e da agricultura, ela marca o início da colheita de cevada. É conhecida também como a festa da colheita ou a festa dos *ázimos*.

Importante destacar que a Páscoa não teve seu começo no momento da saída do Egito. O fato do êxodo do Egito coincide com a celebração do cordeiro entre os nômades. Esta é a novidade.

b) O ritual da páscoa judaica

O ritual mais importante, se assim podemos dizer, pertence ao calendário judaico, é a festa da libertação dos israelitas do poder dominador do Faraó, momento em que se comemora a total libertação, um verdadeiro ritual de passagem. Mais tarde os cristãos vão associar este evento ao evento da morte e ressurreição de Cristo.

A fonte desta narrativa histórica é o livro do Êxodo, capítulo 12. O ritual da Páscoa judaica é apresentado como o fato histórico mais significativo, porque nele se celebra a libertação da escravidão do Egito. Ainda neste evento se recorda o caminho do Êxodo e do Sinai onde ocorre a promulgação dos dez mandamentos e a passagem do mar vermelho. De evento histórico se transforma em evento de fé.

A cada ano os hebreus celebram a Páscoa na noite de lua cheia da primavera, sacrificando um cordeiro e preparando pães *ázimos* (pães sem fermento), recordando às gerações sua história de libertação. O símbolo mais antigo da Páscoa é o cordeiro, acompanhado dos pães *ázimos*, como recordação do grande feito de Deus em prol de seu povo – a libertação do poder opressor.

A Páscoa judaica, marcada sobretudo pela refeição (*Seder*) ocorre em família; depois, passa a ser celebrada no templo com o sacrifício do cordeiro. Hoje, não se dá mais o sacrifício, mas sobre a mesa é colocada uma bandeja com um pedaço de

cordeiro assado, acompanhado do pão *ázimo* (sem fermento) e das ervas amargas; segue o ritual, com o pai lembrando aos filhos, por meio do ensinamento da *Torah*, o sentido de cada elemento. Compõe ainda esse cerimonial a pergunta do filho mais novo: “Porque esta noite é diferente das outras?” e a resposta do pai, baseando-se na *Torah*.

A Páscoa Judaica nasce num contexto de celebração familiar, sendo mais tarde centralizada no Templo de Jerusalém, como festa nacional. Na época de Jesus o sentido familiar da celebração tinha sido recuperado (ceia), mas o cordeiro devia ser imolado no Templo no dia pré-fixado (véspera do dia 14 do mês de *Nisan*).

O simbolismo de cada elemento é rico em significado: o cordeiro lembra o sangue do animal sacrificado com o qual foram unguidas as portas dos hebreus na ocasião da passagem do Anjo exterminador, que feriu os egípcios e poupou os hebreus (Ex 12,27). O pão *ázimo* recorda a falta de tempo para fermentar a massa na saída do Egito e, as ervas amargas todo o sofrimento vivido em consequência da escravidão.

Libânio recorda:

O pão eucarístico utilizado nas liturgias cristãs é *ázimo*, isto é sem fermento. Assim era o pão da páscoa judaica. [...]. Cozinha-se o pão feito com grãos novos, sem fermento. O fermento significa o velho, o que provém da colheita antiga. O pão *ázimo* representa além da fuga rápida do Egito, a novidade da natureza, (LIBÂNIO, 2005, p. 81).

Sendo a Páscoa judaica rica de sentido, ela representa em si a atualização da libertação do povo da escravidão, a permanente presença de Javé e a oportunidade de passar às novas gerações o sentido deste grande acontecimento, que compreende a ação libertadora de Javé na história de seu povo.

c) A Páscoa cristã

A Páscoa cristã tem seu início no segundo século, em Roma, a partir do momento que se distancia do judaísmo. No Sínodo de Nicéia em 325, se discute esta questão, buscando esclarecer o sentido para o cristianismo como memorial da ressurreição.

Ocorre no entanto, uma mudança na forma de celebrar. A Páscoa que era celebrada semanalmente pelos cristãos primitivos, passa a ser festejada anualmente como a festa da vida. A Páscoa, enquanto festa maior, evento libertador, passa a ter sua recordação e preparação para o grande dia, semanalmente nas liturgias cristãs.

Com esta mudança, a festa da Páscoa é enriquecida de sentido para os cristãos, ou melhor, adquire um novo significado; ela deixa de ser uma esperança de libertação baseada no Êxodo, passando a ser uma proclamação da vitória da vida sobre a morte, na Ressurreição de Jesus Cristo.

Nesta releitura podemos ver a Páscoa cristã em dois ângulos: como uma festa completamente nova por ter seu eixo referencial na Ressurreição de Jesus Cristo, diferente da páscoa judaica; e ainda, como uma ampliação da antiga páscoa judaica, que ajuda a perceber e compreender o sentido da libertação, como uma ação de Deus em favor de seu povo e contra a situação de opressão e escravidão, ou seja, manifestação de seu poder contra a morte e a favor da vida.

1.3.4 Símbolos sagrados

É inerente à natureza humana a necessidade de pensar e meditar sobre

a presença divina. E para que tal experiência ocorra, o ser humano necessita de gestos e símbolos que o ajudem a exprimir seu pensar e mais, o seu sentir.

a) Gestos que comunicam

Os gestos se fazem necessário em todas as relações entre humanos e com o divino. “A milenária história da humanidade e as diversas culturas” (BO, VINCENZO, 2000, p.85), bem souberam deixar esta marca forte, ao assumir os gestos que exprimiam a necessidade de relação. Um simples estender a mão para cumprimentar alguém, um abraço, um sinal dado, fazem parte do conjunto maior de gestos que o ser humano utiliza durante seu viver. “O gesto passa a ser uma forma de linguagem e de comunicação por meio da qual o homem se exprime e se faz representar [...]” (BO, VINCENZO, 2000, p.86).

O ser humano é também um ser religioso, e por isso, sente uma profunda necessidade de encontrar-se com o sagrado. Eliade, bem soube descrever esta realidade:

Qualquer que seja o contexto histórico no qual esteja imerso, o *homo religiosus* acredita sempre que existe uma realidade absoluta, o sagrado, que transcende este mundo, mas que se manifesta nele e, por isso mesmo, santifica-o e o faz real (ELIADE *apud*, CROATTO, 2001, p. 58).

Desta forma, os atos religiosos do *homo religiosus* se orientam em direção a uma “realidade máxima”, que recebe o nome de hierofanias. Croatto aponta três elementos da hierofania:

Um profano, ligado a um objeto qualquer pertencente ao mundo; um divino, que remete a realidade transcendente e, um sagrado, associado a um objeto revelador de uma presença invisível, transcendente (CROATTO, 2001, p. 59).

Onde ocorre a hierofania? Croatto, afirma ser o próprio ser humano o lugar da hierofania, porque é ele, o ser concreto, que faz a experiência do transcendente na relação com o objeto, com o lugar, com o acontecimento revelador da hierofania.

Associados ao campo dos gestos e sinais, estão os símbolos como representação e linguagem da experiência religiosa. O simbolismo implica em uma função social de comunicação e em uma vivência que constantemente se refaz devido à capacidade criativa do ser humano.

b) Natureza e característica do símbolo

Mas afinal, o que é símbolo? Etimologicamente se origina do grego (*sum-ballo*, ou *sym-ballo*), igual união de duas coisas. Na cultura grega era comum no ato de um contrato se quebrar em duas partes um objeto de cerâmica e cada pessoa levava consigo uma das partes. Caso viesse ocorrer uma reclamação, as partes eram unidas como forma de reconhecimento do contrato realizado e garantia da amizade.

O símbolo não é uma categoria exata e acabada. Ele transcende a matéria, o objeto, a realidade palpável, o sentimento.

Na experiência do *homo religiosus*, o transcendente que o símbolo convoca não é objetivável e nem definível por meio de palavras. Percebe-se como mistério, como claro-escuro, por isso é preciso a mediação das coisas de nossa experiência (CROATTO, 2001, p. 87).

Para Ricoeur:

[...], o símbolo é o movimento do sentido primário que nos põe em contato com o sentido latente, e assim nos assimila ao simbolizado, sem que

possamos chegar a dominar intelectualmente a similitude. Nesse caso, podemos afirmar que o símbolo tem a função de dar, comunicar, precisamente porque é uma intencionalidade primária que nos “dá” analogicamente o segundo sentido (RICOEUR *apud* CROATTO, 2001, p. 89).

Na compreensão de Eliade, “a atualização de um símbolo não é mecânica: ela está relacionada às tensões e às mudanças da vida social, e em último lugar aos ritmos cósmicos” (ELIADE, 2002, p. 21).

Categoricamente afirma Croatto: “o símbolo é símbolo. Não se conhece sua origem” (CROATTO, 2001, p.111). Desta forte afirmação do autor se deriva outras formas de se experimentar o sagrado. Na tradição cristã católica um dos símbolos sagrados é o pão, não o pão simples, mas o pão repartido, que foi sofrendo um processo de interpretação do rito da refeição até chegar ao conceito de Eucaristia, no rito litúrgico. Também para Eliade, “os símbolos e os mitos vêm de longe e, fazem parte do ser humano, sendo impossível não os reencontrar em qualquer situação existencial do homem no Cosmos” (ELIADE, 2002, p. 21).

Sendo o símbolo um instrumento intermediário entre o ser humano e o divino, ele possibilita uma relação vital entre os dois e está presente em todas as culturas, tendo ou não o mesmo significado, porém, não deixando de cumprir a sua função: aproximar o *homo religiosus* do transcendente, ou seja, do sagrado.

O símbolo é eminentemente relacional. [...] Pelo símbolo o *homo religiosus* solidariza-se com o cosmo, com os outros seres humanos e especialmente com o mistério. O símbolo também é universal. Os mesmos símbolos, com os mesmos significados, podem aparecer, ao mesmo tempo, em culturas isoladas entre si; ou em outras separadas pelo tempo (CROATTO, 2001, 107/108).

O *homo religiosus* se aproxima do sagrado por meio da hierofania. Nesse momento o sagrado toma forma concreta, a partir da experiência religiosa de cada povo e do símbolo a ele designado. O símbolo tem a função de caracterizar o que não pode ser descrito. O símbolo emerge, é a linguagem básica da experiência

religiosa e nele fundam todas as outras. Tem um valor essencial: “faz pensar”; e “diz sempre mais do que diz”. É a linguagem do profundo, da intuição, do enigma. (CROATTO, p. 118). Desta forma podemos seguramente chamar a Eucaristia de símbolo.

c) Simbolismo eucarístico

Em nossa pesquisa nos deparamos com esta rica contribuição do Libânio a respeito da Eucaristia como símbolo, e a transcrevemos literalmente.

A modernidade racionalista desprezou os símbolos. A pós-modernidade religiosa embaralha-nos com uma quantidade estonteante de símbolos. Os dois extremos terminam produzindo o mesmo efeito de desvalorização [...], da relevância dos símbolos. Os símbolos lançam raízes no terreno de nossa constituição humana. Somos um animal simbólico, ao cobrir de sentido tudo o que fazemos; interpretando o mundo, as coisas, os outros, a nós mesmos, nisso criamos símbolos (LIBÂNIO, 2005, p. 06/07).

No entanto, diga-se de passagem, o excessivo mercado simbólico tem usado esse recurso, desumanizando o ser humano sufocando-o e fazendo com que o sentido dos símbolos se perca no tumultuado mundo competitivo.

O símbolo permite vários significados que são percebidos no conjunto em que se encontram. O pão faz parte da Eucaristia porque carrega em si uma relação de envolvimento com o que se realiza na Eucaristia. Pelo símbolo nos vinculamos com a realidade que eles apontam. O pão e o vinho no simbolismo eucarístico nos levam a comprometer-nos com o mistério que eles significam. Os símbolos não são neutros, empenham-nos, (LIBÂNIO, 2005, p. 09/10).

Diz o autor: “a Eucaristia pertence fundamentalmente ao mundo do símbolo e não da cultura tecnológico-instrumental”, (LIBÂNIO, 2005, p.13). A pressa e a agitação do mundo moderno e pós-moderno, e há quem diga do mundo hipermoderno, dificulta compreender o significado dos símbolos que se encontram à nossa volta e fazem parte do nosso ser.

A tradição litúrgica até hoje manteve a exclusividade do pão de trigo e do vinho de uva como elementos fundamentais da celebração. Eles correspondem à cultura mediterrânea [...]. O simbolismo do pão feito de trigo para a cultura mediterrânea se encontra na sua universalidade. É símbolo universal de alimento, por ser ele de fundamental importância para a vida de muitos povos. Serve para designar os bens da criação. Amplia-se a idéia de sustento: ganhar o pão de cada dia com seu trabalho para manter a família, (LIBÂNIO, 2005, p. 78/79).

Partir e repartir o pão serve para valorizar a dimensão comunitária, já que não se come sozinho um pão distribuído. “Os muitos grãos formam um só pão [...]. Na celebração eucarística realiza-se precisamente todo esse conteúdo simbólico da partilha, da comunidade em sua diversidade e unidade”, (LIBÂNIO, 2005, p. 80).

A outra substância que constitui a matéria da Eucaristia é o vinho de uva. Também ele carrega uma história de símbolos. É fruto da videira. Ela é símbolo da fecundidade do Oriente Próximo. Como se regenera com facilidade de maneira que o cepo verdeja e dá novos ramos, simboliza a vida, a regeneração [...],(LIBÂNIO, 2005, p. 82).

Continua Libânio:

Como bebida, o vinho já é conhecido pelo menos há cinco mil anos no Oriente Próximo, [...]. A experiência do vinho aproxima as pessoas do mundo religioso, permitindo uma união estática com o próprio Deus. Dionísio ou Baco é o deus do êxtase ou do entusiasmo. [...]. A dimensão religiosa pagã do vinho vem do seu efeito sobre as pessoas. Acrescenta-se a idéia de fertilidade e de vida depois da morte que eram simbolicamente representadas por libações de vinho na terra. Na Eucaristia, o vinho exprime também esse lado festivo da vida. Mas a razão principal é muito mais profunda. Assemelha-se ao sangue pela cor e por ser o sangue (suco) da uva. É símbolo da transformação, porque o suco da uva esmagada possui poder de transformar-se em algo mais potente, modificando quem o toma. Tomar o vinho significa beber o sangue de Cristo [...],(LIBÂNIO, 2005, p. 83).

“[...] O próprio sangue por sua vez, carrega-se de símbolos. Para os antigos era o lugar da força vital, da alma. Muitas culturas ancestrais viam nele uma energia divina [...]” (LIBÂNIO, 2005, p. 85).

Para o crente pós tridentino, parece uma ofensa atribuir à Eucaristia a nomenclatura de símbolo. No entanto, na sua base originária ela se constitui de várias simbologias como acabamos de constatar, a partir do estudo apresentado por Libânio. Mas, na linguagem religiosa católica, os elementos simbólicos da ceia

eucarística são resignificados, passando a ser corpo e sangue de Cristo como descreve a Igreja.

Quando o catecismo católico faz referência ao símbolo, não tem a mesma conotação da experiência que originou a Eucaristia.

1.4 SACRALIZAÇÃO DA EUCARISTIA

O Catecismo da Igreja Católica assim descreve:

A Eucaristia é “fonte e ápice de toda a vida cristã”. “Os demais sacramentos, assim como todos os ministérios eclesiais e tarefas apostólicas, se ligam à sagrada Eucaristia e a ela se ordenam. Pois a santíssima Eucaristia contém todo bem espiritual da Igreja, a saber, o próprio Cristo, nossa Páscoa” (n.º.1324).

O que destacamos desta afirmação da Igreja é justamente a forte ênfase na relação que a mesma estabelece entre ministério sacerdotal e Eucaristia. É quase que dizer que sem sacerdote não há Eucaristia e se não há Eucaristia, também não há Igreja e vice versa. Recorrendo à sessão XXII, capítulo 2 de Trento, assim está escrito: “Está presente na Eucaristia através do ministério dos sacerdotes; é a própria vítima e o próprio sacrificador que se oferece no altar da cruz”.

O Concílio Vaticano II, com todas as suas novidades, vai reafirmar esta intrínseca relação do ministro ordenado com a Eucaristia, quando expressa: SC. 7 “Cristo está presente no sacrifício da missa, seja na pessoa do ministro... seja sob as espécies eucarísticas...”(Compêndio do Vat. II, 1968 p. 263).

Também a carta “*Ad Coenam Domini*”, de João Paulo II diz:

A Eucaristia tem caráter “*sacrum*”, sagrado, porque nela está sempre presente e age o Cristo Santo de Deus, o ungido pelo Espírito Santo... Por causa desta “sacralidade” é mister que haja um sacerdote consagrado que repita a oferta.(PADOIN, 1999, p. 211).⁶

⁶ Cf. Ad Coenam Domini, 24, 2. 1980, n. 8.9; cf. também SC 45; PO 5.13.

Sem dúvida, esta é a linha que vem sendo repetida na prática e na doutrina da Igreja em nossos dias. Não entra em discussão se existe ministro ordenado em número suficiente para atender as comunidades e se todos os que crêem na Eucaristia podem recebê-la em todas as celebrações ou não. Importa sim, preocupar-se em ter o representante legítimo, o sacerdote, para que a Eucaristia aconteça e assim, a comunidade dela participe.

Cabe ressaltar que há uma enorme distância entre a linguagem da ciência e a linguagem da religião em questão, porque a ciência analisa a religião a partir do campo do estudo e da investigação, enquanto que a religião se auto-analisa e se apresenta a partir do campo empírico, da própria experiência.

Tendo por base esta observação, adentremos no que o Catecismo Católico afirma sobre a Eucaristia.

No número 1328 assim está escrito: “A riqueza inesgotável deste sacramento exprime-se nos diversos nomes que lhe são dados. Cada uma destas designações evoca alguns de seus aspectos. Ele é chamado:”

“*Eucaristia*, porque é ação de graças a Deus. As palavras “*eucharistein*” (Lc 22,19; 1 Cor 11,24) e “*eulogein*” (Mt 26,26; Mc 14,22) lembram as bênçãos judaicas que proclamam – sobretudo durante a refeição – as obras de Deus: a criação, a redenção e a santificação”.

Ceia do Senhor, pois se trata da *ceia* que o Senhor fez com os seus discípulos na véspera da sua paixão, e da antecipação da ceia das bodas do Cordeiro na Jerusalém celeste. (nº. 1329).

“*Fração do Pão*, porque este rito, próprio da refeição judaica, foi utilizado por Jesus quando abençoava e distribuía o pão como presidente da mesa, sobretudo por ocasião da Última Ceia. É por este gesto que os discípulos o reconhecerão após

a Ressurreição, e é com esta expressão que os primeiros cristãos designarão as suas assembléias eucarísticas. Com isto querem dizer que todos os que comem do único pão partido, o Cristo, entram em comunhão com ele e já não formam senão um só corpo nele”.

“*Assembléia eucarística (synaxis)*, porque a Eucaristia é celebrada na assembléia dos fiéis, expressão visível da Igreja.”

“*Memorial da Paixão e da Ressurreição do Senhor*” (nº. 1330).

“*Santo Sacrifício*, porque atualiza o único sacrifício de Cristo Salvador e inclui a oferenda da Igreja; ou também *santo sacrifício da Missa*, “*sacrifício de louvor*” (Hb 13,15), *sacrifício espiritual, sacrifício puro e santo*, pois realiza e supera todos os sacrifícios da Antiga Aliança”.

“*Santa e divina Liturgia*, porque toda liturgia da Igreja encontra o seu centro e a sua expressão mais densa na celebração deste sacramento; é no mesmo sentido que se chama também celebração dos *Santos Mistérios*. Fala-se também do *Santíssimo Sacramento*, porque é o Sacramento dos sacramentos. Com esta denominação designam-se as espécies eucarísticas guardadas no tabernáculo”.

“*Comunhão*, porque é por este sacramento que nos unimos a Cristo, que nos torna participantes do seu Corpo e do seu Sangue para formarmos um só corpo; denomina-se *as coisas santas: ta hagia; sancta* – este é o sentido primeiro da “comunhão dos santos” de que fala o Símbolo dos Apóstolos – *pão dos anjos, pão do céu, remédio de imortalidade, viático...*” (nº. 1331).

“*Santa Missa*, porque a liturgia na qual se realizou o mistério da salvação termina com o envio dos fiéis (“*missio*”) para que cumpram a vontade de Deus na vida cotidiana” (nº. 1332).

O que ocorre nesta forma de compreender a Eucaristia é um distanciamento

concreto da origem e do sentido da ceia, do banquete, do repartir o pão, da comunhão fraterna, do sentido puro de comensalidade, ou seja, do abençoar e comer juntos o mesmo pão. Nas afirmações da Igreja e no seu Catecismo, o sentido de comensalidade é totalmente ausente, desconhecido. Afirmam-se verdades de fé, e estas passam primeiramente pelo crivo das autoridades eclesiásticas; a comunidade eclesial é apenas receptora e não protagonista. Fala o sacerdote, a comunidade responde ou silencia.

Em seu discurso a Igreja se reconhece ao redor da Eucaristia e a tem como Sacramento central da vida cristã. A figura do sacerdote por meio do sacramento da ordem se liga à Eucaristia e passa a ter um grande valor. Desta forma, cria-se uma relação vertical, ou seja, a Eucaristia se torna um momento de manifestação e comunicação da graça divina, invocada pela palavra e apresentada pelas mãos do sacerdote à comunidade. Dentro de tal estrutura ocorre que a religião desconhece a imensidão de rituais já desde muito tempo presentes na vida dos diferentes grupos sociais, quando cria e institucionaliza uma figura central (o sacerdote) detentora do poder e do “monopólio da produção religiosa” (BOURDIEU, 2004, p. 40).

A religião cria seus seres e objetos sagrados e os afasta dos seus lugares comuns. Exemplo: o pão e o vinho consagrados pelo sacerdote durante o ritual da missa, adquirem um novo sentido para o grupo cristão católico e este não pode ser tocado nem manipulado por ninguém que não esteja religiosamente autorizado para isso. A isso nós chamamos de poder sagrado! São os interditos e os tabus que recaem sobre o objeto sagrado, que a própria religião criou e inculcou em seus fiéis. Assim também o sacerdote, um homem como os outros homens, mas, por causa da sua função mantém uma determinada distância do mundo para garantir a eficácia de sua ação sagrada.

CAPÍTULO II

RELIGIÃO E PODER SAGRADO

2.1 RELIGIÃO - ORIGEM E DEFINIÇÃO

A palavra religião tem sua origem no latim, vem do verbo *re-ligar*, igual a unir, juntar. Unir a realidade humana com a divina, a profana com a sagrada, oferecendo por meio de sua estrutura simbólica, elementos que dêem sentido à vida do fiel que a ela pertence ou a busca nos momentos difíceis de sua existência. Para garantir sua função social e religiosa, a religião busca sustentar sua estrutura “acima de fundamentos sólidos e duradouros como organização religiosa, jurídica, social, econômica, litúrgica[...]” (SCHIAVO, 2004, p.67).

Maduro porém a define como:

Uma estrutura de discursos e práticas comuns a um grupo social [...] tidas pelos crentes como anteriores e superiores ao seu ambiente natural e social, frente às quais os crentes expressam certa dependência [...] e diante das quais se consideram obrigados a certo comportamento em sociedade com seus semelhantes (MADURO, 1983, p. 31).

A religião como instituição social produz e comercializa por meio da dinâmica do mercado religioso, um capital simbólico que legitima suas práticas como verdade inegociável.

Desta forma, “é o capital religioso que determina tanto a natureza, a forma e a força das estratégias que estas instâncias podem colocar a serviço da satisfação de seus interesses religiosos [...]”,(BOURDIEU, 1998, p. 57).

2.1.1 Caracterização da religião

A caracterização da religião passa pelo conceito convencional que é dado a uma determinada experiência religiosa, organizada institucionalmente: objetivos e capacidade de legitimar comportamentos, valores, normas sociais e outros que envolvem seu campo de atuação.

No universo religioso o sagrado e o profano se relacionam como duas realidades distintas, mas que de alguma forma sustentam o discurso religioso.

a) Sagrado e Profano

Dentro do pensamento de Durkheim, a religião se organiza principalmente em torno dos elementos sagrados, instituídos pelo ser humano: “o sagrado e o profano sempre foram concebidos em todos os lugares pela mente humana como duas classes distintas, como dois mundos entre os quais nada existe em comum” (DURKHEIM, 1989, p. 53/54). Porém, o termo sagrado é um objeto rodeado de muitas interpretações, por isso, difícil de ser definido.

Para Paden:

O [...] sagrado pode ser entendido de dois ângulos. Em primeiro lugar, é um valor sobrenatural atribuído a algo. Nesse sentido, o sagrado é aquele conjunto de coisas que qualquer ser humano, em qualquer época ou lugar, sempre considerou inviolável e digno de estima. Em segundo lugar, é um poder com o qual os humanos se confrontam; um poder experienciado como outro, real, divino e misterioso (PADEN, 2001, P. 131).

O sagrado, portanto, é um elemento pertencente a todas as religiões, culturas e civilizações. A partir do instante que é eleito, o sagrado funciona como real.

Completa Paden: “as coisas sagradas o são por causa do imenso papel que desempenham e do absoluto primado que têm no mundo de uma pessoa” (PADEN, 2001, p. 132). Seguindo um pouco mais esta linha de raciocínio, Castoriadis assim escreve:

[...] Toda religião, está centrada num imaginário. Enquanto religião, deve instaurar ritos; enquanto instituição, deve cercar-se de sanções. Mas ela não pode existir nem como religião, nem como instituição, se, em volta do imaginário central, não começa a proliferação de um imaginário secundário. Ex: Deus criou o mundo em sete dias (seis mais um) Porque sete? O dia do descanso (CASTORIADIS, 1982, P. 156).

Para Erikson: “a religião está separada da esfera profana e mantém ritualisticamente esta separação. O religioso-sagrado pertence a um mundo; o profano, a outro” (ERIKSON *apud* DURKHEIM, 1996, p. 36). Portanto, o fundamental para a realidade social da religião, é a distinção estabelecida entre o sagrado e o profano. O profano é compreendido como tudo aquilo que podemos saber através dos sentidos, tudo o que se encontra a nossa volta, que pertence ao mundo natural, ao cotidiano das pessoas. Enquanto que o sagrado abarca tudo o que está além da cotidianidade do natural. E por causa desta distância, o sagrado desperta sentimento de respeito e temor por se encontrar além do ser humano, fazendo-o sentir-se impotente no sentido de perceber e compreender a sua grandeza, seu mistério.

O sagrado aqui mencionado se refere a uma experiência religiosa, por isso, está sempre ligado a uma hierofania. Neste caso, a hierofania determina o que a pessoa passa a considerar sagrado, a partir da experiência feita e do que ela elege como transcendente à sua condição humana. Portanto, o sagrado saturado de significados concentra em si valores importantes e, a pessoa se beneficia destes valores por meio da experiência religiosa.

b) Religião e rito

Integra ainda a estruturação da Religião o rito, que compreende um conjunto de ações sagradas por meio do qual o ser humano entra em contato com a divindade. O rito acontece dentro de um determinado espaço sagrado, ou seja, segue uma hierarquia de valores e observâncias que vai do espaço (templo), aos objetos usados (vasos, toalhas, alimentos), festas (calendário). Todos esses elementos, símbolos e objetos, compõem a experiência com o sagrado e o distancia da realidade profana, relação esta estabelecida por meio da experiência e não do racional.

[...], um ritual não é um processo racional. [...]. Se um ritual fosse um processo racional, poderíamos encontrar nele a distinção entre o essencial e o secundário, [...]. Num ritual não existe nenhum meio de diferenciar, através de quaisquer considerações de conteúdo, o que importa muito e o que importa menos. A colocação no mesmo plano, do ponto de vista da importância, de tudo o que compõe um ritual é precisamente o indicador do caráter não racional do seu conteúdo (CASTORIADIS, 1982, p. 144).

Para que o rito seja realizado, a religião cria um grupo responsável para tal ação - o sacerdotal.

c) Grupo sacerdotal

A religião não é algo que se define e se sustenta isoladamente. Para sua manutenção e garantia de sua ação, necessita de liderança e para isso ela própria institui os “especialistas do sagrado”; um corpo de sacerdotes que têm como tarefa e atribuição primeira transformar o mito em doutrina e cuidar dela, interpretando e aplicando conforme as exigências que a própria doutrina faz.

O sacerdote neste caso é revestido de uma sacralidade tal que garante a eficácia do rito.

O sacerdote é uma figura sagrada e, para chegar a sê-lo, deve-se submeter a um rito de passagem ou de consagração, por meio do qual entra em outra esfera e pode estar em contato com o sagrado, sem perigo algum (está protegido do tabu). No plano simbólico, sua “consagração” é condição de pessoa separada do resto e se expressa pelo uso de ornamentos para a celebração dos ritos. O simbolismo das vestes é um dos mais universais (CROATTO, 2001, p. 349/50).

O que constitui, portanto, uma religião, é o seu corpo doutrinário sólido, que garante o sagrado, a doutrina e seus ritos. É o grupo sacerdotal responsável pela manutenção da tradição, interpretando-a corretamente em prol da manutenção e bom funcionamento da estrutura.

2.2 OBJETIVOS DA RELIGIÃO

2.2.1 Responder à demanda de sentido

As religiões sempre se empenharam na tentativa de oferecer respostas à busca de significados e sentido de vida que o ser humano tanto procura. Uma das formas encontradas se expressa nos ritos que cada religião criou para si:

O rito é uma das expressões coletivas mais naturais do sagrado. [...], todos os ritos e gestos de adoração inscreve-se no marco social que lhes dá sentido e que ao mesmo tempo, é reforçado pelo ambiente social. O grupo expressa sua identidade sobretudo pelos ritos (CROATTO, 2001, p. 343).

A experiência religiosa se traduz na busca do sagrado. Quanto mais frágil a pessoa, mais ela busca espaços e lugares sagrados; pelo fato do sagrado lhe

conferir segurança e poder. Sendo o sagrado um objeto cultural e religioso, o ser humano estabelece uma relação estreita com o mesmo e, segundo Lemos:

[...] o sagrado relaciona-se com o ser humano de um modo que não o fazem os outros fenômenos não-humanos. Assim o cosmos postulado pela religião transcende o ser humano e ao mesmo tempo o inclui. O ser humano relaciona-se com o sagrado como uma realidade infinitamente poderosa, diferente dele. Essa realidade a ele se dirige, [...] e coloca sua vida numa ordem dotada de significado: é o cosmos sagrados que enfrenta o caos (LEMOS, 2004, p. 131).

Buscando aproximar os dois conceitos, rito e sagrado, notamos que ambos necessitam um do outro para expressarem seus significados. Para Croatto, “[...]. A ação religiosa trans-significa outra coisa, como o símbolo remete para um segundo sentido: o que é feito no rito trans-significa o que é feito em outro plano. E acredita-se que a divindade realmente age no rito” (CROATTO, 2001, p. 352).

E por ser fruto da realidade humana e social, a religião contém e expressa significado relacionado à realidade humana; por isso não existe uma ação puramente religiosa. Toda e qualquer ação está associada ao *ethos* de um povo, à realidade da vida. Portanto, o *ethos* se manifesta por meio das escolhas pessoais.

A cultura moderna atual propicia ao ser humano inúmeras escolhas. Também no campo religioso se podem fazer escolhas, optando por aquela religião que melhor atenda à necessidade da pessoa naquele momento. E mais, já não é necessário para cultivar uma experiência transcendental, pertencer a uma religião hierarquizada. Muitas são as experiências religiosas modernas que se dão fora dos padrões da religião oficial.

A liberdade religiosa tende a ser uma experiência social, onde o respeito e a tolerância com relação aos diferentes credos tornem-se uma prática aceita socialmente.

Estando a religião sujeita as vicissitudes do presente, precisa admitir que não tem natureza específica, inclusive sua tradição é chamada a adequar-se as transformações, de forma que a religião não constitui uma simples função da camada que surge como sua adepta característica, ou que ela

represente a ideologia de tal camada, ou que seja um reflexo da situação de interesse material ou ideal (GEERTZ, 1989, p. 381).

Cabe à religião manter-se sempre em estado de alerta, a fim de responder às necessidades que os seres humanos de diferentes épocas apresentam. Assim sendo, ela venha cumprir o seu objetivo: apresentar razões que dêem sentido à vida do ser humano.

2.2.2 Persuadir

No início do Cristianismo, o poder se originava da personalidade arrebatadora e forte do seu fundador, Jesus de Nazaré. Após um período breve, surgiu a organização dos apóstolos. E com o tempo a Igreja tornou-se a organização mais influente e duradoura em todo mundo. Galbraith comenta que:

[...], da combinação de personalidade (a da Presença Divina e a da longa linha de líderes religiosos), propriedade e, acima de tudo, sua singular organização, advieram à crença condicionada, a compensação, e a ameaça de punição condigna neste ou no outro mundo – o que no conjunto, constituiu o poder religioso (GALBRAITH, 1999, p. 7).

Devido à crença e ao medo da punição de muitos fiéis, os mesmos não põem em dúvida a atração compensatória dos benefícios conferidos pela Igreja. Desta forma, a Igreja concentra todos os seus esforços para manter e consolidar essa crença de persuasão.

Na análise que Galbraith faz do declínio do poder, o mesmo afirma:

A propriedade Igreja como fonte de poder também tem declinado muito em importância relativa [...]. E segue: dramaticamente, tem ocorrido a dissolução da organização. O que foi outrora a organização internamente disciplinada e monolítica da Cristandade através da Igreja Católica, converteu-se em centenas de grupos diversificados e, na maioria dos casos, fragilmente estruturados, cada um competindo de certa forma com todos os outros (GALBRAITH, 1999, p. 176).

Por questões diversas o catolicismo perde seu poder exclusivo de mantenedor dos bens simbólicos. Com o surgimento das seitas e grupos neopentecostais, vê seu campo sendo ainda mais disputado por outros que competem com o mesmo discurso, o religioso e ofertas diversas.

Independente dos meios de ascensão e controle do poder, todos os sistemas sociais estão sujeitos a processos de controle que são orientados por normas legítimas.

2.2.3 Legitimar comportamentos, valores, normas sociais...

Na compreensão de Berger “a legitimação tem um aspecto objetivo e um aspecto subjetivo. As legitimações existem como definições disponíveis da realidade, objetivamente válidas. Constituem parte do “saber” objetivado da sociedade” (BERGER, 1985, p. 45).

Nesta descrição fica implícito o objetivo da legitimação: a manutenção da realidade, e mais explicitamente, do poder religioso.

O objetivo da legitimação religiosa é manter a realidade definida numa coletividade humana e relacioná-la também de forma humana com a realidade sagrada.

Sendo assim:

A religião serve, para manter a realidade daquele mundo socialmente construído no qual os homens existem nas suas vidas cotidianas. Seu poder legitimante tem, contudo, outra importante dimensão – a integração em um *nomos* compreensivo[...] daquelas situações marginais em que a realidade da vida cotidiana é posta em dúvida (BERGER, 1985, p. 55).

“A religião mantém, por conseguinte, a realidade socialmente definida legitimando as situações marginais em termos de uma realidade sagrada de âmbito universal” (BERGER, 1985, p. 57) como forma de manutenção do seu *status quo* em detrimento da necessidade do outro.

“O interesse propriamente religioso” (Bourdieu, 1998, p. 45), decorre do poder de legitimação contido na religião. Para Berger:

“A religião legitima as instituições infundindo-lhes um *status* ontológico de validade suprema[...]. Provavelmente a mais antiga forma dessa legitimação consista em receber a ordem institucional como refletindo diretamente ou manifestando a estrutura divina” (BERGER, 1985, p. 46).

Independente dos meios de controle do poder, todos os sistemas sociais estão sujeitos a processos de controle e normas legítimas. O que se entende por poder legítimo é o poder socialmente reconhecido e obrigado a finalidades, a normas e a tradições do sistema social, a quem procura manter o bem-estar, o que significa também domínio.

No que diz respeito ao poder religioso, a chance de imposição recai sobre o acesso e a disposição de bens de salvação, que podem ser concedidos ou negados.

Existem dois fatores na opinião de Weber que são decisivos, para a transformação de um poder de dominação e sua estabilização: “a legitimação e a organização”. Por legitimação entendemos: o ato de legitimar e a aceitação do exercício da autoridade pelos membros da Igreja, ou ainda, a justificação do exercício da autoridade, como resposta à autoridade. Sem um crédito de legitimidade, a dominação não pode conseguir uma base sólida. Para Weber as Igrejas são associações religiosas de dominação, que necessitam do crédito e da legitimidade de seus membros e que se baseiam na disposição e administração de bens religiosos de salvação. Legitimidade aqui é compreendida no sentido de poder estabelecido segundo a lei divina a uma determinada pessoa.

2.3 A INSTITUCIONALIZAÇÃO DA RELIGIÃO

2.3.1 Institucionalização

Um dos caminhos possíveis para a compreensão do processo de Institucionalização da religião nos é apresentado por O’Dea.

O autor situa a religião a partir das sociedades primitivas e arcaicas. Neste momento da história “a religião é um fenômeno difuso e, um aspecto comum a todos os grupos sociais”. (O’Dea, 1969, p. 55). Ela está ligada à associação familiar e grupos de trabalho pelo simples caráter religioso desses grupos, não havendo especialistas do sagrado, nem mágicos. Tempos depois vão surgir estes dois grupos de profissionais (especialistas do sagrado e mágicos), pelo fato de os grupos das sociedades tradicionais não responderem mais às necessidades humanas; então, a modernidade exige organizações específicas (religiosas) que atendam às necessidades expressivas da época.

A institucionalização da religião ocorre num momento de transformação da ordem social, ou seja, quando começam ocorrer mudanças nas bases sociais no que diz respeito à divisão do trabalho, definições de papéis ou função e o processo de urbanização.

“A experiência religiosa, marca um rompimento do comum; é uma experiência carismática” (O’DEA, 1969, p. 56), o que mais tarde Weber vai chamar de “rotinização do carisma”. Nesta construção, as organizações sofrem fortes influências e crises de todos os lados. Na compreensão de Weber, as motivações de tais mudanças se encontram nos interesses, ideais e materiais dos seguidores,

inclusive de seus líderes, que se esforçam em manter a comunidade criada pelo fundador.

Comblin, no entanto, compreende a institucionalização da religião a partir das seguintes referências:

Toda instituição começa por uma fase carismática, espontânea, não institucionalizada. Nessa fase denominam as lideranças carismáticas. Mas os carismas são efêmeros. Para que o carisma não fique transitório, mas assuma o caráter de relação permanente para uma comunidade estável e contínua, o seu caráter deve modificar-se profundamente. O carisma é substituído por uma liderança de tipo tradicional ou legal. Para garantir a sobrevivência do grupo é preciso “rotinizar” o carisma. Realiza-se o processo de institucionalização da religião: formação de modelos de culto, aparecimento de doutrinas e de sistemas teológicos, fixação das formas de associação. A instituição substitui a espontaneidade: o líder tradicional substitui o líder carismático. Em seguida vem a fase de racionalização da instituição, sua codificação e a elaboração de um sistema jurídico para a eleição das lideranças (COMBLIN, 1969, p. 22).

A necessidade de institucionalização do cristianismo se manifesta a partir do século III. Justificou tal ação o crescimento do número de fiéis. Como a Igreja não possuía modelos próprios, “buscou, algumas vezes, imitar a estrutura da sociedade civil romana, e, outras vezes, recuperar instituições ou normas do Antigo Testamento (é quando se generaliza a terminologia “sacerdotal”, inexistente no princípio)” (GONZÁLEZ FAUS, 2000, p. 365).

Como consequência desse processo de institucionalização da religião, desapareceu a presença de carismáticos e profetas significativos e fortes da Igreja primitiva, surgindo um grupo específico para uma missão específica.

2. 3.2 Surgimento do clero

Para O’Dea, foi a partir da divisão de trabalho no culto, que surgiram na Igreja as duas ordens distintas de *status*: o clero e o laicato. O culto passou a ser presidido

apenas pelos especificamente qualificados. Por volta do primeiro século da era cristã, Clemente, bispo de Roma, já falava de “altos sacerdotes”, “sacerdotes” e “levitas”, contrastando-os com o “laicato” (Clemente XI, 5).

Foi a partir do século II, quando se deu o contato com o mundo grego, e em função de preservar a tradição cristã original do *gnosticismo*, que a Igreja, oferece a autoridade eclesiástica uma nítida tonalidade intelectual. Assim, os bispos passam de celebrantes do culto e canais pelos quais os poderes sagrados eram transmitidos às novas gerações, a conservadores, defendendo interpretações errôneas e resguardando o núcleo da fé cristã.

Com a estruturação da Igreja, ocorreu um deslocamento organizacional: o que era concebido como ministério converteu-se em cargos e conseqüentemente em acúmulo de funções. E neste contexto, emerge a tríade bispo-presbítero-diácono, instituídos de poder legítimo para assegurar os valores da religião e transmiti-los à comunidade dos fiéis. A estes foi designado:

Ensinar uma doutrina definida em forma de dogmas rigorosamente enunciados, celebrar gestos litúrgicos segundo um ritual que não deixa margem à fantasia, reunir os fiéis de acordo com um calendário praticamente uniforme no mundo inteiro. [...]. Teoricamente o sacerdote é responsável da distribuição dos meios de salvação a todas as pessoas que residem na circunscrição que lhe foi atribuída (COMBLIN, 1969, p. 28).

Nesta nova organização, o ministro ordenado traz consigo determinada responsabilidade e capacidade de tomar decisões em nome da Instituição, mantendo sempre a ordem e a unidade em torno de um núcleo comum que compreende a fé, os ritos, as normas, em sintonia com os ensinamentos de toda a Igreja.

2.3.3 Novas relações

Este é um desafio concreto ainda não assumido pela Igreja que se arrasta pela história de “reconhecer que não se pode mais evangelizar a partir de uma posição de poder, mas apenas numa relação de seres humanos, com seres humanos iguais”. (COMBLIN, 2007, p. 41). Contrária a esta opinião se manifesta Almeida: “Não podemos, como Igreja, querer reduzir o poder a uma categoria afetiva de relações inter-pessoais. É categoria operativa, pertencente à essência do agir humano” (ALMEIDA, 1986, p. 61).

Ocorre, porém, que “a centralização do ofício religioso nas mãos de um corpo de especialistas recebe reconhecimento do conjunto dos fiéis, formando uma relação social através da reciprocidade de intenções e interesses” (SILVA, 2002, p. 585). Esta mentalidade reforça a dependência do fiel à autoridade do sacerdote e o poder do sacerdote se justifica na dependência do fiel.

Comblin vai mais longe, quando se posiciona a favor da crítica que as ciências levantam a respeito das instituições, incluindo aí a própria instituição eclesiástica:

A crítica das instituições não podia deixar de lado as instituições eclesiásticas. A crítica das instituições que se manifesta claramente desde os anos 70 obriga-nos a fazer uma distinção que não tinha sido feita antes dessa data. Ela ainda está ausente no Concílio Vaticano II. Quando este fala da Igreja, fala ao mesmo tempo da instituição católica romana e da Igreja como mistério de Deus, como realização presente do reino de Deus. Não faz a distinção. Fala como se todo o aparelho institucionalizado e burocratizado da instituição eclesiástica pertencesse à essência da Igreja. Ora, tanto a história, como as ciências humanas, especialmente a sociologia, mostram que todo esse aparelho é uma construção histórica, que variou bastante no decorrer dos tempos e que foi definido a partir de empréstimos feitos a outras instituições que pertenciam às culturas nas quais a cristandade tinha entrado. A instituição mudou e ainda pode mudar, inclusive deve mudar, porque já não constitui uma ajuda para a evangelização, mas, muitas vezes, um obstáculo (COMBLIN, 2007, p. 44).

As críticas levantadas à instituição estão associadas ao campo da burocratização, inclusive do clero e urge por uma mudança de base estrutural, levando em conta o avanço da ciência, as exigências da sociedade, o conhecimento e o saber adquirido por uma gama maior de fiéis entre outras.

Continuando nossa abordagem, vamos buscar perceber o que fundamenta e como se mantém a autoridade religiosa e em quais instrumentos ela se apóia.

2.4 O PODER RELIGIOSO NA IGREJA CATÓLICA

Com a ajuda de pensadores, percebemos que o poder é um conceito sociológico fundamental, com vários significados e por esta razão gera grandes divergências.

Fundamentando a nossa reflexão sobre a Eucaristia e o Poder do Sacerdote, concluímos que não é fácil romper com conceitos que foram sendo sedimentados historicamente, nem tão pouco, abarcá-los dentro desta nossa proposta. O que podemos sim é apontar uma causa estrutural que perpassa ao longo da história, reafirmando um poder de controle e posse dos bens simbólicos guardados e reservados a um único e exclusivo grupo, o sacerdotal.

Ao tratarmos paralelamente os dois temas, apontamos que a Eucaristia é compreendida como um dos bens simbólicos que legitima o poder do sacerdote na Instituição Religiosa. Portanto, nossa abordagem busca demonstrar esta relação de dependência entre a Eucaristia e o sacerdote e vice-versa, denominada de poder sagrado pela Igreja Católica.

2.4.1 Monopólio do poder

Em seu livro, “A economia das trocas simbólicas”, assim Bourdieu se

expressa:

A lógica do funcionamento da Igreja, a prática sacerdotal e ao mesmo tempo a forma e o conteúdo da mensagem que ela impõe e inculca, são a resultante da ação conjugada de coerções internas, inerentes ao funcionamento de uma burocracia que reivindica com êxito mais ou menos total, o monopólio do exercício legítimo do poder religioso sobre os leigos e da gestão dos bens de salvação (BOURDIEU, 1998, p. 65).

Nesta análise fica evidente a imagem de uma Igreja piramidal. As marcas são visíveis em muitos espaços eclesiais católicos e nas relações cotidianas estabelecidas entre muitos sacerdotes e leigos. São comuns no meio eclesial, as tensões geradas por causa das imposições autoritárias, destituição de ministérios leigos, concentração de funções que compete aos leigos, assumidas pelos sacerdotes, e outras, reforçando desta forma a imagem de um poder sacerdotal fechado em si mesmo, controlador e autoritário.

A Igreja como parte da sociedade, tem dentro de si grupos que agem em conjunto, constituindo dessa forma o poder. Nesta análise, podemos arriscar em dizer que o poder tem sua origem e está ligado a um contexto social. Queiruga escreveu:

A estrutura hierárquica [...] se sacralizou, e agora parece que Deus a deseja tal como está: com sua estrutura monárquica e seu coro aristocrático, seus postos rigidamente escalonados, não eletivos, de responsabilidade vertical, vitalícios... Toda ela, diga-se o que quiser, não herdada precisamente do espírito do evangelho, mas do império romano e do feudalismo medieval (TORRES QUEIRUGA, 1994, p. 40).

Para Bourdieu, “a Igreja visa conquistar ou preservar o monopólio de um capital de graça institucional ou sacramental pelo controle do acesso aos meios de produção [...] e de distribuição dos bens de salvação e, [...] ao mesmo tempo, de uma autoridade” (BOURDIEU, 1998, p. 58/59). Entendemos que são diversas as finalidades do poder; ele tanto pode ser em proveito de quem o exerce e, portanto, um ganho; como de quem está sujeito ao mesmo, ou ainda o próprio sistema social que compreende: igreja, família, partido político, associações, escolas, etc.

Todos podem se beneficiar pelo exercício do poder.

Apoiando-nos na teoria de Foucault temos a seguinte afirmação: “o poder é uma relação de forças, ou melhor, toda relação de forças é uma relação de poder [...], de forma que toda força já é relação, isto é, poder” (FOUCAULT, 2005, p. 78).

Por causa da instabilidade das relações de poder, se definem meios estratégicos; por isso, as relações de poder não são conhecidas.

Há inúmeras formas de se conceber a idéia de poder. Para uns ele ressoa positivamente, para outros negativamente e, outros ainda, nem sequer se dão conta da sua influência; neste caso, se encaixa bem esta comparação de que toda força já é relação e, portanto, poder.

Nessa perspectiva, temos uma Igreja predominantemente voltada para o monopólio do exercício do poder, negando desta forma a participação dos leigos que por direito legítimo têm algo a oferecer ao corpo eclesial.

2.4.2 O Culto

O’Dea, ao tratar da questão da institucionalização da religião, faz referência a três níveis ou três aspectos que constituem o processo da institucionalização: o culto, as crenças e as associações ou organizações. Por questões metodológicas daremos ênfase apenas ao “culto” por estar ligado ao que nos interessa. “O culto, além do seu valor misterioso, centra primeiramente todas as relações no sagrado, somente num segundo plano entram as relações entre membros e líderes” (O’DEA, 1969, p. 59). A razão primeira desta centralização no sagrado, se explica por meio

da experiência religiosa. O culto surge como um meio de expressão da crença e por ele vão se dar todas as outras relações, com o mundo do sagrado ou com o próprio sagrado. O culto se transforma num ritual e por meio dele ocorrem as transformações simbólicas e a experiência humana com o sagrado, que outro ritual não possibilita. O que vai caracterizar o culto como experiência religiosa é justamente a sua linguagem, os gestos, a musicalidade, as refeições sagradas e o sacrifício. E a respeito disso, a religião dedica exclusiva atenção.

O culto começa como expressão espontânea [...]. Mas à medida que o tempo passa, ocorrem a elaboração e a padronização, e são estabelecidos preceitos litúrgicos definidos. [...]. Na Igreja cristã, desenvolveram-se várias liturgias, em várias línguas, todas semelhantes em seu ritual básico e em seu conteúdo simbólico, [...]. O culto tornou-se a representação da experiência religiosa e a maneira pela qual os crentes exprimiam sua relação com o sagrado (O'DEA, 1969, p. 60).

Em razão dessa padronização, vai ser dirigida uma crítica ao sacerdócio cultural e se tratando da Igreja Católica, a crítica será feita à sua doutrina tradicional com relação ao culto, à Eucaristia-sacrifício.

Relacionando aos nossos objetivos, vale situar que o poder do sacerdote em relação à Eucaristia, adquire visibilidade e importância no instante em que a mesma perde sua referência com a comunidade e passa a ser um rito sacrificial. O sacrifício só pode ser oferecido pelo sacerdote, o ministro preparado para tal ação.

O culto em si mesmo também agrega um valor social. Além de o grupo estabelecer sua relação com o sagrado, reforça sua solidariedade e reafirma seus valores, ou seja, são fortalecidas as relações de amizade, conhecimento, e proximidade entre o líder religioso e seus fiéis. É mais, pelo ato do culto o indivíduo se sente parte de um grupo que lhe oferece apoio moral, confirma sua experiência religiosa e o liga a uma fonte de bem estar.

Finalizando o século II, o culto torna-se monopólio do sacerdote e, a este

cabe a tarefa de dirigir e ensinar, se constituindo nesta concepção o caminho da institucionalização da religião, e o sacerdote se torna o canal de comunicação de Deus com o ser humano e vice-versa.

2.4.3 Sagrado e Poder

Dentro do campo religioso, o sagrado desempenha ainda, uma função específica: gerar o poder. E a partir do instante em que o poder se fortalece ele estabelece controle e dominação, dependência e subordinação de seus aliados por interesse, por medo, por insegurança, ou por razões sociais.

O sagrado em discussão, dentro do nosso referencial teórico, é a Eucaristia. Para a Igreja Católica ela é o centro. E como centro constitui uma fonte de poder, por estar estritamente relacionada com o sacerdócio masculino ordenado.

Com o desenvolvimento “das teologias racionais” (o estudo dos textos sagrados, dos dogmas e das tradições do cristianismo), mudanças vão ocorrendo nas organizações religiosas, a começar pelo clero que se diferencia dos leigos. Weber contextualiza este evento: “O desenvolvimento completo de uma racionalização metafísica e de uma ética religiosa exige um grupo sacerdotal independente e profissionalmente educado, permanentemente ocupado com o culto e com os problemas práticos existentes na cura de almas” (WEBER, s.l.;s.n.;s.d.).

A oferta dos bens simbólicos ou sagrados como a cura, a libertação interior, a realização de sonhos e desejos profundos, a possibilidade de vencer na vida, a salvação, são elementos do discurso religioso. Este carrega em si uma força

poderosa de dominação e chega facilmente às pessoas que se encontram necessitadas de um ‘porto seguro’, para se manterem de pé diante dos desafios propostos pela sociedade. Os líderes carismáticos, assumindo essa filosofia, vão lentamente inculcando em seus fiéis esta ideologia, sem que estes se sintam pertencentes a um sistema religioso de poder, reforçando desta forma, por meio do comportamento social e religioso a estrutura de dominação deste sistema do qual fazem parte.

Como isso se dá dentro do mundo católico? Num primeiro momento entre os séculos VII e VIII o sacerdote dirige sua atenção exclusivamente ao culto eucarístico, deixando em segundo plano o ministério da palavra e a cura das almas. Trento vai se ocupar com a questão do sacerdócio, propondo uma “reforma moral e espiritual dos sacerdotes. A partir de então, são criados os seminários e os sacerdotes são obrigados a fazer homilias e catequese” (sess. Cân. 4; CÓD. 763). A função religiosa não se restringe a uma só tarefa e a um determinado tipo de rito, ela vai além. Por isso, é exigido maior conhecimento por parte do sacerdote.

2.4.4 Poder e Saber

Tratando-se desta relação de poder, temos a contribuição de Foucault. Para ele, há uma nítida relação entre “saber e poder”; e como no espaço do poder e saber estão as administrações episcopais, em rápida expansão, simultaneamente os lugares de exercício do poder tornaram-se lugares de formação do saber. O Poder na acepção de Foucault é um conceito dotado de processualidade interna e que se

constrói historicamente enquanto saber de si em relação a um outro. Para Silva, [...] a Igreja, em seu processo de formação, racionaliza os saberes sobre o divino (teologia) e os rituais, terminando por transformá-los em ações rotineiras, e, principalmente, em conhecimento de verdades (SILVA, 2002, p. 587). Seguindo a mesma lógica, Silva cita Weber: "O dogma e o culto são racionalizados, consignados em escritos sagrados, comentados e convertidos [...] em objeto de instrução" (WEBER, *apud* SILVA, 2002, p. 587).

A Igreja, ou melhor, a organização eclesiástica, distingue três tarefas: de *governar, ensinar e santificar*¹. Essas tarefas estão na prática centralizadas em ministros ordenados e, portanto homens.

Embora os serviços de ensinar e santificar compreendam diferentes funções e sejam partilhados também por leigos, os mesmos estão ainda subordinados a uma hierarquização muito clara, pois os ministros ordenados estão na frente.

Consequentemente a junção de poder e saber vai gerar um grave problema para a Igreja, que desconsidera o saber e ao mesmo tempo o poder de seus fiéis leigos. E estes, abertos às novas possibilidades e descobertas das ciências, já não admitem meias palavras e imposições, não se identificam com o discurso da Igreja, gerando assim crise de identidade e de relação com a Instituição. Na realidade o problema atual da Igreja é um problema de poder.

Assim Comblin declara:

Durante 1000 anos Roma concentrou progressivamente todos os poderes. Não deixou às Igrejas locais nenhum poder: estas somente devem aplicar todos os decretos que vêm de Roma. Chegamos a um ponto de concentração extrema do poder. Esta não foi a vontade de Deus. Esta estrutura não é a única aplicação possível (COMBLIN, 2003, s.p).

¹ A de *governar* é chamada de "poder de regime" (Cód. Dir. Canônico c.c 129 -144); sobre o "*Múnus de Ensinar na Igreja*" (cânones 747-833) e sobre o "*Múnus de Santificar na Igreja*" (cf. cânones 834 - 1253).

O poder não é uma coisa, ou algo que se toma e se oferece, se ganha ou se perde. É uma relação de forças. Circula em rede e perpassa por todos os indivíduos. Neste sentido não existe o "fora" do poder. Trata-se de um jogo de forças, de lutas transversais presentes em toda sociedade. Onde há saber, há poder. Mas, é importante acrescentar: onde há poder, há resistência. Se por um lado novos saberes, novas tecnologias ampliam e aprofundam os poderes na sociedade disciplinar em que vivemos, por outro a Igreja tenta reduzir estes espaços e, os leigos cada vez mais conscientes do seu papel lutam contra as forças que tentam reduzi-los a objetos ou, se distanciam, para não se tornar vítima das múltiplas formas de dominação sempre criativas e renovadas.

Em decorrência desta forte concentração de poder e saber, a Igreja tem sofrido perdas de membros e de credibilidade.

2.4.5 Centralização do poder

Dentro do campo católico vão ocorrer processos surpreendentes de busca de consolidação do poder. Retomando a reforma gregoriana, temos a afirmativa de que o papa tem a plenitude do poder que vem de Deus (poder divino), do qual decorre todo o poder da Igreja. Esta afirmação constitui um deslocamento de referência, centralizando o poder em um único representante e não mais na comunidade. Reconstituindo a história: de uma Igreja que em primeiro lugar era circular a relação de poder, passa a uma Igreja que distribui seu poder entre bispos e sacerdotes, chegando a uma terceira, que vai centralizar todo o poder de ensinar e governar em

uma única pessoa, o papa. Entre outros poderes da hierarquia, destaca-se o poder de ensinar. A lógica do poder diz Boff: “é querer mais poder, conservar-se, preservar-se [...]” (BOFF, 1981, p. 91).

Para Weber, “a Igreja representa o tipo ideal de dominação ou de autoridade tradicional; seu poder é organizado hierarquicamente e se legitima por sua relação com o passado” (WEBER *apud* LACOSTE, 2004, p. 222).

No entanto, a questão é mais complexa. Para Comblin:

O fundo do problema do poder é a relação entre o clero e os leigos. O Papa centraliza o clero para fazer dele uma barreira que se opõe a qualquer iniciativa por parte dos leigos, do povo cristão. Na base há uma desconfiança total em relação ao povo, sempre suspeito de todos os males. O clero representa o poder do papa face ao povo. O Papa nomeia o bispo e o bispo nomeia o vigário. O povo fica excluído. Esta estrutura não é a da Igreja dos primeiros séculos. Está completamente em desacordo com a evolução da sociedade e da humanidade atual. Não estamos mais nos tempos em que o clero monopolizava todo o saber, quase toda a propriedade e quase todo o poder político. Não se justifica historicamente hoje em dia essa concentração total nas mãos do clero e por meio dele, do Papa. Os leigos na sua maioria já não aceitam esta desconfiança tão radical em relação o povo (COMBLIN, 2003, s.p).

Retomando o pensamento de Foucault, consideramos como algo constitutivo do poder uma ação sobre a ação dos outros. E como “a verdade não existe fora do poder ou sem o poder” (Foucault, 1993, p. 12), é necessário o controle do discurso legitimador (a verdade) como *modus operandi* de manutenção do *status quo*.

O Poder está em todos os lugares, perpassando dos sujeitos às instituições e das instituições aos sujeitos, numa relação dialética. O poder confere significado às instituições, porém, estas só o exercem através dos sujeitos que são seus portadores.

Pelo fato de possuir o poder um significado tão ligado ao senso comum, a palavra é empregada frequentemente sem maior necessidade aparente de definição. Os instrumentos pelo qual o poder é exercido estão inter-relacionados de maneira complexa. O poder pode estar oculto ou evidente aos que a ele estão submetidos.

2.4.6 Igreja

Leonardo Boff em seu livro *“Igreja, Carisma e Poder”*, traz um conceito de Igreja importante para a nossa pesquisa.

Quando falamos em Igreja Instituição, não entendemos por Igreja a comunidade dos que crêem [...]; mas entendemos a organização desta comunidade dos fiéis com sua Hierarquia, com seus poderes sagrados, com seus dogmas, com seus ritos, com seus Cânones e com sua tradição (BOFF, 1981, p.83).

De fato, todo e qualquer grupo necessita de um mínimo de organização para se manter. Precisa de lideranças. A crítica de Boff não se situa no campo da negação desses valores, mas da importância dos mesmos. O que desarmoniza, gera tensões, faz emergir as críticas, são os elevados graus de empoderamento de alguns membros, intitulados autoridades máximas sobre toda a comunidade. Lembra Boff:

Toda e qualquer instituição se caracteriza pela duração, estabilidade e pela forma de se relacionar com os seus membros. A tendência de toda instituição é de se transformar em sistema de poder. [...], em sistema de poder e de repressão contra a criatividade e a crítica. A instituição tem a ver sempre com o poder (BOFF, 1981, p. 84).

Não se trata de uma questão nova o domínio do poder religioso, pelo contrário, “o poder eclesiástico sempre se entendeu como poder de legação divina. Entretanto, o divino no poder da Igreja-Instituição, é só de origem; seu exercício concreto pouco tem de divino, mas se processa na lógica de qualquer outro poder humano [...]”, (BOFF, 1981, P. 91).

Continuando, Boff faz uma forte crítica à Igreja como Instituição:

[...]. O poder lhe significou uma terrível tentação de domínio e de substituição de Deus e de Jesus Cristo; [...]. A esclerose Institucional [...], ocasionou que fosse considerada como um reduto de conservadorismo antievangélico e que na práxis eclesial se introduzisse uma profunda cissura entre Igreja-Povo-de-Deus e Igreja-Hierarquia, entre esta que pensa, diz e não faz e a outra que não deve pensar, não pode dizer, mas que faz (BOFF, 1981, p. 85).

Com a absolutização da doutrina, da forma cultural, do modo de distribuir o poder na comunidade, da maneira da Igreja ser presença na sociedade, centralizando todas as decisões num pequeno grupo hierárquico, geraram-se formas inegáveis de opressão e afastamento dos fiéis. O fechamento rigoroso da Instituição levou à ausência da participação, do espírito crítico, da criatividade. Tudo que é novo, é colocado sob suspeição, predominando as tendências da defesa do *status quo* eclesiástico em detrimento da mensagem e das exigências do sagrado.

Sabemos, no entanto, que a Igreja não atua em campo desocupado e sim numa sociedade historicamente situada e cada vez mais autônoma e construtora de modelos novos de relação e participação. Isto significa que a Igreja não existe sozinha e isolada do contexto social. Diz Boff: “O campo religioso-eclesiástico é uma porção do campo social, este influi sobre aquele dialeticamente e não mecanicamente [...]” (BOFF, 1981, p.175/176).

O modo de produção dessimétrico gerado pela sociedade como expropriação dos meios de produção material e simbólico, pouco a pouco foi entrando também na Igreja. Criou-se dentro do processo histórico da Igreja, um modo dessimétrico de produção religiosa, bem como, um processo de expropriação desses meios de produção religiosa por parte do clero contra o povo cristão. Essa expropriação se fundamenta na perda do poder de participação do leigo. Nas primeiras comunidades o povo participava das decisões e na eleição de seus ministros (cf. At. 6,1-7). No decorrer da história passou a ser apenas consultado e por fim, em termos de poder, totalmente excluído do direito que detinha. A razão de tudo está na criação de “um corpo de funcionários e peritos encarregados de atender o interesse religioso de todos, mediante a produção exclusiva por eles de bens simbólicos a serem consumidos pelo povo agora expropriado” (BOFF, 1981, p.179).

A crítica até aqui apresentada não diz respeito ao poder em si, pois este é um elemento constitutivo de toda e qualquer relação. A crítica é feita sim, a um sistema de dominação de um grupo sobre uma maioria, ou seja, da hierarquia religiosa sobre a comunidade. Quem lê o Documento da Congregação para o Clero (2003): “O presbítero pastor e guia da comunidade paroquial”, verá nele como o processo de construção, institucionalização e concentração de poder na hierarquia, foi se dando de modo gradual e seguro. A Igreja se apresenta conforme a linguagem do documento como comunidade de desiguais, quando define a separação e distância entre ministros ordenados, religiosos(as) e leigos. Ela se configura como instituição autoritária, rígida e fechada, contrária às mudanças em si mesma e na sociedade.

Para a Igreja o poder está ligado à função e ao cargo; essa dupla relação tem uma carga de valor muito grande para a hierarquia. Ela se apóia e se legitima nesses dois tripés e por eles impõem sua autoridade.

É confortável no decorrer de uma pesquisa encontrar pessoas ligadas à hierarquia que pensam diferente. O Pe. José Luiz Gonzaga do Prado da Diocese de Guaxupé, MG assim se expressou: “Será que nós, fazendo de Cristo eucarístico um Senhor triunfante, não estaremos agindo da mesma forma que Simão Pedro (“Tu não lavarás meus pés nunca!”), que não admitia um Cristo humilhado e servidor, por receio de precisar “ter parte com Ele”?”(PRADO *apud* SERAFIM, 2006, 145/146). E Continua:

Será que os que se preparam para o ministério presbiteral, estariam tão ansiosos pela oportunidade de colocar-se a serviço do povo, de ajoelhar-se a seus pés sujos, a fim de lavá-los, quanto anseiam pelo momento de poderem presidir, com poder, a uma celebração eucarística? (PRADO *apud* SERAFIM, 2006, p. 146).

Acompanhando a lógica desta questão e toda a construção teórica da nossa pesquisa, vamos delineando a nossa frente um percurso histórico de conservação do poder. Mas o poder em si não constitui o problema, mas sim, o que está ligado ou

foi ligado a ele. A Igreja Católica, como já foi citada em outras partes do nosso trabalho, se apropria da Eucaristia que pertencia à comunidade dos fiéis e a torna propriedade do sacerdote. Com isso, o poder instituído de presidir à Eucaristia, ou melhor, de consagrá-la, passa a ser exclusivamente do sacerdote. Ficando então a pergunta: quem legitima quem? A Eucaristia o sacerdote ou o sacerdote a Eucaristia?

São questões sérias, merecedoras de uma revisão institucional profunda, madura, em vista de uma presença significativa da Igreja por meio de seus ministros, no meio do povo.

2.5 O PODER SIMBÓLICO SACRALIZADO NA IGREJA CATÓLICA

Na análise de Bourdieu o mesmo insere a idéia “de que a conservação do monopólio de um poder simbólico como a autoridade religiosa, depende da aptidão da instituição que o detém, em fazer reconhecer por parte daqueles que dela estão excluídos, a legitimidade de sua exclusão” (BOURDIEU, 1998, p. 61).

O poder simbólico se constitui de vários fatores. Um destes diz respeito à cultura religiosa masculina. Ao se referir à religião cristã e sua relação com a mulher Giddens assim se expressa:

A religião cristã é um tema decididamente masculino, tanto em seu simbolismo quanto em sua hierarquia. [...]. A religião cristã originou-se em um movimento basicamente revolucionário; porém, em suas atitudes em relação às mulheres, algumas das principais Igrejas cristãs estão entre as organizações mais conservadoras das sociedades modernas. [...], a Igreja Católica insiste em defender formalmente a idéia das desigualdades de gênero (GIDDENS, 2005, p. 435).

Notoriamente são percebidas as desigualdades na relação entre homens e mulheres que ocupam os espaços religiosos. Prevalece o domínio, a estranheza no tratamento, a desconfiança, os limites e reservas. Resquícios da cultura patriarcal ainda entranhada nas relações modernas.

2.5.1 Patriarcado

O patriarcado e o cristianismo formaram uma aliança na construção de uma sociedade baseada nos valores masculinos. A Deusa, a Mãe-natureza, o princípio feminino, a mulher, foram negados e excluídos, passando a vigorar os princípios masculinos da razão, poder, competição, força. Para consolidação da exclusividade masculina, o patriarcado recorreu ao uso total de suas forças para expulsar seu principal inimigo, o feminino. Sendo assim, cabe logo no início de nossa reflexão esclarecer os dois conceitos que se distinguem: feminino e mulher. Na construção da sociedade patriarcal feminino é sinônimo de mulher, assim como masculino de homem. Nesse intervalo da história se determinam como valores femininos a emoção, a sensibilidade, a intuição, o cuidado em relação ao outro, a cooperação, a solidariedade, a sensualidade, a fertilidade, etc. Ocorre que nesta construção ficou anulada a idéia do **Ser** feminino e masculino, prevalecendo somente, os valores determinados culturalmente a um e outro sexo.

Para a hierarquia, prevalece a idéia de distância entre o humano e a divindade devido a sua superioridade. Por causa disso, os seres humanos necessitam sempre de mediadores, entidades com poderes espirituais que mais facilmente se aproximam dos deuses. Essa dependência tanto é para o homem

como para a mulher. Porém para a mulher ela é mais difícil, pelo fato das imagens poderosas serem em geral masculinas. Inclusive a imagem de Maria no catolicismo é assimilada ao poder patriarcal, de forma que o exercício do poder feminino é historicamente rejeitado nas estruturas eclesiais de decisão. O poder de Maria se realiza de forma idealizada por uma mulher, presente junto ao Deus patriarcal.

Nesta concepção a mulher não é a protagonista, mas simplesmente cumpridora de uma tarefa que o homem lhe solicita. O próprio Deus associado à figura masculina, faz um pedido a Maria e ela o atende. Fazendo o paralelo com nosso tema, a Eucaristia torna-se um princípio legitimador da hierarquia masculina no interior da religião, visto que não é dada à mulher o poder e o direito de consagrar a Eucaristia.

É desejo da mulher, afirmar-se qualitativamente de forma diferente do mundo patriarcal, rompendo com os valores hierárquicos fundados em construções simbólicas de superioridade do masculino em relação ao feminino. Nesse contexto, não se buscam representações que acentuem a superioridade do feminino em relação ao masculino. Mas, buscam-se meios de repensar os símbolos, valores e políticas, geradores de distanciamento e dominações.

Ampliando nosso campo de reflexão nos apoiaremos em uma rica abordagem de Ivone Gebara: “todas as concepções antropológico-filosóficas que consideravam o humano como masculino perderam hoje, a meu ver, sua consistência histórica e sua coerência a partir de uma racionalidade igualitária” (GEBARA, 2003, p.156). Essa perda se dá devido à auto-afirmação das mulheres nos últimos anos. As mesmas têm despontado como sujeito político ativo no processo de democratização e de educação para novas relações.

No entanto, constata ainda:

Essa revolução não encontra os mesmos ecos nem produziu os mesmos frutos nas instituições religiosas e notadamente nas Igrejas cristãs. É nas religiões que se concentram as maiores dificuldades de mudança, imagem hierárquica e masculina de Deus, ainda considerado como força legitimadora de todos os poderes e de todas as fraquezas (GEBARA, 2003, p. 158).

Há, porém, registro de alguns grupos de homens se encontrando com o objetivo de refletir sobre sua nova identidade masculina, pois, compreendem que o rosto masculino modelado e formado pelo patriarcalismo está desfigurado. No entanto, salvo algumas exceções, os homens representantes da religião, (papa, bispos, sacerdotes, pastores, etc.) não assumiram a causa das mulheres, nem tão pouco mudaram as estruturas e os conteúdos machistas do cristianismo a partir de uma visão racional e igualitária das relações humanas. Prevalece assim a visão patriarcal de dominação e a mulher como objeto de complementação e não sujeito do processo.

2.5.2 Relação de Gênero²

Bourdieu em seu livro “A Dominação Masculina” estabelece a dominação de gênero no centro da economia das trocas simbólicas (BOURDIEU, 1998 p. 24). Sua análise aponta que esta prática está corporificada, fazendo vítimas, tanto as mulheres quanto os homens. O corpo é, portanto, o lugar onde se inscrevem as disputas pelo poder; é nele que a nossa herança cultural está inscrita; ele é a nossa primeira forma de identificação; desde que nascemos, somos homens ou mulheres.

² Gênero: A historiadora Scott compreende gênero como elemento constitutivo das diferenças percebidas entre o sexo. Introduce a dimensão histórica e a dimensão do poder relacional nas diferenças percebidas entre os sexos (SCOTT *apud* LEMOS, 2005, p. 96). O gênero é uma forma primeira de significar as relações de poder: o primeiro campo no qual o poder é articulado [...], o conceito de gênero estrutura a percepção e a organização concreta e simbólica de toda a vida social (LEMOS, 2005, p. 97).

Por conseguinte, o nosso sexo define se seremos dominados ou dominadores. O corpo é a materialização da dominação, é o “*locus*” do exercício do poder. Nesta construção observa Sayão:

A simples observação dos órgãos externos ‘diagnostica’ uma condição que deve valer para toda a vida. Passamos a ser homens ou mulheres e as construções culturais provenientes dessa diferença evidenciam inúmeras desigualdades e hierarquias que se desenvolveram e vêm se acirrando ao longo da história humana, produzindo significados e testemunhando práticas de diferentes matizes (SAYÃO, 2003, p. 122).

A conseqüência de tais representações sociais engendradas pelo capital simbólico é quase consenso de que a mulher é o ser menos capaz. Assim, o homem é a norma, o ser capaz, preparado para o difícil, para o exigente, apto para o desenvolvimento intelectual etc. Partindo então, desses pressupostos, são sustentadas também, as construções simbólicas culturais religiosas. Aqui se insere a questão da negação da mulher no campo da Igreja Católica, de se tornar uma sacerdotisa, ministra ordenada, com igual direito de presidir e consagrar a Eucaristia, simplesmente pelo fato de, a Igreja sustentar que esse poder foi dado ao homem e não à mulher. Com isso, não estamos dizendo que o poder tem que ser dado à mulher, pois não resolveria o problema da relação entre Eucaristia e poder sacerdotal; ocorreria apenas uma mudança. A Eucaristia continuaria sendo legitimada pelo exercício do poder de alguém, seja ele homem ou mulher.

O que é simbólico avança para o político e passa a ser a realidade objetivada. Sendo assim, a idealização objetivada torna-se subjetiva por meio das instituições formadoras de consciência que fornecem o nosso modo de ver e viver a realidade, como se esta fosse formada por uma unidade de sentido inquestionável e imutável. Enquadra-se, então, neste sistema a Igreja Católica com seu discurso insustentável, perdendo aos pouco sua credibilidade, por querer manter idéias fundamentalistas a respeito do lugar conferido à mulher. Bourdieu sustenta esta argumentação:

Enquanto instrumentos estruturados e estruturantes de comunicação e de conhecimento, os sistemas simbólicos cumprem a sua função política de instrumentos de imposição ou de legitimação da dominação, que contribuem, para assegurar a dominação de uma classe sobre outra (violência simbólica); dando reforço da sua própria força às relações de força que as fundamentam e contribuindo assim, segundo a expressão de Weber, para a 'domesticação dos dominados' (BOURDIEU, 2003, p. 11).

Já Scott afirma que tal esquema faz parte da dinâmica da dominação, por isso mexer nessas estruturas pode fazer ruir um sistema inteiro. Nesse sentido afirma:

Gênero é uma das referências recorrentes pelas quais o poder político foi concebido, legitimado e criticado. Ele se refere à oposição homem/mulher e fundamenta ao mesmo tempo o seu sentido. Para reivindicar o poder político, a referência tem que parecer segura e fixa, fora de qualquer construção humana, fazendo parte da ordem natural ou divina. Desta forma, a oposição binária e o processo social das relações de gênero tornam-se, ambos, partes do sentido do próprio poder. Colocar em questão ou mudar um aspecto ameaça o sistema por inteiro (SCOTT, s/d).

Pesquisadores deste campo compreendem que as relações de Gênero não podem ser entendidas como fato isolado da sociedade; pelo contrário, devem ser discussão constitutiva e aberta a toda sociedade, pois é nessa que residem os paradigmas sociais do ser homem e mulher, determinantes e reguladores de todas as atividades.

Inúmeras são as pesquisas que surgiram nas últimas décadas, apontando as mudanças sociais que têm ocorrido; porém, não deixaram de mencionar e criticar a relação hierarquizada entre homens e mulheres que prevalece, apesar das conquistas alcançadas. Com o avanço da ciência e das reflexões, cria-se o conceito de gênero com a finalidade de deslocar o foco das relações entre homens e mulheres para o social e romper com a visão estritamente biológica, propondo superar a discussão de igualdade e diferenças e avançar na discussão histórica relacional. Gênero então se traduz em reciprocidade e complementaridade e não na dominação dos sexos.

Bourdieu afirma que os agentes específicos, neste caso, o homem e a mulher e as instituições Igrejas, família, escola e Estado, são estruturados e estruturantes

neste processo de naturalização da dominação. Estes agentes, ao mesmo tempo em que têm poder de moldar a sociedade, são por ela moldados. Trata-se de uma relação dialética entre a conjuntura e a estrutura do campo. Assim se refere o autor:

[...] ora longe de afirmar que as estruturas de dominação são a - históricas, eu tentarei pelo contrário, comprovar que elas, as estruturas, são produto de um trabalho incessante e como tal histórico, de reprodução, para o qual contribuem agentes específicos (entre os quais os homens [...] e instituições); (BOURDIEU, 2003, p. 46, grifo do autor).

As representações sociais do homem e da mulher não regulam apenas as relações inter-pessoais entre os mesmos, mas também entre homens e homens e mulheres e mulheres, todas as atividades por estes agentes desempenhadas. Avançando, veremos como era estabelecida esta relação homem mulher na experiência das primeiras comunidades e as funções desempenhadas pelas mulheres.

2.5.3 A mulher na Igreja

Fazendo uma retrospectiva histórica, localizamos a Igreja Primitiva e nela, o lugar e o espaço dado às mulheres na sua estrutura de organização missionária.

Desde o início, as mulheres são membros diretos e plenos da comunidade cristã, batizadas da mesma maneira que os homens. O livro dos Atos dos apóstolos, que narra a vida dos primeiros cristãos, fala constantemente em “homens e mulheres” quando se refere àqueles que se converteram e receberam o batismo. (At. 5, 14; 8,3-4). As mulheres fazem parte da primeira hora da Igreja.

O Novo Testamento nos apresenta mulheres com diferentes carismas, que prestam serviços na comunidade, que se organizam como evangelizadoras.

Na lista de carismas mencionados por Paulo em (1 Co 12, 28) existe uma hierarquia, começando de cima para baixo em grau de importância. Sendo os primeiros os apóstolos, em seguida os profetas e depois os demais carismas. No entanto, nos dois primeiros ministérios de máxima importância, ou seja, de apóstolo e profeta, a mulher está incluída e faz parte deles na Igreja Primitiva.

O que nos leva a comprovar esta atuação feminina direta na Igreja Primitiva é a própria Tradição. Em (Rm 16,7) encontramos Júnias, sendo saudada por Paulo como “apóstola eminente” e que mais tarde será sua companheira de prisão por causa do anúncio da fé.

Este dado nos permite supor que o ministério apostólico não se restringe apenas ao grupo dos doze, mas se alarga a outras pessoas, homens e mulheres.

O livro dos Atos também menciona quatro profetisas, filhas de Filipe, o evangelista. (At. 21,8-9).

O Novo Testamento fala ainda, do diaconato da mulher. Febe, chamada a ser diaconisa da Igreja de Cencrêia, exerce um papel de extrema relevância, a ponto de Paulo cercar seu nome de recomendações afetuosas e agradecidas. E afirma: “ela foi uma protetora para muitas pessoas e para mim mesmo” (Rm 16,1-3). Febe não é a única diaconisa. O capítulo (9, 36 dos Atos), cita Tabita, chamando-a “discípula”. Aquela que se dedicava a boas obras, a recolher esmolas para oferecer aos pobres e viúvas da cidade de Jope. É pelo seu serviço que Paulo a reconhece como diaconisa.

Paulo é tachado como negador da mulher, no entanto é ele quem chama uma mulher de “minha verdadeira companheira de jugo” e que junto com outras duas mulheres, Evódia e Síntique, ele e Barnabé trabalharam na pregação do Evangelho (Fl. 4,2-3).

Ruether considera que:

Nas camadas mais tardias do Novo Testamento, representadas pelas epístolas pastorais, podemos identificar dois movimentos: um movimento para um conceito mais institucional de ministério, afastando-se do conceito carismático de Paulo, e ao mesmo tempo um movimento de volta a uma Igreja patriarcal, moldada sobre a família patriarcal, que negava o papel conquistado pela mulher no ministério da Igreja paulina (RUETHER, 1976, p.32)

A abolição das diaconisas ocorreu gradualmente entre os séculos II e VI. Paulo usou a mesma palavra – *diákonos* – para a mulher-diácono Febe (RUETHER, 1976, p. 33). No reinado de Constantino, a Igreja eleva os presbíteros e bispos à casta sacerdotal, dotando-os de privilégios que antes eram concedidos aos sacerdotes pagãos do culto oficial.

“Simbolicamente, o sexismo na tradição bíblica fundamenta-se na projeção para o céu, da ordem patriarcal de dominação masculina sobre mulheres e servos” (RUETHER, 1976, p. 36). Inclusive por meio da imagem construída de Deus patriarcal como o “Grande Senhor” do qual deriva todo poder que a hierarquia masculina da Igreja compreende ser mediadora.

A tradição judaico-cristã deixa transparecer em seus escritos uma aversão à mulher. “O androcentrismo compreende a estrutura preconceituosa que caracteriza as sociedades de organização patriarcal [...]” (GOSMANN, Elizabeth et al., 1996) ou, a excessiva importância dos valores masculinos. Esse conceito impregna os textos tidos como sagrados, as doutrinas, os códigos internos e na tradição. O sagrado está estreitamente relacionado ao homem, enquanto a maldade ao elemento feminino. Relacionar a masculinidade ao divino legitima a superioridade das qualidades concebidas como masculinas. Torna-se positivo na formação de uma identidade o sentir-se como alguém especial para o sagrado.

Enriquece ainda mais esta nossa construção o que Ruether volta a afirmar:

A simbolização do princípio auxiliar passivo e receptivo como sendo “feminino”, relacionado hierarquicamente a um princípio “masculino” e

ativo, é a chave tanto para o clericalismo como para a pacificação do laicato. O clero traz toda graça e verdade “do alto”. Não se considera o povo possuidor de qualquer capacidade auto-geradora que lhes possibilite abençoar, ensinar, perdoar ou ordenar-se uns aos outros. O povo assume a posição passiva diante dos elevados altares e púlpitos dos padres [...] (RUETHER, 1976, p. 36).

O povo carrega uma herança milenar de submissão e elevação do poder do sacerdote. Em parte desconhece seu potencial, quando consciente ou não reforça esta posição de submissão, assumindo atitudes de negação da sua vocação batismal.

A Igreja hierárquica continua fechada à questão da mulher em particular, ou seja, delimitando áreas de atuação. A sociedade secularizada abre suas portas e a mulher sai do espaço doméstico para o espaço público, exercendo diferentes funções sociais em grau de igualdade com o homem.

2.5.4 Capital simbólico

A Igreja é um dos pilares sobre o qual se assenta a relação hierarquizada entre os sexos. As religiões são detentoras do capital simbólico e, portanto, manipulam a produção simbólica e a circulação dos bens simbólicos, e o fazem através de representações, linguagens e palavra autorizada, reforçando e sacralizando a relação desigual entre homens e mulheres. A estrutura deste campo religioso é um espaço caracterizado por lutas e tensões entre os agentes e as instituições.

A concorrência pelo poder religioso deve sua especificidade [...] à concorrência que se estabelece no campo político. [...], seu alvo reside no monopólio do exercício legítimo do poder de modificar em bases duradouras e em profundidade a prática e a visão do mundo dos leigos;

impondo-lhes e inculcando-lhes um habitus religioso particular, isto é, uma disposição duradoura, generalizada e transferível de agir e de pensar conforme os princípios de uma visão [...] sistemática do mundo e da existência (BOURDIEU, 2003, p. 88).

A Igreja contribui para a manutenção da ordem política; na realidade, ela reforça simbolicamente esta ordem. O poder religioso atribui certa normalidade ao poder político, que torna natural a dominação e a exclusão de mulheres do controle da instituição, e faz isso, por meio de sua teologia, dos seus discursos e normas.

A estrutura das relações entre o campo religioso e o campo do poder comanda em cada conjuntura, a configuração da estrutura das relações constitutivas do campo religioso que cumpre uma função externa, de legitimação da ordem estabelecida, na medida em que a manutenção da ordem simbólica contribui diretamente para a manutenção da ordem política (BOURDIEU, 2003, p. 69).

Entretanto a relação dominador/dominado, não acontece sem lutas e resistências, pois, a estrutura do campo é um estado da relação de força entre os agentes e as instituições.

A lógica interna da dominação só funciona porque os dominadores utilizam categorias do ponto de vista dos dominados, o que faz com que o dominado não perceba que aquela é uma relação de forças. Sendo assim, o poder simbólico religioso assume as seguintes características:

a) Machista

O machismo na Igreja Católica se expressa de maneira literal por meio da discriminação e negação do significativo papel da mulher no seio da Igreja. Já não é apenas uma constatação, mas fato; as mulheres compõem metade ou mais da metade do número de fiéis na Igreja. No entanto, são eclesiasticamente consideradas incapazes para quase todas as funções de direção na Igreja, exceto

os serviços que os homens não gostam de fazer e que não dão poder, *status*, como é o caso da animação e formação de lideranças, coordenação de pastorais, serviços de secretarias, etc...

No entanto, a questão colocada não se refere à inversão de papéis, mas ao que já apontamos anteriormente, ou seja, é preciso estabelecer relações igualitárias, rompendo com o modelo patriarcal que destoe a dignidade do ser masculino e do ser feminino. A questão de gênero precisa ser repensada e assumida em todos os setores da sociedade, pois estes, são ocupados pelos dois gêneros.

A *Lúmen Gentium*, n. 29, re-instaura o ministério do diaconato permanente para os homens. Nada se afirma a respeito do diaconato das mulheres. A história revela que o ministério dos diáconos deixou de existir na Igreja Ocidental, a partir do século IX, enquanto o das diaconisas, por volta do século IV.

Em 1971 o Sínodo dos bispos discute o sacerdócio ministerial. Nesta mesma ocasião o Cardeal George B. Flahiff, Arcebispo de Winnipeg (Canadá), fez a seguinte intervenção:

Sabemos que o sacerdócio do Antigo Testamento foi somente masculino como legítima reação contra os cultos cananitas da fecundidade, desempenhados geralmente por sacerdotisas. Sabemos que Jesus não podia mudar com tanta radicalidade a imagem social que a sua época tinha da mulher [...]. sabemos que a maioria das afirmações de Paulo relativas à disciplina eclesial foi de índole sociológica e não doutrinal [...]. porém, penso que não existe objeção dogmática para hoje reconsiderar este problema. Os textos do Vat II, por sua vez, emitem categóricas afirmações contra a discriminação da mulher na Igreja. Contudo, temos que reconhecer que muitas excelentes mulheres católicas, como outras pessoas, consideram que não se tem feito um notável esforço para o cumprimento desta doutrina [...] (PORCILE, 1995, p. 42/43).

“Em razão de uma tradição cultural, assumida também na expressão histórica da Palavra de Deus, elas são também excluídas do acesso aos cargos ministeriais ligados ao sacramento da ordem” (BOFF, 1981, p. 63).

Tudo leva a crer que o poder do sacerdote se sustenta exclusivamente na Eucaristia, pelo fato, de ser o único autorizado para consagrá-la. Daí o grande medo

de compartilhar este poder com as mulheres. Estando o poder centralizado na Eucaristia, ele se torna sagrado, machista e excludente.

Ao questionar a ordem estabelecida do poder hierárquico, não queremos dizer que a mulher deseje assumi-lo, pois se assim fosse, estávamos concordando com o sistema de desigualdade e submissão. Pelo contrário, a constatação de tal realidade converge no sentido de se opor positivamente em vista de mudanças estruturais e ideológicas. Recuperar o sentido originário da Eucaristia presença simbólica de unidade e comunhão e não presença real, de poder.

Historicamente, a tradição cristã tem privilegiado o homem nesta relação complexa e, legitimado a dominação masculina, dando a ela um aspecto essencial de sacralidade e de ordenação divina. A Igreja, enquanto instituição formadora de sentido, se torna responsável pela perpetuação das diferenças no tratamento entre homens e mulheres e na distinção de papéis sociais e religiosos que ambos desempenham.

O sistema de poder na Igreja se crê e se apresenta como vindo diretamente de Deus para os fiéis que devem acolhê-los na fé (BOFF, 1981, p. 70). É o que abordaremos a seguir.

b) Divino

Ao longo da história criou-se uma mentalidade acerca do poder religioso caracterizando-o como poder divino, ou seja, instituído por Deus. Esta concepção foi adotada do Antigo Testamento, onde reis, profetas e sacerdotes concebiam que o

poder que cada um havia recebido, vinha de Deus. Mais tarde a mesma idéia foi reafirmada no Novo Testamento, especificamente a partir da figura de Pedro, o escolhido por Jesus como “cabeça da Igreja nascente”. No entanto vale lembrar, que Pedro representa a mentalidade da Igreja de Jerusalém, que é diferente da de Antioquia.

Compreende-se ainda que “o poder do padre advém preponderantemente da relação que ele tem com a Igreja. Baseada em vínculos transcendentais, sua autoridade é justificada por um poder sagrado, ao receber o sacramento da ordem” (SILVA, 2002, p. 584).

Essa mentalidade, porém, vai gerar em todo o decorrer da história, sérios conflitos e exclusões, principalmente da mulher. A Igreja Católica em seus documentos insiste em manter essa visão reforçando o domínio masculino, especificamente do ministério ordenado, atribuindo ser uma delegação divina.

O poder divino ou transcendente gera pessoas e comunidades submissas e dependentes. Paralelo a isso, se fortalecem e se destacam os sacerdotes (especialistas do sagrado), que têm um conhecimento e um contato direto e especial com o transcendente, (mentalidade que prevalece no imaginário coletivo), o que os indivíduos comuns não o têm.

Assim compreendem alguns intelectuais da religião: “[...], sendo a Igreja instituição religiosa, o poder que ela assume tem uma especificidade que a diferencia em seu exercício, de outras instituições com dimensões exclusivamente temporais” (SILVA, 2002, p. 597). Entretanto, não se pode absolutizar o poder da Igreja como sendo sempre um poder divino. Pois, ela própria se considera santa e pecadora e assim o é, por se tratar de uma instituição governada por mãos humanas.

c) Doutrinário

No período pós-tridentino observou-se um progressivo crescimento do poder doutrinário do papa, em perfeito paralelismo com o processo de absolutização das monarquias europeias. No plano doutrinário coube a Roberto Belarmino, a elaboração teológica empenhada em consolidar o poder papal, deixando de lado o estudo da Igreja em si mesma. O primado do papa era afirmado com cuidadosa precisão, particularmente em relação ao concílio e ao episcopado. Belarmino defendeu a autoridade do concílio, mas demonstrou que ele só era infalível se fosse aprovado pelo papa, superior ao mesmo.

Torna-se importante para a Igreja hierárquica reconhecer como legítimo o direito, o dever e o poder do magistério eclesiástico de enriquecer a doutrina em seu conjunto, de forma coerente e sem qualquer negação dos dogmas afirmados pelo papa em pronunciamentos “ex-cathedra” ou pelo colégio episcopal em reuniões do seu magistério.

O poder doutrinário fundamenta seu exercício na Sagrada Escritura, na Tradição e no Magistério. Lançando mão desses três instrumentos, a Igreja no Catecismo Católico de 1993, cita a Constituição Dogmática *Dei Verbum*, que assim ensina: “Fica, portanto, claro que segundo o sapientíssimo plano divino, a Sagrada Tradição, a Sagrada Escritura e o Magistério da Igreja estão de tal modo entrelaçados e unidos, que um não tem consistência sem os outros, e que juntos, cada qual a seu modo, sob a ação do mesmo Espírito Santo, contribuem eficazmente para a salvação das almas³” (Catecismo da Igreja Católica, 1993, n. 95, p. 38). A doutrina católica consiste, pois, nos dogmas, na condenação das heresias

³ Cf. DV 10, & 3.

e na missão de ensinar e santificar a Igreja. Constituem elementos fundamentais desta doutrina: o Credo Niceno-Constantinopolitano (325 – 381); o governo da Igreja com sua hierarquia; a instituição do papa; o colégio episcopal; seus tribunais; seus concílios; as conferências episcopais e a doutrina sobre os sacramentos. Os documentos mais relevantes e que legitimam a doutrina católica são: O Código de Direito Canônico; o Catecismo Católico; as Encíclicas; as Constituições Apostólicas; as Constituições Dogmáticas; Decretos; Bulas e Exortações Apostólicas, os documentos conciliares e o das autoridades eclesiásticas etc.

Em síntese se pode dizer que a doutrina da Igreja Católica é o conjunto de verdades compreendidas como reveladas por Deus e confirmadas pelo magistério. São verdades sobre a ordem natural, o homem, a Igreja, sobre Deus e que devem ser respeitadas pelos fiéis como expressão de consideração a hierarquia, tanto em seu magistério solene quanto ordinário.

Convém ressaltar, que quanto maior for à rigidez dogmática, maior será a possibilidade de divergências no interior da religião instituída. E quando falamos em religião instituída, estamos nos referindo àquela que atingiu o máximo de sua construção dogmática. Sendo assim, cabe considerar também que esta religião formou poderoso grupo intelectual capaz não somente de sustentar seus símbolos, mas além de tudo, oferecer-lhes alternativas, quando estes forem contestados.

d) Simbólico (mediador de Deus e do sagrado)

Bourdieu usando de sua autoridade literária argumenta que “o poder simbólico é, com efeito, esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a

cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem” (BOURDIEU, 2004, p. 7/8).

Apoiando-nos nesta argumentação de Bourdieu, nos permitimos levantar a seguinte hipótese: as religiões fazem uso do poder simbólico para garantir a própria autonomia; fazendo desse modo, um jogo onde nega a si própria esse papel de legitimadora de um poder dominante e ao mesmo tempo, articula em seu discurso uma lógica que a auto-sustenta e que não é identificada pelos fiéis.

Citando mais uma vez Bourdieu, “o poder simbólico é um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem gnosiológica” (BOURDIEU, 1989, p. 9). Esta ordem pode ser de afirmação ou negação daquilo que já se tem construído ou uma re-estruturação dos elementos culturais, simbólicos e religiosos, das mais diversas expressões religiosas, sendo essas tradicionais ou não. Importa para essa ordem a eficácia da ação e o poder de persuasão das pessoas que garantem a continuidade da mesma, e que podemos denominar de religião ou movimento religioso.

Envolto em um contexto de ofertas de possibilidades de superação do que afeta a vida das pessoas, o poder simbólico se reveste de um sutil discurso que envolve seus admiradores e fiéis sem que estes se sintam dominados pela religião. Sendo assim, a simbolização enquanto tal, é um requisito indispensável na formação do poder (LUHMANN, 1985, p. 28).

Em uma de suas definições de poder, Weber liga “o fenômeno poder a qualquer chance de poder impor a vontade própria ao comportamento dos outros, mesmo quando há resistência” (Weber, 2000, p. 43). Na compreensão de Luhmann, [...]. O poder é bem mais simbolizado pela decisão do que pela “vontade” (LUHMANN, 1985, p. 39).

E mais: o simbolismo é pluridimensional, tem a capacidade de legitimar mecanismos do poder instituído.

O poder legitimador do símbolo ordena e se auto-legitima na medida em que provoca a aceitação da coletividade. A ordem torna-se uma forma institucionalizada de poder que legitima a ação de um determinado grupo, no caso estudado, o sacerdotal, da Igreja Católica. No entanto existem diferentes formas de poder. A mais visível no meio religioso é a de centralização do exercício do poder em uma pessoa do grupo.

No entanto, o poder por si, não é um assunto merecedor de indignação. O exercício do poder, a submissão de alguns à vontade de outros, é inevitável em qualquer organização humana e principalmente na sociedade moderna: nada se realiza sem ele.

e) Infalível (Vat. I)

Infalibilidade do papa. É uma das doutrinas criadas pela Igreja Católica, considerada mais controvertida. Foi proclamada como dogma de fé em 1870 no Concílio Vaticano I, por Pio IX, o então papa João Maria Mastai Ferretti, (1846-1878). Segundo a Teologia, essa prerrogativa é exercida quando o papa, como sucessor de Pedro, se pronuncia "*ex-cathedra*"⁴, no que diz respeito a matéria de fé e moral.

As causas apontadas como necessárias para a criação de um dogma que desse tal poder ao papa, parece, terem raízes mais políticas do que religiosas. Aqui

⁴ Expressão latina que significa "da cadeira" referindo-se a cadeira de Pedro.

mencionamos uma, o combate ao "*Galicanismo*". Esse movimento originado na França propunha a diminuição da autoridade do papa e o aumento do poder do Estado sobre a Igreja. O *Galicanismo* defendia quatro posições:

- a) Total independência do rei em assuntos temporais em relação ao papa;
- b) A autoridade papal é inferior à do Concílio;
- c) Obrigação por parte do papa de respeitar as antigas tradições da Igreja francesa;
- d) Necessidade de consentimento da Igreja Universal para a ratificação dos dogmas proclamados pelo papa.

A teoria do Galicanismo que já havia assombrado o Pontificado de Inocêncio XI. No contexto da época, era propícia às aspirações de Pio IX. Ele estava assistindo no seu Pontificado a queda do poder temporal que tanto defendia.

Depois de muitas contradições, ameaças, intrigas e pressões, foi definido o dogma da infalibilidade papal da seguinte maneira:

...Nós (isto é, o Papa Pio IX), aderindo fielmente à tradição recebida desde o começo da fé cristã, com vista à glória do divino salvador, à exaltação da religião católica e à segurança do povo cristão (com a aprovação do sagrado Concílio), ensinamos e definimos como dogma devidamente revelado que o romano pontífice, quando fala *ex Cathedra* (isto é, quando cumprindo o ofício de pastor e mestre de todos os cristãos), em sua suprema autoridade apostólica, define uma doutrina concernente à fé e aos costumes para que seja admitida pela divina assistência que lhe foi prometida pelo bem-aventurado Pedro, é dotado daquela infalibilidade com que o divino Redentor quis que sua Igreja – definindo uma doutrina concernente à fé e aos costumes – estivesse equipada. E, portanto, que tais definições do romano pontífice são irreformáveis por si mesmas e não em virtude do consentimento da Igreja. Se alguém atrever-se a (que Deus o impeça) contradizer esta nossa definição, seja anátema, (BETTENSON, 1998, p. 380).

E assim, aos 18 de julho de 1870 o Papa se tornou infalível!

“À medida que o magistério se concentra no papa e nos bispos “afetiva e efetivamente” unidos a ele, acentua-se a separação entre a hierarquia e o povo católico” (LEERS, 1991, p. 67). Nesta relação acentuam-se dois comportamentos:

de um lado uma hierarquia que define e ensina o que é a verdade e do outro, uma comunidade passiva que aceita os ensinamentos e as normas.

Já no que diz respeito a infalibilidade do papa Leers a define da seguinte forma:

Quanto mais a função da infalibilidade na Igreja é identificada com a pessoa do Romano Pontífice, seus pronunciamentos e atos, tanto mais o Povo de Deus se torna um rebanho que escuta somente e executa as ordens dadas. A Igreja decide, dirige e controla a vida e as ações dos fiéis, cujo dever é aceitar ser governada e seguir, submissa, as ordens de seus chefes (LEERS, 1991, p. 67).

Na organização hierárquica da Igreja, o papa ocupa sozinho o cume da pirâmide, autoridade soberana de todo o magistério. Quanto a este conceito, há inúmeras posições que contestam esse poder supremo atribuído ao papa. Na discussão interconfessional:

[...] os ortodoxos e os anglicanos são relativamente acessíveis à idéia de infalibilidade da Igreja, embora recusem o primado do papa. [...]. Os ortodoxos e os anglicanos, consideram que a Igreja não é o privilégio de uma pessoa particular [...]. Cremos que todos os bispos detêm, em virtude de seu ministério, o poder de atestar a verdade; (LACOSTE, 2004, p. 895).

Apesar da infalibilidade papal ser uma dificuldade ecumênica, luteranos e católicos afirmam: “nas duas Igrejas existe pois uma responsabilidade supra local em matéria de doutrina; é exercida de maneira diferente, mas com certo paralelismo”(LACOSTE, 2004, p. 895).

Para os teólogos católicos este poder foi exercido poucas vezes, apenas doze, durante todo o pontificado dos papas. Este dispositivo foi criado, para proteger o dogma de suas implicações lógicas.

Concluindo, consideramos que este capítulo constitui a parte central da nossa dissertação. Convém dizer, que muitas questões abordadas, precisam de uma maior ampliação. Contudo, entendemos que a temática necessária a que nos propomos foi abordada.

Vale lembrar ainda, que lidamos com a história e com uma carga cultural milenar. Por mais que queiramos propor uma idéia livre das influências do tempo, somos traídos pela palavra.

Levando em conta o tema: Eucaristia e Poder Sacerdotal, entendemos que os fatos históricos foram caracterizando as ações dos sujeitos e instituições, especialmente do homem e da mulher na religião católica. Quanto ao homem sempre foi dado o poder religioso de governar e liderar; à mulher sempre foi negado esse direito e poder. A religião reforça essa exclusividade masculina, através da sua elaboração teológica e doutrinária.

Com a conquista de novos espaços sociais que a mulher vem garantindo e as reflexões levantadas sobre relações de gênero, torna-se mais evidente essa legitimação do poder masculino na religião ao longo dos séculos. O que não justifica agora, uma inversão de papéis, pelo contrário, estas novas descobertas convocam repensar conceitos e valores, masculinos e femininos.

Repensar a ordem estabelecida requer coragem para romper com estruturas desiguais, passar a dar maior importância ao SER do que ao poder; à coletividade que à particularidade; à vida que às leis; às pessoas que às normas...

Retomando o processo histórico, reconhecemos o momento em que houve essa relação de desigualdade entre os gêneros masculino e feminino.

Na Igreja Católica a desigualdade se aprofunda quando a Eucaristia deixa de ser compreendida como presença simbólica sagrada e passa a ser assumida e compreendida como presença real, igual a poder, cabendo exclusivamente ao homem zelar por esta presença real. Logo, a Eucaristia legitima o poder sacerdotal e se legitima pela ação do sacerdote, nas palavras consecratórias.

CAPÍTULO III

UMA MESA PARA TODOS – EUCARISTIA E PODER PARTILHADO

Antes mesmo de apresentar o que pretendemos neste capítulo, julgamos oportuno recordar o que trabalhamos até aqui. No primeiro capítulo vimos o lado histórico da Eucaristia, quando descrevemos sua origem e desenvolvimento; sua evolução histórica; o conteúdo semântico e o processo de sacralização. Observando as mudanças de cada período.

No segundo capítulo tratamos da religião e o poder sagrado. Abordando é claro, um pequeno lado da história. Descrevemos: a religião, origem e definição; seus objetivos; sua institucionalização; o poder religioso e, o poder simbólico sacralizado dentro da Igreja Católica. Evidenciamos que este é o capítulo chave da nossa pesquisa. Nele concentra o objetivo fundamental desta pesquisa, a concepção e os traços típicos do Poder Sacerdotal religioso que a Igreja Católica administra.

E por fim o terceiro capítulo. Neste nosso objetivo é demonstrar a inversão da mesa, o lugar do poder partilhado. Onde ocorre em parte a descentralização do poder com o nascimento das comunidades de base.

Metodologicamente seguimos três movimentos: A Eucaristia na sua origem, todo o processo de desenvolvimento da sua compreensão; o momento que o sagrado é afastado da comunidade e torna-se propriedade da Instituição e do ministro ordenado (poder religioso) e, a descentralização em parte do poder com o ressurgir dos ministérios nas comunidades de base.

3.1 DESLOCAMENTO SIMBÓLICO DA EUCARISTIA

3.1.1 Centralidade da mesa

Na prática de Jesus, a mesa era o lugar da superação das diferenças; ao redor da mesa todos participam igualmente do que foi colocado para ser servido. A mesa constitui, portanto, o lugar da fraternidade e da partilha.

a) A comensalidade

Em vários momentos nos referimos à comensalidade por se tratar de algo fundamental em todas as culturas e que ao longo do tempo foi e continua sendo assimilada pelas religiões.

O conceito de comensalidade, Flandrin vai encontrar entre os povos do período paleolítico.

Nesta época se estruturou uma organização sócio-econômica que reunia várias famílias para tocar rebanhos de grandes animais rumo às armadilhas. Tal fato implicava na partilha da carne entre as famílias que tinham contribuído para a caça, tarefa essencialmente coletiva. A seguir as famílias se reuniam em grandes festas, para consumirem juntas uma parte da carne abatida, constituindo assim a função social que envolve uma alimentação (FLANDRIN, 1998, p. 34).

Flandrin, também faz referência ao termo comensalidade a partir de um outro ângulo: “A reunião em torno da mesa obedece a um certo cerimonial, porque não se trata apenas de um lugar onde se come, mas também de um micro-espço para onde convergem os diversos atores unidos por laços de parentesco ou amizade.” (FLANDRIN, 1998, p. 378).

Aplicando o conceito de comensalidade à mesa da Eucaristia, também se observa que esta obedece a um determinado cerimonial e é rodeada de poderes e normas. Porém, com o deslocamento do significado do altar (construído numa posição mais elevada e distante do povo), para a mesa (posição circular, onde todos se põem ao seu redor), automaticamente as relações de poder também mudam. A mulher em particular nesta nova comunidade, aqui nos referimos as CEBs em particular, exerce diferentes ministérios, inclusive preside a liturgia da comunidade. Na ausência do sacerdote a comunidade abençoa e partilha o pão; acontece uma comensalidade fraterna, todos, pequenos e grandes participam igualmente.

b) A refeição como rito

O rito da refeição favorece o reencontro da família e atua no sentido da estabilização e coesão social. No decorrer da refeição tomada em família:

São inculcadas às crianças as normas do grupo [...] é aí que ela se exercita na sociabilidade. [...]. Comer juntamente com os outros ensina a viver juntos, a manipular um sistema de sinais e compartilhar uma cultura ao mesmo tempo, e o objeto alimentar. Em suma, a refeição insere-se em uma sociologia da partilha, comunicação e comunhão (RIVIÉRE, 1996, p. 259/260).

Para fundamentar a afirmação acima, recorreremos ao conceito rico em significado, o de comensalidade: Flandrin, ao pesquisar a respeito da conduta alimentar do ser humano observou três pontos. Primeiro, “os tipos de alimentos que o ser humano consome”; segundo, “o modo como os prepara” e terceiro, “o cerimonial que envolve o seu consumo”. Concluiu, porém, que “o comportamento alimentar do ser humano distingue-se dos animais, não apenas pela cozinha, mas

também pela comensalidade e pela função social que envolve uma refeição”. (FLANDRIN, 1998, p. 29).

Uma refeição não é simplesmente uma forma, um momento, mas a ação de concretizar a alimentação. Compreende então, um momento social, uma realidade simbólica, um campo religioso.

A refeição é um dos símbolos familiares, preparada diariamente para os que residem em casa ou para receber uma visita; constitui assim, o lugar do encontro comum, da troca de cordialidade e do compartilhar de amizades.

Para nós brasileiros, nem tudo que alimenta é sempre bom ou socialmente aceitável. Do mesmo modo, nem tudo que é alimento é comida. Alimento é tudo aquilo que pode ser ingerido para manter uma pessoa viva; comida é tudo que se come com prazer, de acordo com as regras mais sagradas de comunhão e comensalidade. Em outras palavras, o alimento é como uma grande moldura; mas a comida é o quadro, aquilo que foi valorizado e escolhido dentre os alimentos; aquilo que deve ser visto e saboreado com os olhos e depois com a boca, o nariz, a boa companhia[...]. O alimento é algo universal e geral. Algo que diz respeito a todos os seres humanos: amigos ou inimigos, gente de perto ou de longe, da rua ou da casa [...]. Por outro lado, comida se refere a algo costumeiro e sadio, alguma coisa que ajuda a estabelecer uma identidade, definindo, por isso mesmo, um grupo, classe ou pessoa [...]. Temos então o alimento e temos a comida. Comida não é apenas uma substância alimentar, mas é também um modo, um estilo e um jeito de alimentar-se [...]. A comida vale tanto para indicar uma operação universal, ato de alimentar-se, quanto para definir e marcar identidades pessoais e grupais, estilos regionais e nacionais de ser, fazer, estar e viver (DaMatta, 2000, p. 55-57).

No trocadilho de palavras, DaMatta nos insere num horizonte maior, fazendo-nos identificar que comer e se alimentar são duas coisas completamente distintas com sentidos e significados próprios.

Para Montanari, “[...] o homem civilizado come não somente por fome, para satisfazer a uma necessidade elementar do corpo, mas também para transformar essa ocasião em um momento de sociabilidade, em um ato carregado de forte conteúdo social e de grande poder de comunicação” (MONTANARI, 1998, p. 108).

A preocupação com as possibilidades de manter um cotidiano alimentar dentro do que se considera prazeroso, pode significar ainda a manutenção de fortes

relações sociais de comensalidade. Basta observarmos dias festivos, comemorações, reuniões de trabalho e outras ocasiões onde se reúnem a família e amigos. Estes momentos são marcados pela partilha de alimentos, quer seja, almoço, jantar, ceia, pequenos lanches, ou até mesmo um brinde, que se compartilha com o outro.

Partilhar com os outros a alimentação é muitas vezes, inscrever uma identidade individual ou coletiva. Para Rivière, a refeição é um canal de expressão cultural altamente significativo.

Os atos da refeição são altamente significativos, enquanto domínios do conservadorismo de um grupo e espaço de expressão cultural, a tal ponto que podemos apreender a refeição como a expressão miniaturizada dos diferentes microcosmos agregados no social, na medida em que a necessidade fundamental de comer é sempre mediatizada por formas específicas na preparação da refeição, em sua apresentação e maneira de consumi-la, segundo os grupos (RIVIÉRE, 1996, p. 242).

Tomar o alimento é participar da vida, retomar energias para viver. Isso se faz junto: com a família, com os amigos, com a comunidade cristã. Participar, adquire um sentido mais amplo: não é apenas viver individualmente, isolado, mas partilhando a fraternidade, na troca de dons, valores e serviço.

As refeições em família são oportunidades excelentes de consolidação de laços sociais internos e de sua extensão a outras pessoas que, participando da mesma mesa, agregam-se àquele núcleo humano. A prática da comensalidade, revestida de valor religioso, explicitado na ação de graças e bênçãos, deve ser incentivada e assegurada [...] (Documentos da CNBB 69, 2002, p.21).

Outra ainda pode ser a compreensão da comida, quando se pergunta pelo que se deseja alcançar por meio dela:

A comida pode ser diferenciada quando se pergunta o que se deseja dela. Constatamos a idéia de que ela nos alimente ou que seja fonte de prazer, ou então que cure o corpo e o mantenha saudável. Analisando a palavra comida ao mesmo tempo em que mantemos a religião em vista, vamos descobrir que a comida material é vista como sagrada, e, também, [...] causa o sagrado (HANS-JÜRGEN, 2005, p. 10/11).

A linguagem simbólica dos alimentos constitui:

O substrato cultural assumido, entre outros, pelo rito do banquete eucarístico. Além dos três atos das palavras fundamentais – Convite, Bênção e Memorial que tramam o tecido da Nova Aliança, teremos a significação dos componentes alimentares da Última Ceia, situando-a em uma interpretação mais ampla (RIVIÈRE, 1996, p. 256).

A Eucaristia assume desde o seu primeiro momento características revolucionárias. Tendo o seu valor centrado na comensalidade, ela torna-se uma refeição partilhada com todos os que estão à mesa, sem discriminação, sem privilégios ou exclusões. A Eucaristia propõe abertura, partilha e acolhimento, aproximação dos que não têm alimento, dos que não possuem mesa, dos que não conhecem a saciedade. Aquele que se oferece em alimento, não exclui; ao contrário, faz a inclusão de todos. O problema da exclusão pertence ao mundo dos seres humanos, às normas e cânones.

c) A Eucaristia

Quando falamos da Eucaristia, não podemos nos limitar exclusivamente à presença de Jesus no pão e no vinho consagrados. Esse modo é específico do cristianismo e mais especificamente do catolicismo. A Eucaristia, assim como passou a ser chamada pelos católicos, tem um sentido e um significado maior; ela abarca outras dimensões que vão além da presença sacramental, ela é também presença simbólica. Historicamente ela foi e é celebrada e cultuada de diversas formas e por diferentes culturas. Aqui nós a reconhecemos como comensalidade.

Crossan, ao abordar o conceito da comensalidade, parte do princípio de que “é preciso entender o ato de compartilhar da mesma refeição sobre o contexto antropológico intercultural da comida e da comensalidade”. Seguindo o mesmo

raciocínio, Crossan cita Gillian Feeley-Harnik que assim se expressou: “é justamente por causa da complexa inter-relação entre as categorias culturais, que a comida costuma ser uma das principais maneiras de marcar as diferenças existentes entre os diversos grupos sociais.” (FLEELEY-HARNIK *apud* CROSSAN, 1994, p. 378).

Outro a debater sobre a mesma temática é Lee Edward Klosinski, citado também por Crossan:

Compartilhar a comida é uma transação que envolve uma série de obrigações mútuas e dá origem a um complexo interconectado de mutualidade e reciprocidade [...]. A habilidade da comida de simbolizar essas relações, bem como de definir as fronteiras entre os grupos, surge como uma de suas propriedades únicas. [...] as trocas de comida é um fator básico da interação humana. [...], e podem funcionar como símbolos da interação humana (KLOSINSKI *apud* CROSSAN, 1994, p. 379).

Na análise de Crossan há uma explicitação da estratégia que Jesus utiliza como meio de inclusão e participação igualitária dos que estão à margem, no mesmo banquete comum:

Para Jesus, a comensalidade era mais do que uma simples estratégia para sustentar a missão. [...]. A comensalidade, na verdade, era uma estratégia para reconstruir a comunidade camponesa sobre princípios radicalmente diferentes daqueles ditados pelo sistema de honra e vergonha, apadrinhamento e clientelismo. Ela estava baseada no ato de compartilhar de forma igualitária o poder espiritual e material, no nível mais popular (CROSSAN, 1994, p.381).

Entre as diferentes ações de Jesus, destacam-se as refeições. Os participantes das mesmas eram vistos como estranhos à sociedade; pertenciam à categoria das pessoas pecadoras e marginalizadas. Para Jesus, partilhar a mesa com tais pessoas, significa solidarizar-se com os últimos da sociedade.

Jesus é um homem que se insere na realidade de seu tempo e de seu povo. Ele participa da vida deste povo e compartilha sua vida com a dos sofredores. Esta sua maneira de ser e agir contraria as autoridades do seu tempo. As pessoas com quem Jesus senta à mesa, são de “baixa categoria”, não cabem no universo social e cultural dos intelectuais do tempo de Jesus.

Os Evangelhos narram muitas cenas de mesa. A mesa como espaço a ser compartilhado por todos. Em todos os tempos e culturas, a partilha do pão sempre foi uma prática dos pobres. Jesus se apresenta como quem adere a esta prática e, escolhe como lugar para concretizá-la a mesa, espaço de acolhida e partilha da vida no dia-a-dia.

Sentar-se à mesa para dividir o mesmo pão com pecadores, publicanos e mulheres, significa romper com uma hierarquia de valores e costumes e introduzir uma novidade nunca vista antes e muito menos concebível dentro da cultura judaica. Sentar-se à mesa para comer de forma igualitária, causa ameaça à sociedade que reconhece alguns e nega a maioria.

A objeção à comensalidade aberta, à mesa comum, não é apenas um registro histórico do tempo de Jesus, mas continua ainda presente em muitas ações religiosas do século XXI. Quando a Igreja em seus documentos suprime o conceito “povo de Deus” ela está demonstrando sua posição. Evidencia um distanciamento da mesa comum e uma volta a modelos autoritários e tradicionais.

d) Jesus com a multidão

Os relatos bíblicos narram à multidão seguindo Jesus. No fim do dia os discípulos sugerem que Jesus mande embora o povo que está com fome. A atitude de Jesus, porém, é diferente, como também sua resposta: “Dai-lhes vós mesmos de comer!” (Lc 9,13). A ordem é direta. Na lógica da Eucaristia, a partilha se torna uma diaconia permanente.

Jesus não só convoca os discípulos a pensar diferente, mas os instrui no serviço solidário da partilha, quando Ele mesmo, após abençoar os alimentos colocados em comum, convida-os a repartir entre os presentes. É o contato que modifica os paradigmas, desinstala, exige olhar “olho no olho”, acolher, compreender a necessidade do outro. Jesus estabelece uma relação de proximidade dos seus discípulos com o povo pobre, faminto, vítima do sistema econômico, político e religioso.

Mazzarolo amplia esta nossa abordagem quando escreve:

A refeição é um dos lugares privilegiados do seu ministério apostólico: Jesus prega, cura, perdoa e alimenta o povo, depois entra em conflito com seus adversários porque eles se opõem a praxis da solidariedade. Não há Eucaristia num ato de culto se não há partilha no altar do mundo. Na dinâmica da Eucaristia, como ação de graças, só é possível chegar ao altar do ritual com a presença do Outro, mas este outro é encontrado fora do templo, fora do espaço sagrado[...]. Na descoberta e na identificação do outro está a grande ruptura que a Eucaristia faz com a ética judaica ou mesmo com as éticas de conveniência que se encontram em cada esquina de nossas cidades. O outro como alteridade da Eucaristia, é aquele que a sociedade jogou à margem, excluiu. A alteridade não tem idade, não tem cor, sexo ou posição social. Neste contexto, a Eucaristia é a mesa da inclusão religiosa, social, política, econômica e ideológica. (MAZZAROLO, 2003, p. 65/66).

A refeição reúne, reconcilia, compromete, tem denso valor antropológico. Quando feita em comunidade, qualificando as relações humanas, transcende o campo biológico, porque liga à própria vida e assume um significado religioso. A prática da comunidade de mesa, indica um novo modelo de relações.

e) Comunidade de mesa

Jesus se utiliza deste costume, comer juntos, e o associa a sua pessoa e sua missão. Em todo o Novo Testamento encontram-se passagens onde Jesus de uma forma ou de outra provoca a comensalidade.

Ao longo de sua vida e de sua missão, Jesus, muitas vezes dividiu o pão e entregou às pessoas reunidas com Ele, em mesas festivas ou improvisadas; em casa ou na rua. Em algumas ocasiões Ele era o convidado, punha-se em volta da mesa de outras pessoas. Utilizando-se destes espaços, comparou a mesa festiva à esperança futura (*Mt* 8,11; 22,1-10; *Lc* 14,15-24); proclamou felizes os famintos, não porque estivessem com fome e fosse bom passar fome, mas porque agora seriam saciados (*Mt* 5,6; *Lc* 6,21); continuou a tradição de pedir o pão ao Pai (*Mt* 6,9-13; *Lc* 11,1-4) e por fim, Ele mesmo se identificou com as pessoas famintas: “estive com fome e (me destes) ou (não me destes) de comer...” (*Mt* 25,35-42).

Entre Jesus e a refeição existe, pois, uma relação muito estreita. Confirmam esta relação os textos de aparição de Jesus Ressuscitado. O partir do pão ou o ato de comer são colocados como sinais confirmativos da sua ressurreição.

Como a comensalidade faz parte da vida de Jesus, mesmo após a ressurreição ele repete esse ato; assim também, a comensalidade faz parte da vida cristã: a partilha do pão, o empenho contra a fome para que todos possam comer, é um dos sinais básicos para afirmar a presença de Deus na vida da comunidade cristã e na sociedade. Neste sentido amplia-se a compreensão da Eucaristia.

Partilhar o pão passa a significar, a partilha da verdade, da dignidade e do direito para todos. Jesus ensina por meio da comida e da bebida a partilha da vida e não de uma parte da vida, de uma pequena reserva, de alguns dons ou talentos, mas a partilha de toda a vida. Assim acontece com a semente que se torna pão e com todos os produtos que se tornam alimento.

f) A partilha

A cultura da partilha engloba uma concepção do ser humano a partir da sua essência, ou seja, a partir do seu todo. O ser humano com esta e nesta cultura é visto como centro e fim de toda realidade e atividade. Suas ações e comportamentos caracterizam suas relações consigo mesmo, com o outro e com o planeta.

Mazzarolo oferece uma importante contribuição, situando e ajudando-nos a compreender o conceito de partilha:

Há muitos conceitos de partilha, dentro da mesma cultura, de acordo com o horizonte, o olhar a realidade, pode-se encontrar distinções no modo de ver e entender a partilha. Na tradição judaica a partilha era feita, em primeiro lugar, dentro da própria raça; em segundo lugar, com as pessoas que faziam parte do mesmo estado social; em terceiro lugar, com as pessoas da mesma consangüinidade. Rompendo com estes arquétipos culturais e sociais, a Eucaristia, na pedagogia de Jesus, abre uma outra forma de entender a partilha: Partilhar com quem tem necessidade e segundo a necessidade. (MAZZAROLO, 2003, p. 63).

Considerando o que Mazzarolo acima menciona, a dinâmica da partilha pode ser compreendida como participação responsável, que levará pessoas e grupos à descoberta de valores perdidos, distorcidos, ou esquecidos ao longo da história. E mais precisamente na atualidade, onde prevalece o individualismo, o medo do outro, o egoísmo, o ter sempre mais. Não só as pessoas e pequenos grupos, também as instituições religiosas, devem transcender a significação ritual, as limitações prescritas, que empobrecem o real sentido da partilha.

“Jesus fez da partilha do pão e do vinho, da comida e da bebida, o elemento central da comunidade de seus discípulos”(BETTO, 2006, p. 299).

Desde o início de sua militância, a partilha do pão foi a marca de Jesus(Lc 1, 53; 6,21). A comensalidade era a expressão vivencial mais característica de sua espiritualidade, para a qual havia uma íntima relação entre o Pai (o amor de Deus e a Deus) e o pão (o amor ao próximo). Pai Nosso e pão nosso. Deus só pode ser aclamado como “Pai Nosso”, na medida em que o pão não for só meu ou teu, mas nosso, de todos. É o que explica a ausência de preconceitos por parte de Jesus quando se tratava de sentar-se à mesa com pecadores e publicanos, ainda que isso lhe valesse a fama de “comilão e beberrão”(BETTO, 2006, p. 300).

Na vida de Jesus a partilha foi tão concreta, que após a ressurreição, Ele vai ser identificado pelos discípulos de Emaús quando reparte o pão. Por diversas vezes, tinha repartido pães e saciado a fome da multidão. Essa característica, o identifica, independente da situação.

A Eucaristia na sua essência é uma proposta de partilha. Por isso, se torna um desafio para os que dela participam; o desafio de tomar consciência da distância que há entre o acúmulo de bens nas mãos de uns e a fome, a miséria, a falta absoluta dos bens necessários à sobrevivência de muitos. Em algumas passagens a Bíblia indica que quem retém morre e quem partilha vive (cf. Atos 4,36-37; 5,1-11).

Neste caso quando a comunidade celebra a Eucaristia, proclama a justiça do pão partilhado igualmente entre todos; proclama a libertação, a solidariedade. “A condição essencial para celebrar a ‘ceia do Senhor’ não é o rito cúltico, mas a partilha sócio-elesial do alimento e da bebida” (FERRARO, 2002, p.16).

Essa condição vai responsabilizar quem participa da Eucaristia a tornar viável a partilha. Eucaristia, pão partido para um mundo novo. Que mundo novo? O mundo, onde todos têm acesso à mesa comum e a todas as riquezas naturais.

g) A solidariedade

Solidariedade! Palavra da moda: (Ação Solidária; Universidade Solidária; Comunidade Solidária; Economia Popular Solidária; Alfabetização Solidária; etc). Para o senso comum a solidariedade está ligada ao campo do social, das emoções, da sensibilidade para com os menos favorecidos, da atitude de caridade.

A solidariedade não é só um fato, uma ação, mas um comportamento, uma conduta ou uma atitude desejável. Neste sentido a solidariedade é vista por Paulo VI como “um fim e um critério maior do valor e da organização social” (*Octogésima Advniens*, 1971, n. 26).

O princípio de solidariedade exige a superação de todo o individualismo pessoal e grupal [...]. Baseia-se na antropologia cristã de que não posso ser feliz plenamente, se o outro não é feliz; não sou inteiramente livre se interajo com quem não tem condições de liberdade, [...]. A solidariedade requer que nos sintamos responsáveis uns pelos outros e que estejamos determinados a empreender ações concretas a serviço dos demais (Temas da Doutrina Social da Igreja, 2004, p. 96/97).

A cultura da solidariedade se encontra nas grandes tradições religiosas, nos valores comunitários dos povos indígenas, na experiência dos místicos e no testemunho de revolucionários como (Gandhi, Frei Tito, Maximiliano Kolbe, D. Oscar Romero, D. Helder Câmara, Ir. Teresa de Calcutá, Margarida Alves, Ir. Adelaide, Ir. Dorothy Stang, Ir. Cleuza, Che Guevara, etc). Existe um caminho que continua sendo aberto pelos movimentos sociais, pelas ONGs, pelas cooperativas, pelas CEBs que ainda sobrevivem, por todo tipo de organização que congrega pessoas centradas em objetivos comuns, em favor da vida.

O exercício da solidariedade não deve ser confundido com certas práticas de assistência que humilha quem recebe. É preciso aprender a lição de ética que dá o povo da rua quando reparte o pouco que tem, para que todos sobrevivam. Essa ética popular, com mais razão, interpela a sociedade a repartir a abundância para que todos vivam humanamente, hoje e no futuro (DOCUMENTOS da CNBB 69, 2002, p.23).

A Igreja Católica ao elaborar a sua Doutrina Social parte do conceito de solidariedade definido-o em síntese como: “a determinação firme e perseverante de toda a sociedade se empenhar pelo bem comum de todos e, todos se reconhecendo responsáveis por todos;” (Doc. Pontifícios 218, 1988, p. 69), o que nos leva a definir a solidariedade como uma determinação pessoal de responsabilidade mútua.

A palavra solidariedade convoca o cristão a pensar no compromisso que a Eucaristia aponta, frente a um mundo marcado pela miséria, violência e a falta de

respeito pela pessoa humana.

Ao abordar esta questão, lembramos a palavra de Jesus: *“Eu vim para que todos tenham vida e vida em abundância”* (Jo 10,10). Entendemos, portanto, que esta vida em abundância só será possível, quando a solidariedade humana for assumida na sua totalidade e não somente como mera comoção social frente uma catástrofe. Todos os dias sobressaltam aos olhos e chegam aos ouvidos das pessoas, por meio dos telejornais a dor, o grito e o desespero de milhões de seres humanos, que vivem em extrema miséria.

Olhando essa realidade de opressão e injustiça, de corpos dilacerados pela fome, doença, falta de moradia, desemprego, etc, o fiel católico, (bispo, sacerdote, leigo, religioso(a), encontra na Eucaristia a fonte indicadora da sociedade sonhada por Jesus. A sociedade da mesa comum, cercada por todos, onde o alimento partilhado solidariamente não é fruto da caridade ou da misericórdia de uns e sim, da alegre abundância e do direito garantido a todos.

Muda assim a referência e a relação do fiel com a Eucaristia. A Eucaristia lança-o para fora, para junto dos esfomeados de pão material e de solidariedade.

No ensinamento cristão católico, quem participa da Eucaristia deve tornar-se promotor da comunhão, da paz e da solidariedade, em todas as circunstâncias da vida de todos e todas, visto que a Eucaristia é projeto de solidariedade em prol da humanidade inteira.

“Eu sou o pão da vida”, definiu-se Jesus (Jo, 6,48). Porque o pão representa todos os demais alimentos. E a vida, como fenômeno biológico, subsiste graças à comida e à bebida. São os únicos bens materiais que não podem faltar ao ser humano. Caso contrário, ele morre. No entanto, hoje, segundo a FAO¹, 842 milhões de pessoas vivem, no mundo, em estado de desnutrição crônica. Isso em países ditos cristãos, muçulmanos, budistas. Para que serve uma religião cujos fiéis não se sensibilizam com a fome alheia? Por que tanta indiferença diante dos povos famintos? O que

¹ Organização para a Agricultura e a Alimentação (FAO, siglas de Food and Agriculture Organization) é uma organização das Nações Unidas cujo objetivo declarado é elevar os níveis de nutrição e de desenvolvimento rural.

significa adorar a Deus se ficamos de costas ao próximo que padece fome?(BETTO, 2006, p. 299).

Betto provoca as religiões e seus membros a repensarem sua prática e crença. O mundo todo passa fome e alimentos são perdidos por falta de políticas sociais e distribuição humanitária. O que fazem os que acreditam naquele que se identificou como “o pão da vida” para diminuir a fome da humanidade? A questão é dura e pertinente para os que crêem.

A Eucaristia convoca os cristãos à solidariedade. Antes da convocação é preciso ter quem a prepare e tome a iniciativa de convocar. Na comunidade originária dos primeiros cristãos o/a ancião/ã era quem tinha esta tarefa. Notamos que há uma hierarquização, o poder está presente, porém, distante de uma estrutura rígida e milenar que distancia da essência simbólica da Eucaristia. A essência simbólica da Eucaristia, dentro deste horizonte, seria garantida pela comunidade por meio da liberdade que ela tem de indicar seu ministro/a responsável em preparar a Eucaristia, ou seja, delegar esse poder a um de seus membros; sendo assim, o poder estaria com a comunidade e com seu escolhido/a.

Ser solidário implica em promover a igualdade. Em reconhecer o outro como semelhante, sujeito das mesmas necessidades e direitos.

h) A igualdade

O conceito de igualdade nasce com a Revolução Francesa, portanto, é um conceito recente na história da nossa civilização com pouco mais de 250 anos.

O dicionário Aurélio conceitua igualdade ética como sendo a “relação entre os indivíduos em virtude das quais todos eles são portadores dos mesmos direitos fundamentais que provêm da humanidade e definem a dignidade da pessoa humana” (FERREIRA, A.,1975, p. 740).

A relação estabelecida entre os seres humanos tem a força de promover ou negar a dignidade. Sem igualdade não há dignidade. São, pois, duas veias mestras. Enquanto para uns sobra, para outros falta. Essa dialética implica numa tomada de posição coletiva, não somente pelo dado da fé, mas pelo compromisso ético que todo ser humano deve cultivar.

“Igualdade e justiça são as pedras fundamentais da família humana [...]. Os bens da terra são destinados a todos e devem ser distribuídos conforme as necessidades de cada povo e de cada pessoa” (Temas da Doutrina Social da Igreja, 2004, p. 129).

A Eucaristia supõe a convivência de irmãos e irmãs na mesma mesa, ou seja, de forma igualitária. E quando essa realidade não existe, “a Eucaristia se torna, em cada celebração, uma denúncia da realidade que impede que o pão seja partilhado entre todos” (FERRARO, 2002, p.16).

Em cada celebração eucarística o ministro repete: “Bendito sejas, senhor, Deus do universo, pelo pão que recebemos de vossa bondade, fruto da terra e do trabalho do homem e da mulher”. Interessante observarmos que não se trata de uma oração que se refere ao trabalho de alguns e sim, do homem e da mulher, ou melhor, de toda a humanidade. Fica então, a pergunta: Porque, o pão da fartura e da bondade do criador torna-se direito somente de alguns? E a igualdade, dos filhos e filhas, gerados à imagem e semelhança do seu criador com iguais direitos, onde fica?

O pão cotidiano que motiva milhões de seres humanos ao trabalho não é visto e considerado como o “fruto do trabalho”, por isso não é respeitado e levado à mesa de cada trabalhador(a) de forma justa e igualitária.

Na atual sociedade o pão é compreendido dialeticamente. Por um lado ele é sinal de trabalho para uma digna alimentação, um bem viver em vista de uma sociedade solidária e igualitária. Por outro, o pão é símbolo de exploração, injustiça e lucro. O que devia ser vida transforma-se em símbolo de ganância e ambição, instrumento de opressão e morte. Quando o pão deixa de ser vida para o homem e a mulher, provoca a morte e perde sua função vital.

Podemos afirmar que nos três últimos subtítulos trabalhados está o sentido revolucionário da Eucaristia.

3.1.2 Eucaristia e profecia social (Mt 25, 31-46)

a) Jesus se identifica com os pobres

O evangelista Mateus de forma explícita revela a identificação de Jesus com os pobres. “[...] eu estava com fome, e vocês me deram de comer; eu estava com sede, e me deram de beber; eu era estrangeiro, e me receberam em casa; eu estava sem roupa, e me vestiram; eu estava doente, e cuidaram de mim; eu estava na prisão, e vocês foram me visitar” (Mt 25, 35-36). Essa identificação de Jesus provoca estranheza e perplexidade. Os pobres são, portanto, a sua grande opção.

De que forma conjugar na atualidade os cinco verbos: dar, receber, vestir, cuidar, visitar?

Dar comida e bebida não significa matar a fome num só dia. Dar de comer a quem tem fome e de beber a quem tem sede, requer um empenho e um compromisso maior, um envolvimento social em vista da promoção e da garantia dos direitos de trabalho, moradia, salário justo, água potável, terra para plantar.

Receber o estrangeiro (estranho, diferente de hoje, moradores de rua) não significa oferecer uma esmola, participar de uma campanha beneficente. Significa promover sua integração na comunidade; criar políticas de inclusão; atuar junto aos órgãos públicos para que cumpram com suas obrigações sociais.

Vestir o nu não é apenas cobrir seu corpo, oferecendo roupas usadas e cobertores em campanhas de frio. Mas é antes de tudo, devolver a dignidade, fazendo-o sentir-se respeitado, nos direitos da pessoa humana. Significa torná-lo participante ativo da sociedade, com igual direito.

Cuidar do doente não é só oferecer um remédio, aliviar uma dor, estar junto, é muito mais. É exigir serviços de assistência médica qualitativa e responsável; colaborar no desenvolvimento de programas de saúde pública e preventiva.

Visitar o preso não é apenas tornar-se próximo, ter sentimentos de compaixão. Mas é se empenhar na garantia dos direitos humanos dos presos; no conhecimento de sua família; nos programas de readaptação na vida social. Colaborar com grupos que atuam promovendo condições de vida em vista da diminuição da criminalidade e garantia de uma justiça séria e ágil no encaminhamento dos processos penais.

Assim, os cinco verbos foram conjugados, mas o dilema da humanidade cresce dia-a-dia. As ações dos grupos que lutam em defesa do ser humano são

significativas, mas pequenas diante dos enormes desafios e miséria humana que se apresentam. No entanto, a grande opção de Jesus foi: servir os pobres, os últimos da sociedade; por isso foi crucificado.

b) Exigências da Eucaristia

Optar pelos últimos da sociedade é um sinal profético que a Eucaristia propõe aos que dela participam. Sinal extremamente exigente.

A Eucaristia é um constante desafio posto à qualidade de vida e do amor dos discípulos de Cristo. Que fiz do meu irmão? Que fizeste de mim? “Tive fome, tive sede, era estrangeiro, estava nu, doente e na prisão”. O que celebram é compatível com as suas relações sociais, familiares, interraciais e inter-étnicas ou com a vida política e econômica na qual participam? O memorial que consideram o acontecimento central da história da humanidade acaba por mostrar a sua inconseqüência cada vez que toleram qualquer forma de miséria, injustiça, violência, exploração, racismo e privação da liberdade. A Eucaristia convoca os cristãos para participarem na restauração contínua da condição humana e da situação do mundo, [...] (A Eucaristia, ..., 2007, p. 47/48).

O pão repartido é o corpo de Cristo e este sugere a quem dele participa, repartir entre os irmãos o pão que alimenta o corpo. A Eucaristia gera sempre esse dinamismo de partilha com a humanidade faminta, migrante, maltrapilha, sem casa, desempregada, doente, marcada pela violência em todos os níveis.

Quando Jesus partilha o pão com os famintos, cura os doentes, oferece o perdão aos pecadores, inclui todos esses, homens e mulheres no banquete da vida. E mais, quando pede aos discípulos “façam isso em memória de mim”; amplia o convite a todos, a participar da mesa comum sem preconceitos, a partilhar a vida com Ele, a se fazer irmã, irmão, ao redor da mesa comum; não só da mesa da Eucaristia, mas de todas as mesas, na dimensão social e religiosa, onde o pão

compartilhado, assume características de vida, força, coragem, confiança. Nesta dinâmica de Jesus a Eucaristia se torna de fato uma profecia.

3.2 DESLOCAMENTO SOCIAL DO PODER RELIGIOSO

3.2.1 Papéis e funções ao redor da mesa

Em vários momentos citamos a centralidade do ministro ordenado. Historicamente esta centralidade marcou um longo período da Igreja. Como diz Boff: “depois de séculos de silêncio, o Povo de Deus toma a palavra; não é só freguês de sua paróquia; é portador de valores eclesiológicos; re-inventa, concretamente, a Igreja de Deus no seu sentido histórico real” (BOFF, 1981, p. 197).

Por volta do ano de 1955 – 1960 aparecem, nas dioceses de Barra do Piraí e Natal, os germes das futuras CEBs²: equipes de leigos, encarregados de complementar a atividade paroquial dos poucos vigários responsáveis pelo atendimento ministerial de inúmeras Igrejas. Concretamente ajudam na preparação sacramental, na distribuição de alguns sacramentos, na catequese e na organização e incentivo dos movimentos paroquiais, bem como no culto dominical e de diversas comunidades (MATOS, 1985, p. 32).

As CEBs surgem no meio da classe de nível econômico baixo e particularmente migrante. A característica básica desta configuração eclesial é, sem dúvida, o novo “lugar social” de onde a Igreja começa a falar, se organizar e agir, ou seja, o mundo dos pobres. A vida das CEBs é compreendida como elemento decisivo e essencial da articulação fé – vida; compromisso com as lutas e Evangelho.

As CEBs não são uma nova estratégia pastoral de cunho clerical. Pelo contrário, são precisamente os leigos dessas comunidades que levam adiante a causa do Evangelho e são eles os portadores de realidade eclesial, também no nível de capacidade de organização e de decisão (MATOS, 1985, p. 41).

² Comunidades Eclesiais de Base (CEBs).

As CEBs não nasceram de atos de ruptura com a Igreja Instituição. Surgiram na maioria dos casos, no seio da própria Igreja e em comunhão visível e institucional com a hierarquia. Isso não quer dizer que aceitam, passivamente, tudo o que “vem de cima”. O próprio amadurecimento da comunidade contribui para uma atitude mais crítica e posicionamentos mais seguros em relação à hierarquia.

Mesters faz uma meditação sobre a força do movimento das CEBs na Igreja do Brasil, sendo precisamente “a soma das suas fraquezas”, e adverte, ao mesmo tempo, que “quando a superestrutura da organização e do poder cresce, corre-se o perigo de descuidar da fragilidade e da humildade desta infra-estrutura da Igreja que aparece com tanta evidencia nas comunidades (MESTERS *apud* MATOS, 1985, p. 42).

Nesta retomada ocorre então à inversão dos papéis sociais; o ministro ordenado deixa de ser a referência máxima da comunidade, ele tem o seu lugar, mas não dita sozinho as normas, a comunidade não pertence a ele. Nas CEBs, o leigo assume a tarefa de anunciador do Evangelho e de manter viva a fé da comunidade. A comunidade celebra a fé, se compromete com as questões sociais, coordena seus trabalhos, “todos são efetivamente irmãos, todos participam, todos assumem seus serviços” (BOFF, 1981, p. 200).

Com a comunidade de base, se abre a possibilidade de maior participação e equilíbrio entre as várias funções eclesiais. Os leigos redescobrem sua importância; eles também são sucessores dos Apóstolos na medida em que são herdeiros da doutrina apostólica, [...] não significa que os bispos percam sua função insubstituível. Importa compreender que a apostolicidade não é característica de alguns membros da Igreja (papa e bispos) mas de toda a Igreja; [...]. Nas comunidades eclesiais os leigos redescobrem seu sentido apostólico e missionário (BOFF, 1981, p. 200).

Na mudança ocorre a valorização de todos e todas indistintamente. Todos são iguais, mas todos não fazem as mesmas coisas. O que cada um faz, por pequeno e singelo que seja, é em nome da comunidade e não no próprio nome que o faz. Sendo assim, os vários serviços são para atender a necessidade da comunidade. Adquire-se, assim uma compreensão nova dos papéis e funções, a função do sacerdote e do bispo neste novo modelo muda. “O específico deles não é

consagrar, mas ser unidade, no culto, na organização, na transmissão da fé” (BOFF, 1981, p. 207).

Os leigos, no entanto, compreendem que os vários serviços realizados dentro da comunidade são verdadeiros ministérios; notamos uma mudança também na linguagem. Ministério compreende animar e coordenar a comunidade, presidir a celebração comunitária, visitar os doentes, aprofundar a Palavra de Deus em pequenos grupos, atuar em projetos sociais, etc.

Com este jeito novo de ser Igreja “houve uma positiva descentralização; as comunidades de base são mais do que simples capelas. Possuem autonomia e seus valores próprios” (BOFF, 1981, p. 208).

Ligando todo este processo ao tema deste capítulo, citamos Mazzarolo que assim escreve: “a mesa é o lugar, por excelência, da libertação [...], porque ela é o lugar privilegiado da participação. Desta forma a Eucaristia institui a comunhão entre todos os cristãos [...]” (MAZZAROLO, 1999, p. 178).

Ao redor da mesa muitos projetos são elaborados, muitas ações são planejadas, muitas vidas são partilhadas. A mesa constitui o centro do encontro. Também ao redor da mesa se tornam conhecidos os diferentes papéis e funções que cada membro desempenha. Na mesa da família o pai e a mãe são aqueles que servem, transmitem valores e crenças aos filhos. Nas diferentes mesas da sociedade há o presidente, o líder, aquele que coordena as negociações; na mesa da Eucaristia está o sacerdote que preside, consagra e envia a comunidade a viver no dia-a-dia o mistério celebrado; na mesa da comunidade de base está o povo e todos os seus ministros(as) celebrando, planejando, decidindo, festejando.

A proposta cristã aponta para este último modelo de mesa; onde há uma concepção diferente das relações. A mesa da Eucaristia é o lugar do rompimento

das diferenças “pois todos vós, que fostes batizados em Cristo, vos revestistes de Cristo. Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um só em Cristo Jesus”(Gl 3, 26-28).

Muitos, porém, ainda não compreenderam que a mesa é o lugar privilegiado da participação de todos, por isso tornam-se comuns às opiniões opostas. Enquanto alguns bispos e padres se empenham para tornar a comunidade, toda ela participativa, ministerial; ao contrário, alguns “leigos” reivindicam posições hierárquicas de poder. Por outro lado, enquanto padres e bispos se agarram ao poder o que é mais comum, lideranças leigas sofrem por não encontrarem seu espaço de participação e reivindicam este espaço.

Apesar de todas as contradições geradas pelo ser humano, Jesus aposta no ser humano e, com sua vida e ação ensina a todos um jeito novo, revolucionário, de exercer o poder, em especial aos que assumem posições de liderança na comunidade.

Na relação de iguais não pode prevalecer o domínio do poder, pois este é causador da desigualdade. Jesus leva seu grupo de seguidores a refletir esta dinâmica, por meio do gesto do lava-pés.

a) Uma nova lógica – o Amor-Serviço

“Comprometer-nos com uma nova história, que se constrói a partir da gratuidade do AMOR-SERVIÇO, eis o maior gesto eucarístico que Jesus nos deixou como exemplo” (Jo 13, 1-17) (Tua Palavra é Vida n. 5, 1994, p. 231).

O relato do lava-pés sintetiza o que foi a vida de Jesus: um ser para os outros. Enquanto todos se apóiam em torno da mesa com seus trajes de festa, Jesus coloca o avental, vestimenta de escravos, empregados e mulheres e se põem a lavar os pés dos presentes. Este gesto provoca escândalo no grupo que não compreende o que está acontecendo, porque está tomado do sentimento e desejo de ser o maior entre eles.

Na cena do lava-pés nos deparamos com o poder de Deus. Não se trata do poder autoritário, repressivo, coercitivo, interventor ou da força das armas, mas um poder de outra natureza: poder do serviço e do amor. Poder que não se impõem, mas se propõe e espera ser aceito e acolhido na liberdade (GOMES, 2005, p. 466/467).

O texto de João narrando à última ceia de Jesus na perspectiva do lava-pés, aponta para uma compreensão inversa do poder. Neste ato de Jesus ocorre à vinculação entre a ceia e a prática da caridade que se torna serviço. E mais, o pão repartido convoca a comunidade a também colocar-se na mesma dinâmica – ser pão repartido e não representantes legais. Jesus diz a Pedro: “Se eu não o lavar, você não terá parte comigo”(Jo 13, 8b). Pedro ainda não havia compreendido a lógica do poder serviço, anunciado e praticado por Jesus.

O encontro ao redor de uma mesa compreende relacionamento inter-pessoal e possibilidade de conhecimento recíproco, de trocas mútuas, de diálogo, de compromisso com a causa do outro. O lava-pés ocorre antes da partilha do pão. Para comer do pão é preciso primeiro romper com a barreira do preconceito, da auto-suficiência, da superioridade.

A mesa é o lugar por excelência da minimização dos desníveis culturais, raciais e religiosos. [...]. Se cada um senta junto à mesa, de modo a poder servir-se dela, não haverá vantagens ou desvantagens para ninguém. [...], quando os comensais tomam parte da mesa formam uma unidade [...] o motivo maior, na ceia, não é a refeição, mas o estar juntos para celebrar a vida (MAZZAROLO, 1999, p. 116/17).

No ato celebrativo da vida, a mesa do lava-pés interpela os presentes a compreenderem o poder na lógica do serviço ao outro. “Na Eucaristia lavamos os

pés uns dos outros, quando nos deixamos contaminar pelo amor de Jesus” (GRÜN, 2006, p. 27). Este é um conceito profundamente místico e cristão.

No gesto do lava-pés Jesus aponta à comunidade novos valores, indica a prática da solidariedade, quebra preconceitos e rompe com mentalidades cristalizadas sobre o poder. Simbolicamente diz Jesus: quem se põe a serviço do outro livremente, este sim, entendeu o que é o poder.

O gesto eucarístico do lava-pés aponta para uma inversão total da concepção do poder abordada no corpo do nosso trabalho. Ocorre um deslocamento físico. O poder serviço deve antepor a qualquer outro poder.

A comensalidade aponta para a centralidade da mesa e não da hóstia consagrada, o que também indica uma inversão de valores e de poder. “A palavra-chave não é o poder, mas o serviço. ‘A comunidade do povo de Deus tem prioridade sobre a estrutura jurídica e hierárquica’”(AGUIRRE *apud* BLANK, 2006, p. 55).

Na linha do serviço participativo a Igreja ministerial - Comunidades Eclesiais de Base - retomou, compreendeu e testemunhou uma nova forma de ser e viver como Igreja a partir do Evangelho. Esse jeito novo sugere a descentralização do poder e aponta uma nova ordem, a democratização.

3.3 DESCENTRALIZAÇÃO³ E DEMOCRATIZAÇÃO⁴ DO PODER NA IGREJA

a) O leigo⁵ como sujeito da mudança

³ Ato, processo ou efeito de descentralizar [...] que enfatiza a dispersão da autoridade e das atribuições do poder central entre os setores que compõem a estrutura de determinado órgão, descentralismo [...] ação ou fato de dar mais independência às autoridades locais (HOUAISS, 2001, p. 965).

⁴ Ação ou efeito de democratizar. Dar feição democrática. Popularizar (MICHAELIS, 1998, p. 651).

"Uma verdade sociológica vem sendo lembrada: Comunidade sem participação plena e verdadeira não é comunidade!" (BLANK, 2006, p. 52). Onde tal participação vem sendo controlada, a comunidade deixa de ser ela mesma.

A visão do Concílio Vaticano II foi de uma Igreja de Comunhão e Participação. Assim sendo, na compreensão de Almeida "em tal Igreja, a legitimação de todos os ministérios tem a sua base nos serviços da comunidade, e não num *status* jurídico" (ALMEIDA *apud* BLANK, 2006, p. 58).

A concepção Igreja-Povo-de-Deus inverte a relação quanto aos ministérios ordenados. Na Igreja-Povo-de-Deus, "os vários serviços que se fazem dentro da comunidade são verdadeiros ministérios [...]. Ter a coragem de criar e deixar crescer uma Igreja popular, uma Igreja do povo, com os valores do povo" (BOFF, 1981, p. 208) é assumir corajosamente uma forma nova de conceber e distribuir poderes.

Ao recolocar a mesa no lugar do altar do sacrifício, as relações estabelecidas ao redor desta mesa adquire um significado novo, tornam-se diferentes. O altar remete à Igreja piramidal; a mesa à Igreja circular. Na Igreja piramidal os poderes são definidos e estáticos; na Igreja circular os poderes são partilhados. A novidade acontece e todos são co-participantes em todos os momentos. Na Igreja circular não se concebe uma rígida divisão eclesial de trabalho, ninguém detém o monopólio de ensinar, todos aprendem um do outro.

b) Igreja ministerial

⁵ Leigo, em seu sentido originário grego, significa membro do Povo de Deus. [...], na divisão eclesial de trabalho, leigo é todo aquele que não participa do poder sagrado (BOFF, 1981, p. 187).

Na Igreja ministerial a liderança muda de uma pessoa para outra. Toda a comunidade se considera possuidora do poder sagrado.

O Concílio Vaticano II com sabedoria definiu a Igreja como “Povo de Deus”. E assim o é por princípio. “Porém, a unidade da Igreja vem definida como comunhão do povo com a hierarquia, mas o inverso quase nunca é pronunciado, comunhão da hierarquia com o povo” (BOFF, 1981, p. 181).

“[...] No imediato pós-Concílio falava-se da passagem de um governo “monárquico” para um mais “democrático” na Igreja. Para garantir juridicamente a participação e co-responsabilidade de todos previu-se uma “Lei Fundamental da Igreja”, que não foi levada adiante⁶. [...] Para fazer a passagem de um sistema de governo predominantemente monárquico para outro “democrático” buscou-se na tradição mais antiga da Igreja a idéia de colegialidade”(CALIMAN, 2001, p. 50).

As décadas de 60 a 80 mais precisamente foram marcadas por um novo jeito de ser Igreja na América Latina. As CEBs foram expressão marcante deste novo jeito. Para Boff “estas comunidades significam uma ruptura com o monopólio do poder social e religioso e a inauguração de um novo processo religioso e social de estruturação da Igreja e da sociedade” (BOFF, 1981, p. 184).

“As comunidades de base [...] lançam um desafio à hierarquia que monopolizou em suas mãos todo o poder sagrado, para que ela se entenda como serviço e não como poder que se exerce a partir do próprio poder” (SOBRINO *apud* BOFF, 1981, p. 185).

Com o florescimento das CEBs ocorre, como já mencionamos, uma mudança significativa na Igreja. O deslocamento do altar, grandes templos, para a mesa, pequenas comunidades; do ministro ordenado, para o leigo ministro(a); do padre que pensava e decidia sozinho; para um conselho pastoral comunitário, que pensa e age em nome da comunidade. Ocorre uma descentralização de funções e uma

⁶ Cf. Igreja e Hominização, 1971, p. 6-9. Cf. “Projeto de Lei Fundamental da Igreja”, SEDOC 29, 1970, p. 401-402.

democratização de poderes. O processo de democratização instaurado pelas CEBs conduziu a Igreja a uma descentralização das decisões.

O que se nota realmente neste novo jeito de ser Igreja? Um número maior de leigos assumindo serviços específicos na comunidade. São catequistas, ministros da Palavra, animadores de comunidades etc, não simplesmente porque falta o padre, mas porque estes homens e mulheres descobriram sua real dignidade e co-responsabilidade como povo de Deus e que são Igreja. Importante destacar, não se trata da hierarquia ter reconhecido e cedido lugar ao leigo, mas estes descobriram e ocuparam o lugar que lhes compete. Observa Carlos Mesters: “A classe do clero sofre hoje as consequências desastrosas do monopólio que ele mesmo criou no passado. O clero ficou com a chave do posto de abastecimento sem ser dono dele[...]” (MESTERS, 1975, p. 274).

A característica básica das CEBs é o deslocamento das referências da Igreja instituída. Do lado histórico a Igreja foi forçada a romper com a ideologia de definir-se a partir do poder; do lado cultural, a romper com a mentalidade de ser ela a expressão oficial e dominante do cristianismo; do lado teológico, a assumir e concretizar o conceito eclesiológico “Povo de Deus”.

“Olhando a tradição cristã, vê-se que o poder é tido como multiplicidade de serviços e ministérios, que uma comunidade institui para o desempenho de determinadas funções, tanto no seu próprio meio como fora dele” (BALDISSERA, 1987, p. 98).

As CEBs foram e continuam sendo, porém em proporção menor, uma ameaça para a Igreja institucionalizada. O modelo novo de conceber e distribuir o poder amedronta as autoridades religiosas. Advertiu Schillebeeckx: “Ministério na Igreja não é *status* ou *posição*, mas um serviço, uma função dentro da comunidade

[...]” (SCHILLEBEECKX *apud* MATOS, 1985, p. 81). Essa idéia abala as estruturas clericais que desde sua origem se sustentam pela posição de poder que representam.

Para o Cardeal Suenes “a renovação comunitária na Igreja, que tem sua função na fé, insere-se de maneira inteiramente espontânea numa evolução crescente do mundo para o sentido da democratização” (SUENES, 1969, p. 123). Por outro lado, “o Concílio Vaticano II se inscreveu na linha da “democratização” pelo relêvo dado ao Povo de Deus, pela insistência da hierarquia como serviço, pela criação de certos organismos [...]”(SUENES, 1969, p. 124). Completa Comblin: “há no povo cristão, em todos os níveis, uma aspiração a uma descentralização do poder romano [...] é justamente essa reforma que a Cúria vai impedir por todos os meios. Porque seria para ela uma perda do poder e uma supressão de empregos”(COMBLIN, 2007, p. 51). Não cabe a nós fazermos juízo de valor, mas é precisamente esse o quadro atual da Igreja Católica. Tanto fizeram as “autoridades maiores” da Igreja, que desarticularam as comunidades de base, quando calaram alguns teólogos da libertação; apoiaram movimentos espiritualista como a *Opus Dei* e retiraram de seus documentos a expressão cara a Jesus: “opção pelos pobres” entre tantas outras ações.

Gradativamente as Comunidades de base, especificamente suas lideranças, foram perdendo força e campo de atuação; as que persistem na caminhada se vêm cerceadas pelas decisões tomadas de cima para baixo e pelo pouco espaço de participação que lhe são oportunizados. O sentido da mesa comum, a dinâmica do poder colegiado, do incentivo e empoderamento dos membros no seu campo de atuação, ganham espaço na sociedade civil, enquanto na Igreja vão sendo reduzidos e concentrando novamente nas mãos de uma minoria.

3.4 RESUMO DO CAMINHO PERCORRIDO

No título buscamos expressar o argumento central da nossa dissertação: Eucaristia e Poder Sacerdotal.

À medida que a pesquisa se desenvolveu, foi ficando evidente a evolução do conceito de Eucaristia, ou seja: a Eucaristia num primeiro instante é conhecida por ceia, estar junto e partilhar do mesmo pão e vinho; esse gesto era um ato eucarístico, de comensalidade. Com a ressurreição de Jesus o ato se repete, o constitutivo novo é a fé, os cristãos se reúnem em comunidade e repartem o pão e o vinho, considerados sagrados naturalmente e nestes dois símbolos reconhecem a presença de Jesus.

Nos séculos IX e XI essa maneira de compreender e celebrar a Eucaristia vai mudar com a elaboração da doutrina sobre a presença real. Um novo elemento entra - a adoração - que exige um segundo elemento - o sacerdote - como presença indispensável.

A partir destes séculos o conceito de Eucaristia é totalmente oposto ao que se tinha antes; o fiel se aproxima da Eucaristia, não para recebê-la, mas para adorá-la, passando a chamá-la de hóstia consagrada. O sagrado não pode ser tocado, somente adorado; um outro viés de compreensão. A Eucaristia sai do aspecto comunitário e cai no aspecto doutrinal e institucional. Paralelo a essa concepção se dá a sacralização do poder religioso sacerdotal. O sacerdote surge para manter a ordem religiosa e garantir a tradição.

O processo de institucionalização da religião gerou afastamento, ou melhor, o desaparecimento dos carismáticos e profetas e o surgimento do clero. Também aqui

ocorre outro deslocamento: o que era concebido como ministério, se converte em cargos e funções, logo *status* e poder. O ministro ordenado tem legitimidade para tomar todas as decisões em nome da comunidade e da instituição.

Outro fator de grande importância para a manutenção do poder é o sagrado. No caso estudado, o sagrado é a Eucaristia. A Eucaristia constitui uma fonte de poder porque está condicionada ao sacerdócio masculino. A nenhum outro batizado é dado o poder de consagrar o pão e o vinho e oferecer à comunidade.

O poder religioso vai ganhar espaço, quando a reforma gregoriana afirma que o papa tem a plenitude do poder divino, do qual decorre todo o poder da Igreja. Mais tarde com a infalibilidade papal o poder da Igreja adquire mais espaço e força.

O modelo hierárquico sofre fortes críticas dos teólogos da libertação. Paralelo à Teologia da Libertação nascem as CEBs e estas retomam a experiência das primeiras comunidades cristãs, reafirmando um novo modelo de Igreja. Ocorre assim, uma transferência de poderes. O poder não pertence a um grupo exclusivo, mas é partilhado entre todos; o que chamamos de descentralização de funções e decisões, democratização de poderes, é claro, tudo isso ocorre, mas não há uma mudança estrutural. A Igreja institucionalizada reage e a partir da década de 90 há uma quebra desta abertura e um retrocesso ao sistema fechado da hierarquia religiosa.

Embora pareça que a Igreja ministerial tenha perdido campo ou desanimado na luta, há realidades que apontam para outra direção. A Conferência de Aparecida suscitou esperanças. Por detrás dos bastidores há teólogos(as) sérios(as) e comprometidos(as), que apostam na continuidade de uma Igreja participativa e ministerial, que acolhe e convive com os diferentes dons e carismas; que não se cala diante das incompreensões e autoritarismos que permeiam os espaços

religiosos e reage quando se faz necessário. Reage, contra atitudes da hierarquia religiosa, que teme assumir posturas novas, como reconhecer o papel da mulher na Igreja; retomar a opção pelos pobres; confiar no ministério leigo; e outras atitudes ainda, que revelam o medo da hierarquia de perder o poder.

CONCLUSÃO

Este pequeno ensaio indica o quanto é complexo tratar destas duas temáticas: Eucaristia e Poder Sacerdotal. O caminho continua; não se encerra aqui. É preciso insistir na compreensão do campo religioso no que diz respeito à experiência de encontro com o Sagrado e a relação de Poder, estabelecida na manutenção e conservação dos bens sagrados, fator tão marcante de toda a história. A experiência religiosa se compõe de ações complexas, símbolos e ritos, repletos de significados, que permitem a construção de um sentido próprio de caráter social, sujeito a transformações. Devido à condição humana, as religiões nascem e permanecem até que dêem conta de responder às indagações existenciais da pessoa, apontando um sentido e um horizonte que vai além do humano.

Fechando esta primeira amostra, consideramos como relevante dentro da nossa pesquisa e para o campo da academia, em especial para as Ciências da Religião, refletir o poder legitimatório da religião. Um poder que se sustenta por meio de um grupo bem definido, o sacerdotal, amparado por um discurso bem elaborado da hierarquia institucional, expresso em seus (cânones, encíclicas, documentos, e cartas pastorais). Lembramos que esta reflexão não é nova, mas pertinente à realidade histórica em que vivemos; sendo assim, se faz necessário a sua retomada no momento, uma reflexão instigante no campo das ciências da religião, que tem como tarefa perceber as mudanças de comportamento religioso da coletividade e os novos fenômenos que se apresentam.

Julgamos como relevante para o campo social, analisar a experiência de sagrado abordada por Eliade a partir do conceito de hierofania. Sendo a hierofania uma realidade fundante, transformadora e conservadora da religião; a mesma mantém no seu interior um grupo que se torna responsável em conservar a tradição e orientar seus seguidores na observância e prática dos ritos. A religião católica institui então, o sacerdócio para exercer tal função. Entretanto, para se afirmar no poder o sacerdote precisa da legitimação religiosa. De que maneira ocorre essa legitimação? Bourdieu responde a questão, quando afirma: “o poder simbólico é, com efeito, esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem” (BOURDIEU, 1989, p. 08). Desta forma, em nossa construção teórica foi se configurando a importância do sacerdote para a religião e para a sociedade como garantia do culto e manutenção do sagrado, com grande concentração de poder.

Entendemos a experiência religiosa como relevante à compreensão do processo de evolução histórica da Eucaristia. No caso estudado, demonstramos que o conceito de “presença real” na Eucaristia, tem ligação com o poder sacerdotal e surge mais tarde, na metade da Idade Média. Com esta definição, “presença real”, a religião vai garantir para si um poder mais exclusivo. E o sacerdote ganha destaque, pois, compete a ele o poder de transformar o pão e o vinho, em presença real de Cristo, enquanto os membros da comunidade são tratados e vistos como meros espectadores e adoradores de tal mistério.

Situamos ainda um pequeno, mas significativo tempo histórico, três décadas mais precisamente, de forte influência das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Este período é marcado pela descentralização do poder e uma explosão de novos ministérios nas comunidades de base. Mudanças de conceitos (a Eucaristia é

compreendida como compromisso social, justiça, igualdade, partilha, etc); novas formas litúrgicas (celebração da Palavra e da vida, em pequenos grupos); mudança estética na construção dos altares (próximo da assembléia, forma circular, com novo sentido - a mesa do encontro e da partilha); envolvimento social (compromisso sócio-político, defesa dos direitos humanos, questões agrárias, políticas, etc).

Dando por encerrada essa nossa abordagem verificamos então três retratos de Igreja. Primeiro retrato: Igreja comunidade. Seus líderes eram membros escolhidos pela própria comunidade para assumir determinados ministérios, as normas eram estabelecidas pela comunidade, esta era soberana. Segundo retrato: Igreja hierarquia. O poder da autoridade vem do alto(divino); centralizado; a comunidade obedece a seus líderes (papa, bispos e sacerdotes), não tem direito e poder de escolha e decisão. A comunidade é submissa. Terceiro retrato: Comunidade de base. O poder é partilhado entre suas lideranças, o leigo redescobre seu lugar. O sacerdote exerce seu ministério, continua sendo dono da Eucaristia, mas não é dono mais sozinho da última palavra. A comunidade toda é ministerial, autônoma. Um quarto retrato está sendo delineado. Como será? Só mais tarde se conhecerá seu rosto. Nos três retratos de comunidade a Eucaristia e o Poder estão presentes, porém, compreendidos e vivenciados de forma distinta, como fomos descrevendo ao longo do texto.

Ao perguntarmos, afinal o que mudou na estrutura? Não temos outra resposta a não ser: quase nada ou muito pouco. Realmente pouco vemos, mas algo aconteceu. A concepção de Igreja, religião, ministro, Eucaristia para uma parte da população religiosa mudou e isso é significativo, faz questionar, incomoda. É claro, que para uma grande maioria, quanto mais tradicional e estruturada for a religião, mais segurança ela transmite, mais divina ela se torna.

Quanto a relação Eucaristia e poder sacerdotal é uma questão pertinente, porém, delicada para muitos setores da Igreja e para muitos fiéis. Mas continuamos acreditando num poder serviço-partilhado, com menos estruturas e legalismo e maior participação. É a utopia que não pode morrer, o sonho que precisa ser alimentado, o ideal a ser perseguido em nome do grande “Outro” na Eucaristia.

REFERÊNCIAS

A EUCARISTIA dom de Deus para a vida do mundo. *Documento Teológico de Base para o Congresso Eucarístico Internacional de Québec – Canadá*, 2008. São Paulo: Paulus, 2007.

ALMEIDA, Dalton de. Do poder da autoridade e participação na Igreja e como Igreja. In: *Leigos e participação na Igreja*. Estudos da CNBB (45). São Paulo: Paulinas, 1986.

BALDISSERA, Adelina. *CEBs poder, nova sociedade*. São Paulo: Paulinas, 1987.

BLANK, Renold J. *Ovelha ou protagonista?: A Igreja e a nova autonomia do laicato no século 21*. São Paulo: Paulus, 2006 (Coleção comunidade e missão).

BERGER, Peter Ludwig. *O dossel sagrado: elementos para um teoria sociológica da religião*. Org. Luiz R. Benedetti; Trad. José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulus, 1985.

BETTENSON, Henry. *Documento da Igreja Cristã*. São Paulo: Aste/Simpósio, 1998.

BETTO, Frei. *A mosca azul*. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Sociedade Bíblica Católica Internacional e Paulus, 1980.

BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder*. Petrópolis: Vozes, 1981.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

_____. *A dominação masculina revisitada*. In: LINS, Daniel. Campinas: Papyrus, 1998.

_____. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

_____. *O poder simbólico*. Lisboa. DIFEL, 1989.

BO, VINCENZO; FORTE, Bruno. *Magia e Sagrado*. Resposta às perguntas mais provocadoras. Trad. Maria do Rosário Pernas. São Paulo: Paulus, 2000.

BOWMAN K. Alan; WOOLF Greg. *Cultura escrita e poder no mundo antigo*. Trad. Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Ática, 1998.

BUYST, Ione. *Pão e vinho para nossa ceia com o Senhor*. São Paulo: Paulinas, 2005.

CALIMAN, C. *Igreja Povo de Deus, sujeito da comunhão e da missão*. Tese de Doutorado. Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, Faculdade de Teologia. Belo Horizonte, 2001.

CATÃO, Francisco; Magno Vilela. *O monopólio do sagrado*. Uma análise da presença da Igreja Católica no Brasil. São Paulo: Beste Seller, 1994.

CATECISMO da Igreja Católica. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 1993.

CASTORIADIS, Cornelius. *A Instituição imaginária da sociedade*. Trad. Guy Reynaud. Paz e Terra. 1982. (Coleção rumos da cultura moderna; v. 52).

CÓDIGO do Direito Canônico. Promulgado por João Paulo II. São Paulo: Loyola, 1983.

COMBLIN, José. *O futuro dos ministérios na Igreja Latino-Americana*. Petrópolis: Vozes, 1969.

_____. O cristianismo no limiar do terceiro milênio. In: LIBÂNIO, João Batista. *A sedução do sagrado*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1999.

_____. *Um novo amanhecer da Igreja?* Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *Um novo Concílio?* [artigo científico]. Bayeux, 27 de abril de 2003. Disponível em: <<http://www.proconcil.org/document/Comblin%201.htm>>. Acesso em: 18/05/07 às 10:30:08.

_____. As grandes incertezas na Igreja atual. *Revista Eclesiástica Brasileira (REB)* v. 67, Fasc. 265 - Janeiro - 2007.

COMPÊNDIO DO VATICANO II. *Constituições, decretos, declarações*. Petrópolis: Vozes, 1978.

CONGREGAÇÃO PARA O CLERO. *O Presbítero, pastor e guia da comunidade paroquial*. São Paulo: Paulinas, 2003 (Coleção Documentos da Igreja).

CROATTO, José Severino. *As linguagens da Experiência Religiosa*. Uma introdução à fenomenologia da religião. São Paulo: Paulinas, 2001.

CROSSAN, J.D. *O Jesus Histórico*. Vida de um camponês Judeu do Mediterrâneo. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

DAMATTA, Roberto. *O que faz o Brasil, Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. Rocco LTDA, 2000.

DIDAQUÉ: O catecismo dos primeiros cristãos para as comunidades de hoje. Trad. Ivo Storniolo. 13ª ed. São Paulo: Paulus, 2004.

DICIONÁRIO DE LITURGIA. Org. Domênico Sartore e Achille M. Triacca. Trad. Izabel Fontes L. Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1992.

DICIONÁRIO DE TEOLOGIA. *Conceitos fundamentais da teologia atual*. Direção de Heinrich Fries. São Paulo: Loyola, 1987.

DOCUMENTOS PONTIFÍCIOS 218. *Solitude Social da Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1988.

DOCUMENTOS da CNBB 62. *Missão e ministérios dos cristãos leigos e leigas*. São Paulo: Paulinas, 1999.

DOCUMENTOS da CNBB 69. *Exigências evangélicas e éticas de superação da miséria e da fome*. "Alimento, dom de Deus, direito de todos". São Paulo: Paulinas, 2002.

DOLADER, M. A. M. A alimentação judia na Idade Média. In: FLANDRIN, J.L.; MONTANARI, M. *História da Alimentação*. Paris: Librairie Fayard, 1996.

DURKHEIM, Emile. *As formas elementares de vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1996.

_____. *A divisão do trabalho social*. [1895]. Lisboa: Presença Ltda, 1989.

ELIADE, Mircea. *Imagens e Símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. Trad. Sônia Cristina Tamer. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Mitos, sonhos e mistérios*. Edições 70. Lisboa – Portugal, [s.a].

EUCCHARISTIA: Eiclopédia da Eucaristia. Maurice Brouard (org.); trad. Benôni Lemos. São Paulo: Paulus, 2006.

FERRARO, Benedito. Eucaristia: fonte da missão e vida solidária. *Vida Pastoral*. Revista bimestral para sacerdotes e agentes de pastoral, Ano XLIII – n°. 222. Paulus. Jan/Fev, 2002.

FERREIRA, A. B. de H. *Novo dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1975.

FLANDRIN, Jean-Louis e MONTANARI, Massino. *História da alimentação*. Trad. Luciano Vieira Machado, Guilherme J. F. Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 1998.

FLORISTÁN, Samanes e Juan-José Tamayo-Acosta. *Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1999.

FOUCAULT. *Gilles Deleuse*. Trad. Claudia Sant'Anna Martins; revisão da Trad. Renato Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2005.

_____. *Microfísica do poder*. Trad. De Maria Tereza da C. Albuquerque e J. A. Guilhaon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1993.

_____. *Vigiar e Punir*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1977.

GALBRAITH, John Kenneth. *Anatomia do Poder*. Trad. Hilário Torloni. São Paulo: Pioneira, 1999.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1989.

GEBARA, Ivone. *Gênero e Teologia. Entre os limites da filosofia e da teologia feminista*. São Paulo: Loyola, 2003.

GIRAUDO, Cesare. *“Num só corpo”*. Tratado mistagógico sobre a Eucaristia. Trad. Francisco Taborda. São Paulo: Loyola, 2003.

GIDDENS, Anthony. *Sociologia*. Trad. Sandra Regina Netz. Porto Alegre: Artmed, 2005.

GOMES, Paulo Roberto. Como celebrar a Eucaristia na América Latina. *CONVERGÊNCIA* (Revista mensal da Conferência dos Religiosos do Brasil – CRB), Ano XL, n. 386, outubro, 2005.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. Bispos para o século XXI. *PERSPECTIVA TEOLÓGICA*, Ano XXXII, n. 88, set/dez, 2000.

GOSMANN, Elizabeth et al. Trad. de Carlos de Almeida Pereira. *Dicionário de Teologia Feminista*. Petrópolis: Vozes, 1996.

GRÜN, Anselm. *Eucaristia transformação e união*. São Paulo: Loyola, 2006.

GUIRADO, Marlene. *Psicologia institucional*. São Paulo: EPU, 1987.

HANS-JÜRGEN, Greschat. *Religião e comida*. Trad. Clara Alícia Allain. *Religião & Cultura/Departamento de Teologia e Ciências da religião PUC-SP - Vol. IV n. 7* (jan./jun. 2005). São Paulo: Educ-Paulinas, 2005.

HOUAISS, Antônio. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

HOUTART, François. *Religião e modos de produção pré-capitalista*. São Paulo: Paulinas, 1982.

JORGE, J. Simões. *Cultura Religiosa*. São Paulo: Loyola, 1994.

LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Loyola, 2004.

LEERS, Bernardino. *Moral cristã e autoridade do magistério eclesialístico: conflito – diálogo*. Aparecida, São Paulo: Ed. Santuário, 1991.

LEMOS, Carolina Teles. *Religião e sociedade: a eterna busca de sentido*. In: LAGO, Lorenzo; REIMER, Haroldo; SILVA, Valmor (Orgs.). *O sagrado e as construções de mundo: roteiro para aulas de introdução à teologia na Universidade Católica de Goiânia*: Editora da UCG; Brasília: Universa, 2004.

_____. *Religião, Gênero e Sexualidade: o lugar da mulher na família camponesa*. Goiânia: Ed. da UCG, 2005.

LIBÂNIO, J. Batista. *Como saborear a celebração eucarística?* São Paulo: Paulus, 2005.

LUHMANN, Niklas. *Poder*. Trad. Martine Creusot de Resende Martins. Brasília, Ed. Universidade de Brasília, 1985.

LUMEN GENTIUM “DE ECLESSIA”. Constituição Dogmática do Concílio Vaticano II sobre a Igreja. São Paulo: Paulinas, 1967.

MADURO, Otto. *Religião e luta de classes*. Petrópolis: Vozes, 1983.

MATOS, Henrique C. José de. *CEBs, uma interpelação para o ser cristão hoje*. São Paulo: Paulinas, 1985.

MAZZAROLO, Izidoro. *A Eucaristia: memorial da nova aliança: continuidade e rupturas*. São Paulo: Paulus, 1999.

_____. *A ética e a diaconia da Eucaristia – uma abordagem de Lc 22,14-20. Estudos Bíblicos 77 (Exigências éticas na Bíblia)*. Petrópolis: Vozes, 2003.

MELO, José Raimundo de. *A participação da assembleia dos fiéis na celebração eucarística ao longo da história: e-volução ou in-volução*. *PERSPECTIVA TEOLÓGICA*, Ano XXXII nº. 87, Maio/ago 2000.

MESTERS, Carlos. O futuro de nosso passado. *Revista Eclesiástica Brasileira (REB)* v. 35, 1975, p. 261-287.

MICHAELIS. Moderníssimo dicionário da língua portuguesa. São Paulo: Companhia Melhoramentos, 1998.

MONTANARI, M. Sistemas alimentares e modelos de civilização. In: FLANDRIN, J.L.; MONTANARI, M. *História da Alimentação*. Paris: Librairie Fayard, 1998.

MURAD, Afonso. *Gestão e Espiritualidade: Fascínio e possibilidades do poder*. *Revista Eclesiástica Brasileira (REB)* V. 65, Fasc. 259 - julho - 2005.

NADEAU, Marie-Thérèse. *Eucaristia: memória e presença do Senhor*. Trad. Odila Aparecida de Queiroz. São Paulo: Paulinas, 2005.

O'DEA, Thomas F. *Sociologia da religião*. Trad. Dante Moreira Leite. São Paulo: Pioneira, 1969.

OCTOGÉSIMA ADVNIENS. Necessidade de um Mundo em Transformação, Paulo VI, 1971.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado: um estudo do elemento não racional na idéia do divino e sua relação com o racional*. Trad. Prócoro V. Filho. São Paulo: Imprensa Metodista, 1985.

PADEN, William E. *Interpretando o sagrado: modos de conceber a religião*. Trad. Ricardo Gouveia. São Paulo: Paulinas, 2001. (Coleção Religião e Cultura).

PADOIN, Giacinto. *O Pão que eu darei: o sacramento da eucaristia*. Trad. Tomás Belli. São Paulo: Paulinas, 1999. (coleção Liturgia e Participação).

PEREIRA, Nancy Cardoso. *Cotidianos Sacramentos: alternativas de comunhão*. São Paulo: Publicação CDD, 2001. (Cadernos nº. 8).

PORCILE, Maria Teresa. *La mujer espacio de salvación*. Madrid: Publicaciones Claretianas, 1995.

RIBEIRO, Daniel Valle. *Igreja e estado na Idade Média: relação de poder*. Belo Horizonte: Ed. Lê, 1998.

RIVIÉRE, Claude. *Os ritos profanos*. Trad. Guilherme J. de Freitas Teixeira. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

RUETHER, Rosemary. Mulher e Ministério na perspectiva histórica e social. *CONCILIUM*/111 – 1976/1: Sociologia da Religião.

SAYÃO, Débora Thomé. Corpo, poder e dominação: um diálogo com Michelle Perrot e Pierre Bourdieu. In: *Revista Perspectiva*, v.21 n.01, jan/jun 2003. Florianópolis, SC: Ed. da UFSC: NUP/CED, 2003.

SERAFIM, C. Fernandes de Araújo. A Eucaristia: A refeição eucarística no Evangelho de São João. *Revista Eclesiástica Brasileira (REB)* V. 66, Fasc. 261 - janeiro - 2006.

SILVA, Jomar Ricardo. O rendilhado de poderes e tensões – As inter-relações de animadores e agentes de pastoral urdidadas das CEBs. *Revista Eclesiástica Brasileira (REB)* V. 62, Fasc 247 - Julho - 2002.

_____. A Igreja e as CEBs: velhas realidades, novas abordagens. *Revista Eclesiástica Brasileira (REB)* V. 65, Fasc. 258 - Abril - 2005.

SCOTT, Joan. *Gênero: uma categoria útil para análise histórica*. In: <www.dhnet.org.br/textos/generodh/gencategoria.html>. Acesso em 9 mar de 2004. 09:45:12.

SCHIAVO, Luigi. *O sagrado e as construções de mundo: roteiro para aulas de introdução à teologia na universidade*. Goiânia, 2004.

SUENES, C. *A co-responsabilidade na Igreja de hoje*. Petrópolis: Vozes, 1969.

TABORDA, Francisco. *Sacramentos, práxis e festa*. Para uma teologia latino-americana dos sacramentos. Petrópolis: Vozes, 1987.

TEMAS DA DOCTRINA SOCIAL DA IGREJA. Projeto Nacional de Evangelização *Queremos Ver Jesus Caminho, Verdade e Vida*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2004. (Caderno 1 – CNBB).

THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette. *O Jesus Histórico: um manual*. São Paulo: Loyola, 2002.

TITIEV, Mischa. *Introdução à antropologia cultural*. Trad. João P. Neto. Fundação Calouste Gulbenkian [s.a].

TORRES QUEIRUGA, Andrés. *O cristianismo no mundo de hoje*. Trad. Paulo Bazaglia. São Paulo: Paulus, 1994.

TUA PALAVRA É VIDA 5. *Seguir Jesus: os Evangelhos*. Publicações CRB. São Paulo: Loyola, 1994.

VV.AA. *A Eucaristia na Bíblia*. Trad. Monjas Dominicanas. São Paulo: Paulus, 1985. (Cadernos Bíblicos, 35).

VICTÓRIA, Lee Erickson. *Onde o silêncio fala: feminismo, teoria social e religião*. São Paulo: Paulinas, 1993.

WACH, Joachim. *Sociologia da religião*. Trad. Atílio Cancian. São Paulo: Paulinas, 1990.

WEBER, Marx. *Economia e sociedade*. V.I. Brasília: Ed. Da UnB, 2000.

_____. *A sociologia da religião*. [s.l.;s.n.;s.d.].