



A EUCHARISTIA E O CORPO FEMININO: (PRESENÇA REAL, TRANSUBSTANCIAÇÃO, COMUNHÃO)

The Eucharist and the female body: (real presence, transubstantiation, communion)

Maria Clara Lucchetti Bingemer *

RESUMO: A autora propõe uma leitura da Eucaristia a partir da perspectiva do corpo feminino, admitindo uma estreita afinidade simbólica entre ambos. Ela lembra que, enquanto sinal da identidade da mulher e objeto de discriminação, o corpo feminino constitui uma interpelação lançada à sociedade e à Igreja. Após passar em revista alguns textos-chave da tradição eclesial em que o corpo feminino esteve associado à imagem de Deus, a autora examina três exemplos desta afinidade simbólica: as mães da Plaza de Mayo na Argentina, uma mãe pobre no nordeste do Brasil e o itinerário existencial de Simone Weil. Ao final, a autora salienta a rica contribuição que o corpo feminino pode oferecer à compreensão da Eucaristia em âmbito não apenas teológico, mas também político.

PALAVRAS-CHAVE: Eucaristia, Corpo feminino, Mães da Plaza de Mayo, Simone Weil.

ABSTRACT: The author proposes a reading of the Eucharist from the perspective of the female body, admitting a close affinity between both items. She remembers that, as a sign of women's identity and object of discrimination, the female body is a challenge projected to society and to the Church. After reviewing some key texts of the ecclesial tradition in which the female body was associated to the image of God, the author examines three examples of this symbolic affinity: the mothers of the Plaza Mayo in Argentina, a poor mother in northeastern Brazil and the existential itinerary of Simone Weil. In the end, the author stresses the rich contribution that the female body can provide in the understanding of the Eucharist in not only a theological scope, but also in a political scope.

KEYWORDS: Eucharist, Female body, Mothers of the Plaza de Mayo, Simone Weil.

* Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia. Artigo submetido a avaliação em 30.08.2013 e aprovado para publicação em 07.10.2013.

Introdução

A Eucaristia não é um ritual íntimo e privado. Ao contrário, tem profundas e radicais implicações tanto em nível antropológico como social. Além disso, o núcleo central deste mistério – que a Igreja celebra como cume da fé e sacramento da salvação e do amor – pode ser lido a partir de diferentes perspectivas teológicas. Neste artigo, escolho fazê-lo a partir da perspectiva do corpo feminino. Mais ainda, minha intenção aqui é demonstrar a estreita afinidade simbólica entre a Eucaristia e o corpo feminino.

O artigo, pois, pretende refletir sobre os pontos principais da trajetória da mulher em direção a uma maior visibilidade na sociedade e na Igreja a fim de considerar o corpo feminino em relação com a Eucaristia. Entre os mais importantes tópicos neste processo, está a questão do corpo. Sendo tanto sinal de sua identidade como objeto de discriminação, é impossível para a mulher que faz teologia ou que assume qualquer serviço dentro da Igreja não incluir seu próprio corpo como interpelação.

Primeiramente analisaremos como isto é construído hoje em dia. Em seguida, veremos como esta consciência corpórea nas mulheres tem uma estreita afinidade simbólica com a Eucaristia, como presença real e mistério de transubstanciação e comunhão, não apenas em uma dimensão pessoal, mas também em aspectos comunitários, sociais e políticos. Examinaremos então alguns textos-chave na história da Igreja a fim de ver como o corpo feminino esteve, em muitas ocasiões, associado à imagem de Deus. Examinaremos três exemplos desta afinidade entre corpo feminino e Eucaristia. Dois deles são coletivos e sociais: as mães da Plaza de Mayo na Argentina e o drama de uma mulher pobre no nordeste do Brasil representando muitas outras em condições semelhantes. O terceiro exemplo tenta apreender o itinerário místico eucarístico de uma mulher francesa do século XX – Simone Weil – em um momento muito tenebroso da história da humanidade: a segunda guerra mundial e o holocausto nazista. Esperamos concluir afirmando a rica contribuição que o corpo feminino pode trazer hoje para a teologia, e para o mistério central da fé cristã – a Eucaristia – tanto no campo teológico como político.

1 Mulheres e os “direitos do corpo”

Olhando para a metade feminina da humanidade hoje, podemos ver que a presença real das mulheres nos espaços públicos cresceu consideravelmente. Isto é verdade igualmente na Igreja. Seja fazendo teologia ou trabalhando com espiritualidade, a presença da mulher dentro dos corpos social e eclesial cresceu de uma maneira notável. Acresce a isso o fato de

que a maneira pela qual as mulheres experimentam Deus e pensam sobre o mistério de Deus vem se constituindo mais e mais como um objeto de trabalho acadêmico, ao mesmo tempo em que inspira inteiramente a vida da Igreja¹.

O ar fresco da emancipação das mulheres no Ocidente cristão não veio inicialmente das igrejas. Veio com o próprio processo de secularização e foi em meio a lutas muito concretas por causas mundanas (voto, salário, duração da jornada de trabalho, sexualidade, direitos sobre o próprio corpo) que as mulheres realizaram sua “saída” do doméstico e privado espaço ao qual estavam confinadas em direção aos espaços públicos, atuando dentro das estruturas sociais, na política, na produção econômica e cultural. A chegada da mulher à vida visível e pública do mundo cristão na América Latina não tem muito mais tempo do que quatro décadas. Após o Concílio Vaticano II, a voz feminina começou a ser ouvida, reivindicando mais espaço na Igreja. Seja assumindo a coordenação de comunidades em vários níveis, ou questionando a impossibilidade de acesso a ministérios reservados somente a homens, ou produzindo reflexão teórica sobre a experiência religiosa e os conteúdos da fé cristã, a perspectiva das mulheres foi mais e mais reconhecida. Tanto que agora, de fato, é impossível pensar teologicamente em qualquer espaço ou circunstância neste mundo sem levar em conta a contribuição das mulheres.

As reflexões teológicas iniciais e os avanços das mulheres dentro da Igreja foram fruto da abertura trazida pelo Vaticano II. Na América Latina, estes passos aconteceram em conexão com a Teologia da Libertação e estiveram ligados a questões relativas aos pobres e suas lutas. Assim, foi sempre concomitante com a luta pelos direitos humanos, com o objetivo de criar um impacto social assim como pastoral.

Numa segunda fase, as mulheres teólogas começaram a elaborar leituras novas sobre a teologia cristã a partir da perspectiva de sua condição e experiência femininas, como mulheres. Afirmando seu direito à diferença, que legitima a diversidade no pensamento e na prática teológica, as mulheres pronunciaram uma palavra teológica diferente, nascida de uma perspectiva teológica peculiar.

¹ Cf. BRUNELLI, Delir. *Ele se fez caminho e espelho*. A cristologia de Clara de Assis. Petrópolis: Vozes, 1990. MILITELLO, Cettina. *Cristianesimo al femminile*. Milano: Dehoniane, 1995. Ver ainda: SOTER (Org.), *Gênero e Teologia*. Interpeleções e perspectivas. Belo Horizonte/São Paulo: SOTER/Paulinas/Loyola, 2003; PILAR AQUINO, Maria. *Our Cry for Life*. Feminist Theology from Latin America. New York: Orbis, 1993; BYRNE, Lavinia (Ed.), *The Hidden Tradition*. Women's Spiritual Writings Rediscovered: An Anthology. London: SPCK, 1991; CAHILL, Lisa Sowle. *Sex, Gender, and Christian Ethics*. New York: Cambridge University Press, 1996; ID., *Women and Sexuality*. A Feminist Catholic Moral Perspective. New Jersey: Paulist Press, 1992; JOHNSON, Elizabeth A. *She Who Is*. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse. New York: Crossroad, 1992.

As reflexões teológicas sobre os corpos sexuados das mulheres e as questões de gênero são sempre temas importantes na teologia latino-americana. Em um universo onde o corpo é tão visível e geralmente masculino, a mulher entra como um fator perturbador. Esta “perturbação” é devida aos seus corpos, “outros” que os dos homens, que expressam e tornam visível uma experiência e um discurso diferentes de Deus. O corpo feminino se torna então condição de possibilidade de as mulheres introduzirem uma identidade específica na discussão sobre espiritualidade, mística e teologia. Em muitas ocasiões, este corpo feminino, no entanto, tornou-se fonte da discriminação que as mulheres sofreram e continuam a sofrer na Igreja². No entanto, seus corpos foram também o “locus” no qual as mulheres visibilizaram suas experiências de serem “presenças reais” de Cristo no mundo e na Igreja³.

A reflexão teológica feita nas décadas passadas sobre este tópico do corpo feminino mostra que a discriminação contra as mulheres dentro da Igreja tem sua raiz em algo mais profundo e sério do que a mera força física, a formação intelectual ou a habilidade para o trabalho. A Igreja ainda está moldada pela identidade patriarcal, tão prevalente na tradição judaico-cristã. Esta identidade patriarcal sublinha a superioridade do macho, não apenas através do viés intelectual, mas também por aquilo que se pode chamar de “viés ontológico”⁴. Em outras palavras, as mulheres são oprimidas por causa de seus próprios corpos. Eis porque a teologia feminista, a teologia “mulherista” e a teologia feita na ótica da mulher lutaram e lutam para superar essa discriminação⁵.

² Cf. alguns trabalhos sobre esta questão: DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, especialmente os capítulos sobre “a demonização da mulher”; GEBARA, Ivone. *As incômodas filhas de Eva*. São Paulo: Paulinas, 1993; CARNEIRO, Fernanda; SOARES, Regina (Orgs.). *Corpo: meu bem, meu mal*. III Seminário de Teologia e Direitos Reprodutivos: Ética e Poder. Rio de Janeiro: ISER, 1995. Cf. ainda nosso trabalho no congresso da SOTER em 1996: A Alteridade e seus Caminhos. In: ANJOS, Marcio Fabri (Org.). *Teologia aberta ao futuro*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 99-118.

³ Há várias obras escritas sobre este tópico, especialmente no mundo anglo-saxão. Com o risco de esquecer obras e autores importantes, mencionarei apenas alguns: ISHERWOOD, Lisa. *The Good News of the Body*. Sexual Theology and Feminism. Volume 5 of Studies in Theology and Sexuality. New York: Continuum, 2000; ISHERWOOD, Lisa – STUART, Elizabeth. *Introducing Body Theology*. Volume 2 of Introductions in Feminist Theology. New York: Continuum, 1998. Entre as autoras latino-americanas, faço referência a PILAR AQUINO, Maria. *Our Cry for Life*. Feminist Theology from Latin America. New York: Orbis, 1993, assim como ao extraordinário trabalho feito por Elsa Tamez. Esta última não apenas pensa a Bíblia de uma maneira nova, a partir de uma perspectiva feminina, mas organizou diversas publicações a fim de divulgar o trabalho de suas colegas latino-americanas. Vale também mencionar o trabalho feito pelo programa argentino *Teologanda* (www.teologanda.com.ar).

⁴ Ontologia é a filosofia do ser. Por ontológico, portanto, entendemos aqui algo relacionado ao “ser” em si mesmo e constitutivo de sua identidade. É maior e mais enraizado do que uma questão cultural que desaparece com as mudanças e transformações culturais.

⁵ Cf. SOTER (Org.). *Corporeidade e Teologia*. São Paulo: Paulinas 2007. Recomendo especialmente os trabalhos de Maria Inês Millen, Wanda Deifelt e Lúcia Ribeiro.

Na fonte da discriminação, há uma forte associação – ao menos em certos setores da teologia – com o fato de a mulher ser considerada responsável pela entrada do pecado no mundo, e consequentemente, responsável pela morte como consequência do pecado⁶. Isto foi oficialmente denunciado pelo Papa João Paulo II em sua carta apostólica *Mulieris Dignitatem*, mas permanece uma razão fundamental pela qual as mulheres se encontram nesta situação⁷.

Ao longo da história da Igreja, as mulheres foram mantidas em prudente distância do sagrado e de tudo o que o circunda, como a liturgia e os objetos rituais. Tudo isso requer um corpo “puro” e houve sempre um grande ceticismo quanto ao fato de se saber se a mulher o possuía ou não. Apesar do progresso feito pela participação das mulheres em vários níveis da vida eclesial, permanece o estigma de ela ser considerada a sedutora que inspira medo, a fonte de pecado e uma ameaça à castidade do macho e ao celibato do clero. As mulheres foram raramente reconhecidas como expoentes da “alta” mística, as mais profundas experiências de Deus, sendo-lhes concedido apenas o campo das devoções menores, de menor importância⁸.

Este é um fato terrível que pede uma reflexão séria. Se é possível lutar contra a discriminação intelectual (pelo acesso ao estudo e à educação), contra a injustiça profissional (buscando especialização e provando capacidade), o que se pode fazer com o próprio corpo? Mais ainda, devem as mulheres negar e ignorar seus próprios corpos, seus especiais corpos criados por Deus para ser honrados e entrar em profunda comunhão com o Criador, ocupando seu lugar na Igreja?

Ao assumir esta preocupação, a Teologia está de fato entrando na discussão sobre o gênero cultivada pelas ciências seculares nas décadas passadas. Por um bom tempo, o feminismo e os estudos de gênero colocaram questões

⁶ Cf. meu artigo Masculinidade e feminidade: duas faces do mistério de Jesus Cristo, *Concilium* (=Br), v. 326, 2008, p. 45-56.

⁷ “Devemos colocar-nos no contexto do ‘princípio’ bíblico, no qual a verdade revelada sobre o homem como ‘imagem e semelhança de Deus’ constitui a base imutável de toda a antropologia cristã. ‘Deus criou o homem à sua imagem; à imagem de Deus o criou, homem e mulher os criou’ (*Gn* 1, 27). Esta passagem concisa contém as verdades antropológicas fundamentais: o homem é o ápice de toda a ordem criada no mundo visível; o gênero humano, que se inicia com a chamada à existência do homem e da mulher, coroa toda a obra da criação; os dois são seres humanos, em grau igual o homem e a mulher, ambos criados à imagem de Deus”: *Mulieris Dignitatem* 6. “Na descrição bíblica, esse primeiro pecado é o pecado do homem, criado por Deus homem e mulher. Esse é também o pecado dos ‘primeiros pais’, ao qual se prende o seu caráter hereditário. Neste sentido chamamo-lo ‘pecado original’”: *Mulieris Dignitatem* 9.

⁸ Muitas das ricas experiências místicas de mulheres tocadas pela graça de Deus e agraciadas com suas mais íntimas mensagens permanecem nas mãos de algumas poucas e casos como o de uma Santa Teresa de Ávila são exceções que confirmam a regra.

conexas com o corpo feminino⁹. E não apenas com relação ao clássico tema da violência contra a mulher, que levou a várias iniciativas no campo jurídico sobre os direitos humanos e as políticas públicas sobre os mesmos¹⁰, mas todas as questões dos direitos reprodutivos que reivindicam a autonomia da mulher sobre seu próprio corpo no qual sexualidade, reprodução e gravidez estão profundamente implicadas¹¹.

2 O corpo da mulher: um corpo eucarístico

Com a emergência das mulheres nos espaços públicos e eclesiais, podemos ver que elas introduziram uma nova maneira de viver a experiência de Deus e de refletir sobre ela, elaborando então novos aspectos da espiritualidade cristã, que enriquecem o conjunto da comunidade de fé.

As mulheres têm uma maneira de experimentar e falar sobre suas experiências espirituais que é inseparável de seus corpos. Elas apresentam e tornam visível sua própria corporeidade quando falam sobre o mistério de Deus, introduzindo uma novidade na compreensão da vida espiritual e da ação do Espírito de Deus no mundo. Além disso, este mesmo mistério de Deus, afetando e configurando a corporeidade criada sexuada das mulheres, revela outros aspectos de sua identidade que enriquece o Povo de Deus.

Um dos mais importantes aspectos do que acabamos de mencionar é a dimensão eucarística que constitui o corpo feminino. Através de sua própria corporeidade, as mulheres podem evocar e comunicar experiências espirituais que são frequentemente mais difíceis para os homens. Nós nos referimos, por exemplo, à experiência de sentir-se esposa de Cristo, de viver o matrimônio espiritual, ou à experiência central de ser fecundada

⁹ Ver, por exemplo, a tese da teóloga brasileira TOMITA, Luisa Etsuko. *Corpo e cotidiano. A experiência das mulheres de movimentos populares desafia a teologia feminista da libertação na América Latina*, defendida em 2004. Em *Língua Inglesa*, ALTHAUS-REID, Marcela; ISHERWOOD, Lisa. *Controversies in Body Theology*. London: SCM, 1988; ROSS, Susan. *Extravagant Affections. A Feminist Sacramental Theology*. New York: Continuum, 1998.

¹⁰ De KESEREDY, Walter. *Violence Against Women. Myths, Facts, Controversies*. Toronto: University of Toronto Press, 2011; FRENCH, Stanley G.; TEAYS, Wanda; PURDY, Laura Martha (Eds.). *Violence Against Women. Philosophical Perspectives*. New York: Cornell University Press, 1998; ADAMS, Carol J.; FORTUNE, Marie (Eds.). *Violence Against Women and Children. A Christian Theological Sourcebook*. New York, Continuum, 1998.

¹¹ VUOLA, Elina. *Limits of Liberation. Praxis as Method of Latin American Liberation Theology and Feminist Theology*. New York: Continuum, 2002; RIEGER, Jeorg (Ed.). *Opting for the Margins. Postmodernity and Liberation in Christian Theology*. New York: Oxford University Press, 2003; ELLIOTT, Caroline M. *Global Empowerment of Women. Responses to Globalization and Politicized Religions*. New York: Routledge, 2008.

pelo Espírito de Deus, dando novo corpo ao Verbo feito carne e mediando sempre de novo o mistério da Encarnação para dentro do mundo¹².

É evidente que muitos homens na história do Cristianismo também viveram esta experiência de uma maneira profunda e bela. Há frequentemente homens que liberaram sua dimensão feminina, sua “anima”, em sua relação com Deus¹³. Muitos desses místicos e diretores espirituais usaram uma variedade de recursos linguísticos para referir-se ao ser humano como o parceiro amoroso de Deus, como “a alma”, introduzindo uma palavra feminina para significar uma experiência oferecida por Deus a toda humana criatura, mas que no corpo feminino pode ser contemplada e sentida de uma maneira mais tangível.

Há uma dimensão da vida cristã na qual as mulheres emergem como sujeitos privilegiados: a identificação de sua corporeidade com o sacramento da Eucaristia. São as próprias expressões empregadas na prática sacramental, como “transubstanciação” e “presença real”, que significam que o corpo e o sangue do Senhor, sob as espécies do pão e do vinho, são dados ao povo como alimento e bebida.

Alimentar a outros com o próprio corpo é a via suprema que Deus mesmo escolheu para estar definitiva e sensivelmente presente em meio ao seu povo. O pão que partimos e partilhamos, que confessamos ser o corpo de Jesus Cristo, remete-nos ao grande mistério de sua Encarnação, Morte e Ressurreição. É sua pessoa dada em alimento; é sua vida corpórea feita fonte de vida para os cristãos.

Além disso, antropológicamente, as mulheres são aquelas que têm em sua corporeidade a possibilidade física de compreender a divina ação eucarística. Durante todo o processo de gestação, parturição, proteção e nutrição da nova vida, o sacramento da Eucaristia, o ato divino por excelência, está acontecendo de novo.

Alguns poderiam ver aqui um claro chamado a prosseguir com a discussão sobre o futuro do ministério ordenado para as mulheres. Não é nossa intenção aqui. Tencionamos dizer que talvez por causa de sua vocação eucarística expressa corporalmente, as mulheres sejam chamadas a reinventar e recriar, no interior do Povo de Deus, uma nova maneira de viver o serviço e o ministério, de forma alternativa ao ministério permanente, ordenado e tradicional, tal como tem existido até agora.

¹² Cf. as experiências de Teresa de Ávila com a transverberação e o matrimônio espiritual (correspondendo à 6ª e 7ª “mansões” de seu livro *Castelo Interior em Obras Completas*; Madrid, BAC, 1976). Cf. ainda o que Santo Inácio de Loyola recomenda àquele que faz os Exercícios Espirituais no colóquio final da contemplação da Encarnação, indicando que nele ou nela o Verbo Eterno se encarna novamente (*EE.EE.* n. 109).

¹³ Cf. São João da Cruz, São Francisco de Assis, São Bernardo de Claraval, entre outros.

Fonte de tanta suspeita e preconceito ao longo da história, o corpo feminino é um caminho poderosamente iluminador e inspirador para a teologia sacramental de nossos dias. Apresenta novos paradigmas além das sempre presentes questões de gênero. Está muito presente, por exemplo, na tradição espiritual e mística da Igreja, a imagem de Deus como mãe que alimenta e nutre seus filhos com o leite de seu seio.

Este fato simbólico e teológico dos corpos das mulheres não permanece apenas em nível pessoal, mas tem também implicações comunitárias e políticas. O fato de ter um corpo eucaristicamente configurado exerce um impacto sobre cada ato e movimento que as mulheres fazem e, muitas vezes, uma influência pública efetiva. Mesmo quando expondo no espaço público sua mais privada característica, como a capacidade de dar a vida e todos os aspectos da maternidade, o corpo feminino pode provocar um impacto de grande importância ética e política.

3 O clamor por alimento e o desejo de Deus

Já no Novo Testamento encontramos a afirmação de que Deus alimenta seu povo com leite. A Primeira Carta de Pedro o expressa claramente: *Como crianças recém-nascidas desejai com ardor o leite espiritual que vos fará crescer para a salvação, se é que tendes saboreado quão suave é o Senhor* (1Pd 2,2-3).

Aqui o texto bíblico compara o desejo da criança por leite com o desejo por crescimento espiritual. Em qualquer caso, implica na relação que se instaura na amamentação entre mãe e filho e analogicamente, entre Deus e o Povo de Deus, a demanda por um suprimento regular. Os bebês pedem isso chorando e tornando claros sua necessidade e seu desejo. Como diz Rachel Muers, “a necessidade premente da criança, sentida e expressada com seu inteiro ser... possibilita-lhe ser nutrida e crescer”¹⁴.

Eis como – continua Muers – “o leite é, afinal, usado em outras partes do Novo Testamento e em escritos cristãos antigos como uma metáfora para a proclamação ou instrução”¹⁵. No entanto, além de usar como uma imagem para a mediação de Deus a mulher que amamenta o bebê e não um símbolo ou imagem masculina, este texto escriturístico nos diz algo mais. O ato de alimentar o bebê não é apenas algo que vai de encontro à necessidade direta e material da fome do bebê, mas é também o sinal da necessidade da “presença real”¹⁶.

¹⁴ MUERS, Rachel. Demand feeding and the desire for God: a brief play at exegesis. *The Journal of Scriptural Reasoning*, v. 7, 2008, p. 2.

¹⁵ *Ibid.* p. 3

¹⁶ Enquanto Rachel Muers fala de “presença pessoal” (“personal presence”) optamos pela expressão “presença real” (“real presence”).

No mistério eucarístico, Jesus Cristo, Deus feito carne é, em pessoa, a presença material e espiritual pela qual o fiel suspira. A Carta de Pedro expressa que é algo que seus ouvintes podem “saborear e ver” dentro de sua comunidade de pertença, sentindo a presença do Senhor e também a presença de cada um dos outros¹⁷.

Essa profunda intuição teológica que aparece já no Novo Testamento aparecerá muitas vezes na história do Cristianismo. Como já foi refletido por muitos teólogos, há “outra expressão e apresentação visual do amor de Deus pela humanidade. Dezenas, talvez centenas, das pinturas e esculturas da Idade Média mais tardia e do Renascimento apresentam a Virgem Maria com um seio exposto como se estivesse amamentando ou preparando-se para amamentar o menino Jesus”¹⁸.

Apesar de se tratar de Maria e seu seio e não do seio de Deus ou de Jesus Cristo, isto foi visto e interpretado como símbolo da providência amorosa de Deus e seu cuidado pela humanidade. Margaret Miles atribui à secularização do seio, nos séculos XV e XVI, a razão para as representações do seio irem se tornando mais e mais realísticas, perdendo muito de sua riqueza simbólica teológica¹⁹.

O fato é que alguns dos Padres do Cristianismo antigo não tinham nenhuma dificuldade em reconhecer atributos femininos e maternos em Deus. Para Clemente de Alexandria, por exemplo, Deus Pai e o Logos agem ambos paternal e maternalmente com respeito a seus filhos humanos²⁰. Clemente descreve Deus cuidando de Israel como uma criada, nutrindo-os como uma fêmea nutre suas crias²¹. Ele afirma que Deus, o Pai de Jesus Cristo, e o Filho proveem maternal e paternalmente orientação e nutrição para os fiéis²². Este fato, na opinião do autor, constitui parte da relação de adoção de Deus para com a pessoa que crê. Nisto, Clemente se aproxima de algo que as reflexões atuais sobre a mulher e o gênero em teologia também estão afirmando: que a relação de Deus com a humanidade não é vivida

¹⁷ *Ibid.* 5

¹⁸ MILES, Margaret. An image of salvation. God's love, mother's milk. *Christian Century*, v. 29, 2008, p. 22.

¹⁹ *Ibid.* p. 23. No final de seu artigo, a autora afirma que em sociedades tão violentas como as nossas, talvez a Virgem que amamenta possa comunicar o amor de Deus de uma maneira menos violenta que a Cruz. Apesar de discordar desta conclusão, reconhecemos que a mesma pode ser relevante para muita gente.

²⁰ Cf. HARRISON, Verna E. F. The Care-banishing Breast of the Father: Feminine Images of the Divine in Clement of Alexandria's *Paedagogus* I. *Studia Patristica*, v. 31, 1996, p. 401. A autora chama a atenção, no entanto, para a necessidade de sermos muito cuidadosos quanto à identificação de uma visão particular de gênero em Deus na obra de Clemente. Interessante, na opinião dele, é a maneira pela qual as divinas pessoas se relacionam com os seres humanos.

²¹ Cf. *Ibid.* p. 402.

²² *Ibid.* p. 402.

apenas por analogia masculina. A raiz do patriarcalismo se encontra nesse pensamento e a adesão ao mesmo se revela como uma interpretação redutora e equivocada.

Clemente de Alexandria relaciona a imagem maternal e o seio divino com a Eucaristia, enfatizando que “o leite que Deus dá é o corpo e sangue de Cristo, a Eucaristia, que é o alimento das crianças renascidas pelo Batismo”. Assim, o leite – segundo ele – é Cristo mesmo, sua carne e sangue pela vida do mundo (cf. Jo 6,44.53)²³.

Clemente transcende o gênero e a diferença biológica, apesar de muito consciente delas²⁴. No entanto, o Pai Eterno alimenta seus filhos e cuida desveladamente deles, como nas próprias palavras de Clemente: “O Logos é tudo para o pequeno, ao mesmo tempo pai e mãe e pedagogo e nutriz”²⁵. Clemente introduz um elemento hermenêutico dramático quando fala da maternidade de Cristo e do trabalho de alimentar os fiéis: o elemento da Paixão. Cristo faz nascer o novo Povo de Deus “nas dores de parto da carne”²⁶ identificadas com a cruz. Sua morte é fecunda, transformando a morte em vida nova. O derradeiro sinal de seu amor apaixonado e passivo é a oferta deste corpo e sangue na Eucaristia.

A carne e o sangue de Jesus Cristo são alimento para o povo, mas a fonte última deste alimento é o Pai que oferece seu próprio Filho, de forma que o povo não tenha mais fome nem tristeza, mas esteja nutrido e cheio de vida. Em palavras do próprio Clemente: “... os seios do amor do Pai pela humanidade proveem leite”²⁷. Verna E. F. Harrison chega então a esta conclusão: “Clemente está usando o simbolismo feminino para descrever a relação entre as divinas pessoas em si mesmas, embora seja mais frequente nos padres pré-nicenos a referência à Trindade econômica e não tanto à Trindade imanente, Deus ativo em sua criação”²⁸.

Como assinala Edward Engelbrecht, em seu excelente artigo sobre as Odes de Salomão,²⁹ o copo de leite no poema é descrito em linguagem e imagética batismais. O leite é então o “orvalho de Deus”, provavelmente apontando para o destino de Israel na Terra Prometida. Engelbrecht afirma que o autor do poema mostra uma familiaridade com o copo de leite

²³ *Ibid.* p. 405.

²⁴ *Ibid.* p. 403.

²⁵ *Ibid.* p. 403.

²⁶ *Ibid.* p. 403.

²⁷ *Ibid.* p. 403.

²⁸ Cf. HARRISON, Verna E. F. The Care-banishing Breast of the Father: Feminine Images of the Divine in Clement of Alexandria's *Paedagogus* I. *Studia Patristica*, v. 31, 1996, p. 405.

²⁹ ENGELBRECHT, Edward. God's Milk: An Orthodox Confession of the Eucharist, *Journal of Early Christian Studies*, v. 7, 1999, p. 509-526.

associado com mel que, por sua vez, aponta para a proximidade desta imagem com a Eucaristia batismal³⁰. Engelbrecht também menciona o fato de que no final do século II, Ireneu de Lião usou o leite em analogia com a carne de Jesus Cristo³¹.

Além disso, Macário, no Livro 3, 28, respondeu às objeções às palavras de Cristo em Jo 5,53 afirmando literalmente “leite é realmente a mesma coisa que sangue”³². Muitos séculos depois, São João da Cruz, em seu famoso escrito *Noche Oscura*, diz que “Deus está entregando o seio de seu terno amor à alma, como se ela fosse uma delicada criança”³³. Ele usa, então a imagem de Deus como mãe. Uma mãe que toca, ama e nutre os fiéis como filhos amados, e alimentá-los com seu divino seio é seu dom para a humanidade³⁴.

Estas diversas reflexões nos dizem que, na relação humana com Deus, a pessoa humana, homem ou mulher, pode percebê-lo como uma criança lactante que chora para ser alimentada ou como o Deus amante que nutre o povo. Jesus Cristo ensina explicitamente que este leite que alimenta os famintos é Ele mesmo em sua carne e sangue eucaristicamente distribuídos. Portanto, se a criança simboliza a humanidade que, com ardente desejo, se volta para o Criador, clamando pelo pão da vida, os seres humanos, especialmente as mulheres que amamentam crianças, estão suportando a terrível e certamente dolorosa responsabilidade de trazer à existência a nova geração³⁵. Elas são artesãs do futuro e responsáveis pela continuação da vida no seu sentido mais profundo.

Eis por que o real significado da capacidade física das mulheres de amamentar com seu seio é um tema de extrema vulnerabilidade. Por outro lado, é algo que remete a uma compaixão adicional e também a formas de ação ética e política que não são meramente privadas. Acreditamos que isto seja verdade não apenas biologicamente, para mulheres que são mães e viveram a experiência da gravidez, parto e amamentação, mas também para mulheres que têm esta mesma experiência, não em um nível biológico, mas simbólico. Os exemplos que se seguem ilustrarão mais vividamente o que estamos tentando expressar aqui de uma maneira teórica.

³⁰ *Ibid.* p. 514.

³¹ *Ibid.* p. 509-526.

³² *Ibid.* p. 515.

³³ São João da Cruz, *Noche Oscura*, I, 1.2. Madrid: BAC, 1956, p. 542.

³⁴ HARDY, Richard. *Science et Esprit*, XXVIII/3. Ottawa: Collège dominicain de philosophie et théologie, 1976, p. 307.

³⁵ Cf. MUERS, Rachel. The Ethics of Breast-feeding. A Feminist Theological Exploration. *Journal of Feminist Studies in Religion*, v. 26, 2010, p. 23.

4 Celebrando a Eucaristia nos espaços públicos

O primeiro caso que apresentaremos é o das mães da Plaza de Mayo, na Argentina.³⁶ As Mães da Plaza de Mayo são uma notável organização de mulheres argentinas que são ativistas de direitos humanos. Estão ativas há mais de quatro décadas e seu trabalho excepcional tem sido sustentado por duas convicções entrelaçadas: uma é que elas nascem novamente a partir de seus filhos; outra é que se tornaram mães de todas as vítimas da opressão na Argentina contemporânea.

As Mães da Plaza de Mayo abraçaram essas convicções como resultado direto das vidas que viveram seus filhos e as horríveis mortes que muitos deles sofreram. Os filhos das Mães da Plaza de Mayo foram sequestrados e quase todos foram assassinados pelos militares argentinos durante a “guerra suja” contra os movimentos políticos de esquerda de 1976 a 1983. O atual governo da Argentina reconhece que aproximadamente 9000 dos esquerdistas e líderes trabalhistas que morreram nas mãos dos militares durante a guerra suja estão desaparecidos. As Mães da Plaza de Mayo e outros ativistas de direitos humanos acreditam que o número de mortos que permanecem desaparecidos aproxima-se dos 30.000. Ninguém realmente sabe por que estas vítimas da guerra suja “desapareceram” sem deixar rastro.

Estes desaparecimentos e mortes não documentadas de milhares aconteceram por uma específica razão: esmagar a esquerda argentina e facilitar a implementação do mesmo tipo de política neoliberal coordenada pelo regime de Pinochet no Chile, pela ditadura brasileira, assim como por outros regimes de opressão na América Latina. Estes desaparecimentos aconteceram de mãos dadas com as políticas do governo argentino que cortou os salários drasticamente, declarou fora da lei contratos sindicais existentes e vigentes, demitiu milhares de ativistas sindicais de seus empregos e promoveu a privatização de boa parte da economia.

As mães da Plaza de Mayo se tornaram agudamente conscientes destas circunstâncias na medida em que puseram em marcha a campanha para exigir que o governo argentino desse conta do paradeiro de seus filhos desaparecidos. Na medida em que sua consciência política crescia, tornaram-se inimigas implacáveis tanto da agenda neoliberal que está por trás da guerra suja e daqueles que têm a responsabilidade por sua continuada implementação. Além disso, no processo de oposição a esta agenda, as

³⁶ Em seu livro, *Elogio da diferença*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991, Rosiska Darcy de Oliveira reflete sobre este grupo de mulheres de forma muito bela e fecunda. Ver em particular o capítulo “A razão das loucas”, p. 133-139.

mães da Plaza de Mayo começaram a ver a si próprias como herdeiras dos ideais de seus filhos e responsáveis por levar adiante a obra deles³⁷.

As mães da Plaza de Mayo não têm ilusões. Sabem que seus filhos sequestrados foram torturados e assassinados pelos militares durante a guerra suja. No entanto, elas permanecem firmes recusando as ofertas do governo de reparação ou indenização pelas mortes de seus filhos. As mães da Plaza de Mayo insistem em que não aceitarão formalmente que nenhum de seus filhos está morto até que o governo apresente documentação para mostrar o que lhes aconteceu. Esta posição oferece a única esperança de que seja feita justiça pelo que aconteceu durante a guerra suja.

Elas eram apenas algumas mulheres, mães e avós, que, em Buenos Aires, durante os sangrentos anos da ditadura militar, defenderam a causa de seus filhos e netos “desaparecidos” no abismo da tortura e da morte. Reivindicando algo que pertence essencialmente à esfera do privado, e brandindo diante da face do ditador o direito violado à sua maternidade, elas criaram uma força política com repercussões maiores. Foi, talvez, o mais eloquente clamor contra aqueles terríveis, obscuros anos em seu país e continente. Movidas por razões que eram aparentemente estritamente “privadas”, elas emergiram politicamente com novas metas e desafios, dando origem à redenção para todo o seu povo, nascida da dor insondável de perder seus filhos.

Como no sacramento da Eucaristia, estes corpos femininos, consagrados pelo milagre da vida, tornaram público o vazio e a ausência deixada por seus filhos desaparecidos, e então tornaram-se instrumentos de redenção para muitos, para todos os que sofreram sob aquela cruel opressão.

O segundo caso ocorre numa região muito pobre do nordeste do Brasil, uma das regiões mais pobres do país e de todo o continente. A região é constantemente assolada por secas terríveis, o que significa que o povo não consegue obter água para beber ou cultivar alimentos para comer; o gado morre por toda parte; as crianças vêm ao mundo já condenadas a uma morte prematura devida a uma pobreza severa que lhes priva das necessidades básicas para viver.

³⁷ Houve também muitos membros da Igreja que apoiaram as mães da Plaza de Mayo em sua luta. Religiosos e, sobretudo, religiosas argentinas ou estrangeiras arriscaram suas vidas nesta causa. Algumas foram de encontro à tortura e à morte em razão de sua solidariedade e empenho. Irmã Alice Domon, por exemplo, foi presa ao sair de uma reunião das Mães da Plaza de Mayo e posteriormente torturada, morta e atirada ao Rio da Prata. Cf. a bela tese doutoral que sobre ela fez VINOLES, Diana Beatriz. *Espacio-tiempo en la existencia de Alice Domon (1937-1977)*, apresentada e defendida na Universidad de Buenos Aires, no programa de Filosofía y Letras, em 23 de maio de 2013, em co-tutela com a École des Hautes Études em Sciences Sociales de Paris, França (EHESS) e o Centre d'Anthropologie Religieuse Européenne (CARE), Buenos Aires, mimeogr., 2013, com publicação prevista pela Editorial Pátria Grande, Buenos Aires, Argentina.

Muitos escritores, cientistas e poetas brasileiros denunciaram este estado de coisas em seus escritos³⁸. Além disso, a Igreja do Brasil, após a Conferência de Medellín em 1968, prestou especial atenção a esta situação, denunciando-a como incompatível com o Evangelho. Muitos bispos das dioceses do Nordeste do Brasil tomaram medidas radicais em termos de solidariedade com os pobres, abdicando de seu próprio conforto e privilégios para compartilhar as vidas daqueles que tinham apenas um sopro de esperança de poder viver, um dia, uma vida verdadeira e plena³⁹. Além disso, produziram documentos ousados e corajosos, nos quais clamaram sua indignação e solidariedade com seu povo e suas condições de vida⁴⁰.

Entre estes pobres, as mulheres são as mais pobres. Abandonadas por seus maridos e companheiros, elas estão frequentemente sozinhas para criar seus filhos. Sem recursos de qualquer espécie, lutam até a última gota de vida para manter suas crianças vivas, com um mínimo de saúde e dignidade. Muitas delas são forçadas a migrar, deixando o lugar onde nasceram e cresceram a fim de buscar uma vida melhor para seus filhos no sul do país. Nas áreas rurais e nos bairros pobres nas periferias das cidades, há milhões de mulheres concebendo, engravidando e amamentando os novos filhos do povo simples e pobre. Algumas vezes o fazem com dificuldade, dor e sofrimento; outras vezes com a última gota de sangue que lhes é deixada⁴¹.

O caso que aqui narramos se situa neste contexto. Seu protagonista não é bispo ou teólogo nem algum membro da hierarquia, mas uma pobre e anônima mulher, uma mãe de muitos filhos. Como todas as suas companheiras de gênero e pobreza, seu corpo é extensivo. Uma criança no ventre, outra mamando no peito, uma pendurada em suas costas e muitas outras em volta, todas segurando sua mão ou seu vestido⁴².

³⁸ Ver, por exemplo, João Cabral de Melo Neto descrevendo o que ele chama “vida severina”, vivida por aqueles chamados “Severinos”, nome comum no nordeste brasileiro. É uma vida de pobreza e perigo, onde a morte pode vir a qualquer momento: “*de velhice antes dos trinta, de emboscada antes dos vinte, de fome um pouco por dia!*”

³⁹ Dom Hélder Câmara foi um dos mais famosos desses bispos. Outros bispos também assinaram o “Pacto das Catacumbas” durante o Concílio Vaticano II, em uma Liturgia Eucarística celebrada nas catacumbas de Santa Domitila, em Roma. Todos os bispos que assinaram este pacto se comprometeram não apenas a ajudar os pobres e a denunciar as injustiças cometidas contra eles, mas também a viver como os pobres.

⁴⁰ A título de exemplo, cf.: “Eu ouvi os clamores do meu povo!” (1973) e “Exigências cristãs de uma ordem política” (1977).

⁴¹ Cf. minha reflexão: *Women and the Future of Liberation Theology*. In: ELLIS, M.; MADURO, O. (Ed.). *The Future of Liberation Theology: Essays in honor of Gustavo Gutierrez*. New York: Orbis, 1989, p. 473-490.

⁴² Ver TEPEDINO, A. M. *Feminist Theology as the Fruit of Passion and Compassion*. In: FABELLA, V.; ODUYOYE Mercy Amba (Ed.). *With Passion and Compassion*. New York: Orbis, 1988, p. 165-172.

Um bispo atravessa as ruas vazias de uma pequena cidade na árida região de Crateús, uma das regiões mais golpeadas pela fome no mundo inteiro⁴³. Ele vê em frente à catedral uma mulher com três crianças pequenas e um bebê pendurado ao pescoço. Ele vê que estão desmaiando de fome. O bebê parece morto, e o bispo não entende por que a mulher não o amamenta. Aproximando-se dela, é tocado por seu rosto triste, com olheiras, os trapos com os quais está vestida, assim como as crianças. Ele lhe pede: “Dê-lhe algum leite”.

A mulher olha para ele e responde em voz muito baixa: “Não posso, senhor bispo”. Ele continua a insistir que ela deveria e ela que não pode. Então a mulher com um gesto brusco, abre sua blusa e mostra seu seio: um seio magro, esquelético, seco. Está sangrando. O bebê suga glotonamente e violentamente o seio exposto; e suga sangue. É tudo que resta⁴⁴.

Essa mãe, que deu à luz o filho, o estava alimentando, como o pelicano, com seu próprio sangue, sua própria vida. Da mesma forma, Jesus alimentou seu povo na Última Ceia, quando simbolizou por meio do ágape celebrado com seus amigos a entrega de seu corpo e sangue pela vida do mundo. Seu sacrifício, a ser consumado logo depois, estava realmente presente e acompanharia os discípulos para sempre, até o fim dos tempos.

Todo o drama da salvação, presente nas palavras e gestos de Jesus: “Tomai e comam. Isto é o meu corpo... isto é o meu sangue... por vós” (Mt 26,26) está presente e atuante nos corpos das mulheres. O corpo feminino, que é extensivo e se multiplica em outras vidas e nas vidas de outros, que se dá a si mesmo como comida e nutre com sua carne e sangue as vidas que concebeu, é o mesmo corpo que se gasta e morre lavrando a terra, trabalhando nas fábricas e nas casas, mexendo panelas e limpando assoalhos, fiando, tecendo, costurando e lavando roupas, organizando reuniões, liderando lutas e regendo cantos⁴⁵. É o corpo da mulher, eucaristicamente dado para a vida dos outros, real e fisicamente distribuído,

⁴³ O bispo era Dom Antônio Fragoso, da diocese de Crateús, no Ceará.

⁴⁴ Para acompanhar toda a história, ver BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. *Como fazer teologia da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 1-2.

⁴⁵ Ver a bela reflexão sobre este aspecto da identidade feminina em SUSIN, Luiz Carlos, O Negrinho do Pastoreio. Leitura teológica de uma lenda. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 48, 1988, p. 49. “Como a mãe com a criança que carrega e cuida de seu filho, ela é estômago, colo, ombros, suporte corporal, plataforma de um mundo. Ela é uma espécie de laboratório da misericórdia, na qual o humano é bem-vindo em sua impureza e perversão endireitada e santificada a fim de retornar a sua forma própria, sem a tortuosidade da violência. Aceitar a violência e responder com seu oposto demanda uma resistência que já é divina porque é uma resistência que suporta, que incondicionalmente carrega males e violência e quebra o círculo vicioso de suas sempre mais sofisticadas violações, absorvendo e “digerindo” em si mesma, sem libertá-los, mas, por um metabolismo e síntese de misericórdia, devolver expiação. Este é o supremo serviço-sacrifício, “fazendo sagrado” – ao outro, restaurando a humanidade do outro e a nova criação”.

comido e bebido por aqueles que – como homens e mulheres de amanhã – continuarão a mesma luta de paciência e resistência, dor e coragem, alegria e prazer, vida e morte.

Partir o pão e distribuí-lo, estar em comunhão com o corpo e sangue do Senhor até que ele venha novamente significa para a mulher hoje, mesmo em meio às mais pobres e mais negativas situações, reproduzir e simbolizar no meio da sociedade e da comunidade crente o ato divino de entrega e amor, de forma que o povo possa crescer e a plenitude de vida chegar, celebrada na festa da verdadeira e final libertação.

As mulheres ao redor de toda a terra partilham com suas irmãs a mesma sacramental vocação, o mesmo destino eucarístico, chamado a abrir um novo caminho, um possível futuro, de forma que este ato sacramental possa se tornar mais e mais uma presença real: reconhecida, acreditada e vivida.

5 França: a morte eucarística de uma filósofa francesa

Muitas décadas antes disto, mas ainda durante o século XX, uma mulher que nunca foi mãe biologicamente falando – a filósofa e mística francesa Simone Weil – estava exilada em Londres e ardia de desejo de dar seu corpo eucaristicamente a fim de alimentar outros, entrando na França ocupada desempenhando uma missão perigosa. Ela acreditava que a verdadeira santidade leva ao desejo de dar o próprio corpo e vida para alimentar todos aqueles que estão famintos e em necessidade ao redor do mundo: “É a morte espiritual, que é também uma operação corpórea. O homem se dá a si mesmo para alimentar as criaturas de Deus”⁴⁶. Se Deus é o único verdadeiro alimento desejado e real para os seres humanos no mundo, então aqueles que estão cheios de Deus devem alimentar outros com seu corpo e vida.

Apesar de jamais haver comungado sacramentalmente, Simone Weil era profundamente apaixonada pela Eucaristia e desenvolveu uma mística eucarística coerente com a totalidade da sua vida, de impressionante radicalismo. Um dos maiores especialistas em seu pensamento na atualidade, Emmanuel Gabellieri, disse que esta mística eucarística weiliana não tem similar na história do Cristianismo desde Catarina de Siena, cujos textos Simone Weil leu em Marseille com o padre dominicano francês Josep-Marie Perrin⁴⁷.

⁴⁶ WEIL, Simone. *La Connaissance Surnaturelle*. Paris: Gallimard, 1950, p. 182.

⁴⁷ Cf. GABELLIERI, Emmanuel. “Penser la kénose. Philosophie et théologie de la miséricorde chez Simone Weil,” conferência apresentada no congresso *La miséricorde entre justice et Esperance*, organizada pela Conferência Episcopal Italiana, no santuário Collevaleza, Itália, de 6 a 8 de fevereiro de 2009.

Para Simone Weil, o lugar onde o amor sobrenatural se define a si mesmo primeiro e principalmente é através da orientação da alma em direção à cruz de Cristo. A cruz é o “locus” onde Deus se esvazia a si mesmo de sua divindade, onde a conexão entre Deus e Deus parece não mais existir exceto sob o modo de ausência e abandono, que é, para Weil, o aspecto mais sobrenatural do amor.

No entanto, é importante não ler demasiado rapidamente ou superficialmente esta mística weiliana, reduzindo assim a cruz a algo meramente negativo. A cruz não é, para ela, um fim em si mesmo e não suporta a verdade exceto através da fertilidade do amor, que então é inteiramente entregue. Isto é significado e acontece na Eucaristia e no dom de si mesmo do qual a Eucaristia é protótipo e fonte.

Inspirada por este entendimento, Simone Weil sempre procurou realizar este dom radical de si através de sua vida. Além disso, não era bastante para ela oferecer suas capacidades e energias intelectuais. Ela necessitava sentir em seu corpo o selo e a dor da oblação. Por exemplo, no ano em que trabalhou na fábrica, ofereceu seu corpo à dureza e à dor até sentir-se marcada pelo ferro em brasa da escravidão. Esta experiência consumiu sua juventude e marcou-a para sempre com o sinal da cruz, a cruz eucarística, configurada por um amor que a levou perto dos operários, para partilhar suas vidas, sua angústia, seu cansaço, suas esperanças, e dali em diante, pensar sua condição e encontrar caminhos para transformar a condição do trabalho moderno⁴⁸.

Este foi igualmente o caso com seu trabalho no campo, onde ela experimentou intensa consolação espiritual juntamente com a fadiga que sentiu em seu corpo durante a estação da colheita da uva na fazenda de Gustave Thibon, perto de Marseille. Ela explica seus sentimentos em termos claramente eucarísticos: “A fadiga de meu corpo e de minha alma é transformada em alimento para um povo que tem fome”⁴⁹. Deveríamos pedir – continua Simone Weil – que sejamos transportados em Cristo e Cristo em nós. Pedir que Deus transforme nossa carne na carne de Cristo de forma que possamos ser comestíveis por todos os aflitos⁵⁰. E ainda, depois: “Se o trabalho de cultivo do solo me faz emagrecer, minha carne realmente se torna grão. Se o grão serve para a hóstia da comunhão, minha carne se torna carne de Cristo. Quem quer que cultive a terra com esta intenção deve tornar-se um santo”⁵¹.

⁴⁸ WEIL, Simone. *Waiting for God*. Kansas City: Capricorn Books Edition, 1959, p. 66-67. “Esse contato com a desventura matou minha juventude... Enquanto trabalhei na fábrica, indistinguível a todos os olhos, inclusive os meus, da massa anônima, a desventura dos outros entrou na minha carne e na minha alma”.

⁴⁹ WEIL, Simone. Carta a Simone Pétrement. In: THIBON, G. (Ed.). *Simone Weil, telle que nous l'avons connue*. Paris: La Colombe, 1952, p. 138.

⁵⁰ WEIL, Simone. *La Connaissance Surnaturelle*. Paris: Gallimard, 1950, p. 228.

⁵¹ *Ibid.* p. 41-42. Ver o excelente artigo de IRWIN, Alec. Devoured by God: Cannibalism, Mysticism, and Ethics in Simone Weil. *Cross Currents*, 2001, p. 57-272.

Durante este tempo, Simone Weil falava frequentemente com o Pe. Perrin e ia muito à igreja dos dominicanos em Marseille, onde passou horas contemplando o Santíssimo Sacramento. É notável observar que, trabalhando nos campos, ela experimentava o mesmo mistério que adorava no altar. Ela disse ao padre, provando sua piedade eucarística: “Meu coração está transportado, para sempre, eu espero, no Santíssimo Sacramento exposto no altar”⁵². Não havia aí somente adoração ou um amor espiritual pela Eucaristia, mas uma verdadeira identificação, que a fez configurar sua pessoa e sua vida de acordo com este sacramento e com tudo que ele significa.

Isto explica largamente o violento desejo que ela tem de dar sua vida, de oferecê-la numa situação de martírio em plena guerra, um desejo que a tomou até o tormento em seus últimos momentos. Ela se sentia chamada a isto e o fato de não poder realizá-lo – não foi autorizada pelo General de Gaulle, chefe da Resistência francesa, a entrar na França ocupada – a colocou à beira do desespero. Ela sentia que sua vida só teria sentido dentro do arquétipo de tal dom, entendido como uma oblação eucarística. Não via nenhuma outra maneira de realizá-lo, senão na oferta radical que lhe traria a graça de uma morte violenta na situação em que vivia a Europa inteira naquele momento. Entre seus últimos escritos, um representa a culminância de sua mística eucarística, chamada “a louca oração” (“la folle prière”), cujo radicalismo tem muito poucos equivalentes na história cristã. Vale a citação extensa devido a sua importância⁵³.

“Pai, concede-me em nome de Cristo ser incapaz de que minha vontade responda a qualquer movimento do corpo, nem sequer a um esboço de movimento; ser como um paralítico.

Ser incapaz de receber sensação alguma, como se estivesse cega, surda, e privada de outros sentidos.

Não ser capaz de relacionar com o mais mínimo laço dois pensamentos, inclusive os mais simples, como se fora um desses idiotas para tudo, que não só não sabem contar nem ler, mas sim nem sequer puderam aprender a falar.

Ser insensível a todo tipo de dor ou alegria, e incapaz de amar a qualquer, a algo, nem sequer a mim mesma. Pai, em nome de Cristo, me conceda tudo isto.

Que este corpo se mova ou esteja imóvel, com flexibilidade ou com rigidez conforme-se incessante à sua vontade...

Que esta inteligência na plenitude da lucidez se conecte com todas as ideias conforme perfeitamente à sua verdade...

Que este amor seja uma chama totalmente devoradora do amor de Deus Por Deus.

Que tudo seja arrancado de mim, devorado Por Deus, transformado em substância de Cristo, e entregue a quão desventurados carecem de alimento em seu corpo

⁵² WEIL, Simone. *Waiting for God*. Kansas City: Capricorn Books Edition, 1959, p. 76.

⁵³ Cf. WEIL, Simone. *La Connaissance Surnaturelle*. Paris: Gallimard, 1950, p. 7.

e em sua alma. E que eu seja um paralítico, um cego, um surdo, um idiota. Pai, realiza esta transformação em nome de Cristo; e embora lhe peça isso com uma fé imperfeita, atende esta petição como se fora pronunciada com uma fé perfeita.

Pai, já que és o bem e eu, a mediocridade, arranca de mim este corpo e esta alma para fazer com eles o que queira sem deixar que subsista em mim mais que um farrapo, ou melhor, nada, pela eternidade.”⁵⁴

Conclusão: presença real

As mulheres, além de levarem em si o selo da imagem de Deus, podem ser no mundo real “presença crística”. Elas podem tornar visível de uma maneira antropológica e única o sacramento do amor que dá vida “para muitos”, para todos.

Este modo eucarístico de existir pode ter repercussões, não apenas em nível pessoal, aumentando a devoção privada ou estimulando a piedade eucarística ou o misticismo; pode ter profundas e sérias implicações sociais, políticas e coletivas. Pois, se as mulheres eliminam sua forte e íntima aliança com a vida, que futuro pode a humanidade esperar? Se as mulheres cessam de trazer para os espaços públicos suas privadas e familiares dores, tristezas e alegrias, como pode o mundo viver, chorar ou alegrar-se?

Na solidão de seu quarto e, após isto, no hospital onde morreu, Simone Weil estava à beira do desespero porque não lhe havia sido permitido fazer o que sentia que Deus queria que fizesse: entrar na França ocupada, para tomar parte em uma missão perigosa, dar sua vida pelo fim da guerra, pela libertação do seu povo. Em um movimento final de criatividade, escolheu fazer de seu próprio corpo impotente um sinal eucarístico: não comer além da quantidade permitida para aqueles que estavam nas zonas ocupadas. Restringiu a alimentação de seu já frágil corpo para exprimir sua solidariedade, para estar em comunhão com seu povo que, na França ocupada, tinha que enfrentar a fome, a escassez e a perseguição. Nesta eucarística oblação final, encontrou uma maneira de ser fiel a sua vocação e à entrega final que sentia lhe ser pedida por Deus.

Em sua extrema e desolada pobreza, a mulher anônima do nordeste brasileiro não tinha nada para dar a seu bebê exceto seu seio seco, do qual o sangue pingava em vez do leite. Ela o fez e diante do bispo, representante da Igreja, seu gesto se tornou uma denúncia muda, um grito eloquente contra a profunda injustiça da qual era uma das vítimas. Em

⁵⁴ WEIL, Simone. *La Connaissance Surnaturelle*. Paris: Gallimard, 1950, p. 280-281.

seu seio seco, todas as suas irmãs vivendo nas mesmas condições estavam presentes, aquelas que cada dia não têm nada para alimentar seus filhos; nem mesmo uma gota de leite saída de seus peitos, apenas seu sangue. Isto é o que essas mães dão às crianças às quais deram à luz – alimento real, sangue real – a fim de que o mundo creia e a justiça consiga reinar sobre a injustiça.

Sob a violenta ditadura militar, as mulheres argentinas, com lenços brancos cobrindo suas cabeças simbolizando as fraldas que tinham posto em seus filhos desaparecidos, não tinham nada para mobilizar seu povo ou acusar o ditador: apenas uma perda, um vazio, uma ausência, uma dolorosa e inconsolável ausência. Através desta ação, elas transformaram a perda em luta e a ausência em presença. A presença real, que é o que isto simboliza e que mobiliza um povo atemorizado, foi a oblação eucarística que as mães e avós da Plaza de Mayo fizeram, pondo e expondo seus corpos no espaço público.

Possa a Igreja tomar em consideração a riqueza e a generosa contribuição do corpo feminino que institui no mundo, desde o começo da Criação até agora, o primeiro ato de comunhão: dar o próprio corpo e sangue de forma que outros possam comer e beber⁵⁵. O Senhor assumiu este ato primordial e fez dele eterno signo de sua presença real em meio ao seu povo na Eucaristia. “A tradição teológica cristã, centrada como é na presença de Deus mediante um corpo humano em dimensão universal, — mas em cada caso especificamente corporificada, — em solidariedade e compaixão, contém recursos para seguir adiante pensando sobre isto”⁵⁶.

Maria Clara Lucchetti Bingemer. Doutora em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma). Atualmente é professora no Departamento de Teologia da PUC-Rio. Entre suas publicações mais recentes encontram-se: *Experiência de Deus em corpo de mulher*, São Paulo: Loyola, 2002; *Simone Weil: a força e a fraqueza do amor*. Rio de Janeiro: Rocco, 2007; *Jesus Cristo: Servo de Deus e Messias glorioso*. São Paulo: Paulus 2008.

Endereço: Rua Almirante Salgado, 51 (Laranjeiras)
22240-170 Rio de Janeiro – RJ
e-mail: agape@puc-rio.br

⁵⁵ Ver a reflexão de Angel F. Mendez Montoya sobre a amamentação como primeiro ato de comunhão em *Theology of food: Eating and the Eucharist*. Malden/Oxford: Wesley-Blackwell, 2009, p. 35.

⁵⁶ MUERS, Rachel. The Ethics of Breast-feeding. A Feminist Theological Exploration. *Journal of Feminist Studies in Religion*, v. 26, 2010, p. 24.