CADERNOS

N.º 16 - 2003 - Ano VIII

ÍSTA

Instituto São Tomás de Aquino

O enigma da sexualidade

*Francolino J. Gonçalves * Mateus Cardoso Peres*

*José Manuel Fernandes * Cristina Fabião*

*José Augusto Mourão * José M. Bártolo*

CADERNOS ÍSTA

O Enigma da Sexualidade

A sexualidade no Antigo Testamento 5

Francolino J. Gonçalves

Notas para um ética sexual 53

Mateus Cardoso Peres

A sexualidade nos padres da Igreja 74

José Manuel Fernandes

Primórdios da (psico)sexualidade
- o lugar do outro 90

Cristina Fabião

Sexo, texto e corpo virtual
cultura electrónica & "Póshumano" 105

José Augusto Mourão

O problema do corpo 125

José M. Bártolo

Nº 16 - 2003 - Ano VIII

CADERNOS ÍSTA

Publicação: ÍSTA - Instituto São Tomás de Aquino
Ordem dos Pregadores - Portugal

Impressão: Indugráfica, Lda. - Fátima
Depósito legal: 101412/96
ISSN: 0873-4585

Direcção: *fr. José A. Mourão, op*

Pedidos para:
CADERNOS ÍSTA
Convento de S. Domingos
Rua João de Freitas Branco, n.º 12
1500-359 Lisboa PORTUGAL

E-m@il: ista@triplov.com

Telefone: 21 032 23 00
Fax: 21 727 37 07

http://www.triplov.com/ista

EDITORIAL

Podemos dizer que a compreensão que os cristãos contemporâneos têm da sexualidade, do amor e do casamento não foi influenciada pela narrativa cristã, mas sim pelo mito do amor romântico. O romantismo e o século XIX são responsáveis pela entrada em cena da histeria masculina: agora é a feminidade do homem que se projecta na mulher e a torna figura ideal, fatal, star (metáfora histérica e sobrenatural). Acontece ao amor o que aconteceu ao trabalho. O amor era um amor sem condição, singular. Entramos na fase do amor sem frase, virtual. Que entrou no mercado como uma espécie de capital subjectivo. Entramos num novo regime erótico que bem se pode chamar o erotismo do mercado livre

Nós somos homem e mulher, não apenas pelo facto de sermos seres sexuados, mas porque a nossa diferença é o lugar por excelência do "efeito de palavra", daquilo que fala. No homem e na mulher há mais do que masculino e feminino, macho e fêmea: há uma diferença na igualdade da natureza e só a partir daí se pode falar de unidade. É essa diferença que permite ser "uma só carne". Na tradição judeo-cristã o sexo deixa de ser um

objecto idolatrado. Não é a sexualidade que é sagrada, mas a vida. Hoje, pelo contrário, o sexo toma o lugar de um ídolo que teria o poder de dar a unidade no encontro. Não podemos pensar na unidade senão na união e não recusa ou na fusão. O casal humano funda-se na origem que é comunhão na unidade e não no fechamento de um pelo outro. A vida não é um estado mas um acto. Viver é nascer, curar e ressuscitar.

Aqui estão, disponíveis, os textos que resultam da Semana de Teologia do Verão de 2003. Boa leitura!

José Augusto Mourão

Presidente do ISTA

A SEXUALIDADE NO ANTIGO TESTAMENTO

INTRODUÇÃO

Sob um ou outro dos seus múltiplos aspectos – físico, psicológico, social, cultural, legal –, a sexualidade está presente, com maior ou menor relevo, em todas as partes do Antigo Testamento (AT). Dada a sua grande diversidade quanto à origem, à data e ao objectivo, os textos bíblicos expressam uma considerável variedade de abordagens da sexualidade e de opiniões nessa matéria. Estando centrados no casal humano, os dois relatos da criação com que começa o AT situam a sexualidade no quadro do cosmos e da humanidade. Além disso, enunciam os grandes princípios que devem presidir ao seu exercício. Os dois relatos contêm, em particular reflexões sobre a existência dos dois sexos e as suas consequências, sobretudo no que toca às relações entre o homem e a mulher. O Pentateuco contém também vários textos de carácter legislativo que regulamentam de maneira bastante minuciosa o exercício da sexualidade. Abundam no Pentateuco e nos livros históricos textos que mencionam ou relatam práticas sexuais, aprovando umas, reprovando outras ou ainda não julgando outras. Fruto da reflexão sobre a condição humana, os escritos sapienciais estão cheios de observações atinentes à sexualidade, em particular às relações entre o homem e a mulher. A sua expressão máxima é o *Cântico dos Cânticos*, um poema de amor impregnado de erotismo.

No AT, a sexualidade não tem só por campo e horizonte o mundo humano. Com efeito, algumas correntes, que se expressam sobretudo em vários livros proféticos, fizeram da sexualidade uma metáfora para expressar as relações de Iavé ou dos seus rivais com Israel, Judá ou Jerusalém. A sua metaforização revela e, ao mesmo tempo, acresce a importância da sexualidade.

No que diz respeito à sexualidade, como no que diz respeito a outras facetas da realidade humana, a Bíblia é o espelho da vida. O lugar que a sexualidade ocupa no AT corresponde à importância que ela teve na vida dos grupos humanos que o escreveram. Sob esse ponto de vista, como sob outros, esses grupos são uma boa amostra da generalidade das sociedades humanas de todos os tempos, inclusivamente das sociedades ocidentais modernas.

Sendo radicalmente religiosas, as antigas sociedades do Próximo-Oriente, concretamente as sociedades semitas das quais os autores bíblicos faziam parte, viam no mundo humano uma espécie de cópia, decerto muito pálida, do mundo divino. A ordem cósmica e social tinha assim o seu fundamento no mundo divino, do qual derivava também a sua legitimidade. Inversamente, ou melhor dito, os antigos próximo-orientais concebiam os deuses e o mundo divino à sua própria imagem. Tinham dos deuses e do mundo divino uma concepção antropomórfica, projectando no mundo divino o seu próprio mundo humano. Os deuses e o seu mundo eram uma imagem muito ampliada dos seres humanos e do seu mundo. A expressão vetero-testamentária mais clara desta concepção é a afirmação segundo a qual os seres humanos (*'ādām*) foram criados à imagem e semelhança de Deus (Gn 1,26-27).

Sendo assim, a concepção que o AT tem da relação entre Iavé e a sexualidade deve determinar, em grande parte, a sua concepção da sexualidade humana. Daí que me proponha estudar na primeira parte a relação entre Iavé e a sexualidade. Começarei por esboçar o quadro que o AT pinta. Havendo razões para pensar que essa imagem é o resultado de uma longa evolução, tentarei depois distinguir as diferentes etapas dessa evolução. Para isso valer-me-ei também de informações extra-bíblicas hebraicas ou não, nomeadamente das mitologias e dos cultos dos outros povos semitas. A segunda parte será consagrada à sexualidade humana e ao seu exercício no AT.

IAVÉ E A SEXUALIDADE

1. OS DEUSES E A SEXUALIDADE NO PRÓXIMO-ORIENTE ANTIGO

Segundo a concepção antropomórfica dos antigos próximo-orientais, os seres divinos têm um corpo como os seres humanos. Isso implica, entre outras coisas, que os seres divinos são sexualmente diferenciados como os seres humanos. O mundo divino está povoado por deuses e deusas como o mundo humano está povoado por homens e mulheres. Os deuses e as deusas têm, naturalmente, actividades sexuais comparáveis às dos homens e das mulheres. Relativamente à sexualidade, como aos demais aspectos da vida, entre o mundo divino e o mundo humano existe essencialmente uma diferença de grau ou de intensidade, que são máximos no mundo divino.

Não é possível nem necessário para o nosso estudo, tratar a questão da sexualidade em todos os panteões do antigo Próximo-Oriente nem sequer nos panteões dos vários povos semitas. Daí que escolha para amostra o panteão cananeu. Tendo sido o mundo cananeu a matriz dos reinos hebraicos e do antigo judaísmo, o conhecimento do seu panteão é sem dúvida alguma o mais pertinente para o nosso propósito. Outra vantagem da escolha do panteão cananeu reside no facto de que se conhece bastante bem, graças aos textos de Ugarit, sobretudo aos textos mitológicos. Farei também uma incursão no mundo mesopotâmico, abordando a questão da chamada "prostituição sagrada/religiosa/cultual". A hipótese da sua existência no mundo mesopotâmico influenciou grandemente a compreensão que os exegetas e os historiadores modernos têm da religião e do culto de Israel e de Judá.

1.1. A SEXUALIDADE NO PANTEÃO DE UGARIT

A imagem do panteão ugarítico mais saliente é a de uma família real que se estende a três gerações. O patriarca era Ilu, correspon-

dente ao hebraico El, a forma do nome que usarei. El tinha como esposa Athirat, Acherá em hebraico. El e Acherá eram o pai e a mãe não só dos deuses mas também da humanidade. Segundo a tradição melhor documentada, El tinha setenta filhos e filhas divinos[1]. Os mais relevantes para o estudo da Bíblia são Baal, Yam (Mar) e Môt (Morte) entre os deuses; Anat e Athtart[2] entre as deusas. Os filhos de El podiam constituir família e ter a sua própria progenitura[3]. Estas três gerações divinas constituiam as classes superiores do panteão. Eram servidas por classes de divindades menores[4].

Os mitos ugaríticos não se coibem de evocar tanto as fraquezas como as proezas sexuais dos deuses, nomeadamente de El e de Baal. Começo por El, citando um extracto do mito-ritual que evoca a cura da sua impotência, seguindo-se-lhe a concepção e o nascimento de Chahar (Estrela da Manhã) e Chalim (Estrela da Tarde), dois dos seus filhos divinos[5].

«... à beira-mar,
avançará à borda do oceano (*thm*).
El (agarrará) as duas mulheres *que fazem subir (a água)*,
que fazem subir (a água) até ao cimo da bacia.
Uma baixar-se-á, a outra erguer-se-á.
Uma gritará: "Papá, papá!",
a outra gritará: "Mamã, mamã!",
e o membro viril[6] de El alongar-se-á como o mar,
o membro viril de El alongar-se-á como a maré,
o membro viril de El será longo como o mar,
o membro viril de El será longo como a maré[7].
El agarrou as duas mulheres *que fazem subir (a água)*,
que fazem subir (a água) até ao cimo da bacia.
Agarra-as e instala-as em sua casa.
[Mas] o ceptro[8] de El baixa,
o bastão do seu membro viril esmorece.
[Então] atira um dardo para o céu,
atira no céu a um pássaro.
Depena-o, põe-o nas brasas.
El! Como são belas as mulheres!

Se ambas gritarem:
"Oh marido, marido, o teu ceptro baixa,
o bastão do teu membro viril esmorece",
quando o pássaro estiver no lume a assar,
e quando o tiveres assado nas brasas,
as duas mulheres [serão] as mulheres de El,
as mulheres de El para sempre.
Mas se as duas mulheres gritarem:
"Oh papá, papá, o teu ceptro baixa,
o bastão do teu membro viril esmorece",
quando o pássaro estiver no lume a assar,
e quando o tiveres assado nas brasas,
as duas moças serão as filhas de El,
as filhas de El para sempre.
Ora eis que as duas mulheres gritaram:
"Oh marido, marido, o teu ceptro baixa,
o bastão do teu membro viril esmorece",
quando o pássaro assava no lume
e quando o tinha assado nas brasas.
As duas mulheres serão as mulheres de El,
as mulheres de El para sempre.
[El] inclina-se, beija-lhes os lábios.
Eis que os seus lábios são doces,
Doces como romãs.
Depois do beijo, a concepção.
Depois do abraço e dos ardores,
as duas mulheres chegam a termo.
Dão à luz Chahar e Chalim.
Dão a notícia a El:
- "A mu[lher, ó] El, deu à luz".
- "Que progenitura me deu?"
- "Chahar e Chalim".
- "Levai uma oferenda à Dama Chapach e às estrelas".

Baal, pelo menos segundo a letra dos textos de Ugarit, anda associado à bestialidade bovina. Cito um extracto do mito da luta

de Baal com a Morte (*Môt*), que atribui a Baal relações sexuais com uma bezerra e uma vaca[9].

«... "Tu (isto é, Baal), toma contigo
a tua nuvem, o teu vento, o teu *raio*, a tua chuva,
os teus sete lacaios, os teus oito *oficiais*.
Leva contigo Pidray, a luminosa,
Talay, a pluviosa[10].
Vai então ao coração da montanha, *minha sepultura*.
Levanta a montanha sobre as mãos,
a colina sobre as palmas das tuas mãos,
desce à morada da reclusão subterrânea.
Serás contado entre os que descem debaixo de terra,
e os deuses saberão que morreste."
O muito poderoso Baal obedece.
Ama uma bezerra no pasto,
uma vaca no campo que *confronta com a residência dos mortos*,
deitando-te com ela sete e setenta (vezes),
ela fá-lo [mon]tar oito e oitenta (vezes)[11].
[Con]cebe e pare *um jovem macho*. »

Cito ainda outro episódio da vida sexual de Baal. Embora o texto seja muito fragmentário, conservaram-se pormenores muito realistas[12].

«Ele inflama-se e agarra-lhe a vulva (*qrb*).
Ela inflama-se e agarra-lhe o sex[o].
(...)
[*Depois o bei*]*jo*, a concepção e nasce
(...)».

O sujeito masculino é Baal. Pensava-se geralmente que o sujeito feminino fosse a sua irmã Anat, apresentada sob forma bovina, mas essa compreensão do texto é actualmente posta em dúvida ou mesmo rejeitada.

1.2. A questão da chamada "prostituição sagrada/cultual" na Mesopotâmia

Sob a influência da chamada "Escola do Mito e Ritual", iniciada por William Robertson Smith[13] e propagada por James George Frazer[14] e outros, pensou-se durante cerca de um século que as relações sexuais constituiam um elemento importante dos cultos mesopotâmicos e cananeus. O principal rito teria sido a chamada hierogamia, isto é, a união sexual entre o rei, incarnação do deus Dumuzi (Tamuz), no caso da Mesopotâmia, e uma sacerdotisa, representante da deusa Inana/Ichtar. Celebrada no templo da deusa no ano novo (fim do Inverno-começo da Primavera), a hierogamia destinar-se-ia a provocar ou a causar, de maneira mágica ou porventura sacramental, a fecundidade da terra, dos animais e dos próprios seres humanos, sem a qual a sobrevivência humana é impossível. A hierogamia régia prolongar-se-ia noutros ritos do mesmo teor celebrados por membros do clero, por estes e leigos ou só por simples leigos. Esses ritos teriam o mesmo quadro e, *mutatis mutandis*, a mesma função que a hierogamia.

Está, de facto, documentada a prática de um rito de união sexual entre o rei e a deusa Inana na cidade suméria de Uruk (actual Warka, no sul do Iraque), no 3° milénio e nos começos do 2° milénio a.C. Inana, a padroeira de Uruk, era a rainha do céu, a estrela da tarde, Vénus, a filha do deus Lua. A sua personalidade tinha muitas facetas: era ao mesmo tempo deusa do amor e da sensibilidade, da guerra e da vitória. Ritos semelhantes aos de Uruk estão documentados noutras cidades sumérias (Isin, Larsa) nos começos do 2° milénio a.C. Relativamente ao 1° milénio, há indícios da existência da hierogamia na Mesopotâmia, mas tratar-se-ia de um rito exclusivamente simbólico, que tinha como protagonistas as estátuas de um casal divino[15].

Pelo menos na sua forma mais antiga, a hierogamia destinava-se a assegurar o bem do rei, do povo e do país. Tinha assim ao mesmo tempo um alcance cósmico, religioso e social, pois operava uma espécie de recriação, a união entre os mundos divino e humano e a harmonia entre a sociedade e a natureza[16].

Em contrapartida, os estudos dos últimos vinte anos mostraram que nada permite afirmar que os cultos mesopotâmicos tenham comportado outros ritos de carácter sexual, de forma oficial e organizada[17]. De facto, os estudos anteriores baseavam-se fundamentalmente no testemunho de Heródoto. Com efeito, o Pai da História conta que "todas as mulheres babilónicas devem, uma vez na vida, ir a um santuário de Afrodite[18] e aí unir-se a um estranho", em troca de dinheiro que era oferecido ao templo[19]. Ora esta informação tem sido muito contestada nos últimos trinta anos e são actualmente raros os autores que lhe reconhecem algum valor histórico[20].

2. Iavé e a sexualidade no Antigo Testamento

Relativamente à sexualidade, o AT dá uma imagem de Iavé muito diferente das imagens dos deuses ugaríticos e mesopotâmicos que evocámos[21]. Segundo o AT, o povo bíblico teve Iavé como única divindade ao longo de toda a sua história. Iavé é invariavelmente do género masculino. É um deus. As numerosas metáforas que o AT usa em relação com ele apresentam-no, salvo raras excepções, sob a forma de um ser humano masculino: rei, pastor, esposo, pai, guerreiro, etc. Como os seus homólogos de Ugarit e dos demais panteões contemporâneos, Iavé tinha um corpo. Com maior ou menor frequência, o AT menciona a maioria das partes do corpo de Iavé: face[22], olhos[23], ouvidos[24], narinas[25], boca[26], lábios[27], língua (Is 30,27), dentes (Job 16,9), costas (Ex 33,23), braços[28], mãos[29], dedos[30], coração[31], rins[32], entranhas (Is 63,15) e pés[33]. Como se vê, figuram nesta lista só as partes do corpo que se situam acima da cintura. A única excepção são os pés. O AT nunca refere a pelve de Iavé nem o que ela abriga. Nem sequer menciona alguma vez as nádegas e as pernas. Tudo se passa como se Iavé não tivesse sexo; precisamente, tudo se passa como se ele não fosse macho, apesar de ser do género masculino. Talvez seja ainda mais curioso o facto de que Is 63,15, o único texto que parece atribuir órgãos sexuais a Iavé se refere a um órgão genital feminino. Com efeito, o versículo interpela Iavé nos seguintes termos:

"Olha desde os céus e vê,
desde a tua morada santa e gloriosa.
Onde estão o teu zelo e a tua valentia?
O frémito das tuas entranhas e do teu seio *(mé'èyka w^e^rah^a^mèyka)* recusa-se-me?"

Em paralelismo com *mé'èyka* (as tuas entranhas), *rah^a^mèyka* deve ter o sentido próprio de "o teu útero". Repare-se que, apesar de atribuir a Iavé traços femininos, o autor declara, no versículo seguinte, que Iavé é o pai do povo.

Dado que o AT não menciona os órgãos sexuais de Iavé, é natural que também não lhe atribua qualquer actividade sexual. Aliás, não tendo uma parceira da sua espécie, como poderia Iavé exercer uma actividade sexual?

3. IAVÉ, PAI, MÃE E ESPOSO DO SEU POVO

O AT atribui a Iavé títulos ou funções que relevam da esfera familiar e supõem ou comportam o exercício da sexualidade. Sem qualquer preocupação aparente de coerência, alguns desses títulos ou funções são incompatíveis.

3. 1. IAVÉ, PAI DO SEU POVO

O AT atribui a paternidade a Iavé em mais do que um contexto. Com efeito, uma série de textos apresenta Iavé como sendo o pai do povo personificado. Correlativamente, o povo é filho de Iavé. A primeira expressão desta relação entre Iavé e Israel datável com uma probabilidade razoável encontra-se em Os 11,1. Iavé declara: «Quando Israel era moço, eu o amei, e do Egipto chamei o meu filho»[34]. De igual modo, em Ex 4,23, Iavé designa Israel pela expressão "o meu filho". Em Ex 4, 22, Iavé explicita que Israel é o seu filho primogénito, privilégio que Jr 31,9 reconhece a Efraim[35]. Em rigor de termos, a expressão "meu filho primogénito" posta na boca de Iavé, supõe que Israel/Efraim não é o seu filho único[36]. Jr 3,19 e 31,9 referem os dois polos da relação: a paternidade de Iavé e a filiação do povo. Algumas passagens mencionam só a paternidade

de Iavé[37], que Dt 32,6; Is 45,11 e Ml 2,10 fundamentam no facto de ele ter criado Israel.

Outros textos, dos quais os mais antigos se encontram no livro de Isaías[38], chamam filhos (no plural) aos membros do povo tomados individualmente[39]. Com uma formulação mais inclusiva, Dt 32,19 e Is 43,6 falam de filhos e filhas.

Há no AT outra série de textos, pertencentes sobretudo ao Saltério, que reservam a relação paternidade-filiação aos laços que unem Iavé e o rei davídico[40].

3. 2. Iavé, mãe do seu povo

Vimos que Is 63,15 parece supor que Iavé tem útero. Além disso, embora nunca seja chamado mãe, Iavé é às vezes apresentado sob os traços de uma mãe[41] ou comparado a uma mãe que sofre as dores de parto (Is 42,14), que não se esquece do seu filho[42], que o consola (Is 66,13).

3. 3. Iavé esposo do seu povo

O AT atribui também a Iavé, com muito mais frequência, outro papel de carácter familiar. Iavé é o esposo do seu povo, o qual, correlativamente, é a esposa de Iavé[43]. De acordo com as concepções então vigentes, a expressão das relações entre Iavé e o seu povo em termos conjugais sublinhava a iniciativa e a autoridade absolutas de Iavé. Qualquer marido que se prezava garantia à sua esposa não só o sustento e os demais bens necessários ou úteis, mas também a protecção contra todos os perigos e ameaças. Iavé só podia exercer essa dupla função de maneira incomparavelmente superior a qualquer marido humano. No que diz respeito ao povo, a expressão das suas relações com Iavé em termos conjugais implicava antes de mais a sua dependência absoluta de Iavé, a quem devia uma fidelidade exclusiva.

Sem entrarmos em pormenores, vamos tentar seguir a difusão da concepção conjugal das relações entre Iavé e o seu povo, insistindo na história do casal tal como o AT a conta[44]. Os testemunhos mais antigos, mais explícitos e mais concentrados dessa concepção

remontam à segunda metade do séc. VIII a.C. Lêem-se no livro de Oseias, que contém também a primeira afirmação da paternidade de Iavé em relação a Israel. Embora normalmente se excluam, as funções de pai e de marido quadram ambas perfeitamente com o tema fundamental do livro de Oseias que é o amor de Iavé para com Israel tomado colectivamente. Segundo o livro de Oseias, a história de amor entre Iavé e Israel começou no Egipto, o lugar onde Iavé adoptou Israel como filho (Os 11,1) ou o desposou, segundo a metáfora usada.

A concepção conjugal da relação entre Iavé e Israel apareceu, por conseguinte, no contexto da lenda exodal das origens, uma lenda que provém do reino de Israel. Após a destruição de Israel em 722/1 a.C., as suas tradições "emigraram" para o reino de Judá, onde certos grupos se apropriaram delas, adaptando-as. Os principais testemunhos desse processo são os escritos deuteronómico-deuteronomistas, assim como os livros de Jeremias, Ezequiel e Isaías 40-66. Daí que sejam sobretudo estes livros proféticos que apresentam as relações entre Israel e Iavé em termos conjugais. Embora documentem o tema, os escritos deuteronómico-deuteronomistas não insistem nele[45]. A concepção conjugal das relações entre Iavé e Israel propagou-se, acabando por assomar em vários outros livros do AT[46]. Repare-se que ela está ausente do *Saltério*, a expressão por excelência do iaveísmo de Jerusalém.

Os livros de Oseias e de Jeremias[47] dividem a história do casal Iavé-Seu povo em três períodos. O primeiro corresponde à saída do Egipto e à travessia do deserto. Israel tendo-se mantido fiel a Iavé, o casal viveu então uma espécie de lua-de-mel inteiramente feliz (Jr 2,2-3). Mal chegou às portas de Canaã, Israel tornou-se infiel a Iavé[48]. Abandonou-o, substituindo-o por amantes[49]. O livro de Ezequiel faz um balanço ainda mais negativo da história do povo de Iavé. Segundo ele, não existiu qualquer idílio entre Israel e Iavé. A infidelidade de Israel e de Judá começou logo no Egipto[50], prosseguindo no deserto e em Canaã. Foi no Egipto que Jerusalém (representante de Judá) cometeu a infidelidade original, modelo de todas as demais (Ez 23,19)[51].

Os textos mencionam sobretudo duas categorias de amantes: Baal ou os Baals[52] e as grandes potências (Assíria, Babilónia/Caldeia e Egipto), de quem o povo esperava respectivamente os bens necessários para a vida e a protecção[53]. Em *Oseias* e *Jeremias*, Baal aparece como o rival de Iavé mais temível, aquele que tem mais capacidade de sedução[54]. *Jeremias* e *Ezequiel* insistem também nas nações estrangeiras[55].

Na lógica da imagem conjugal, os textos pertinentes expressam tanto o culto de Baal como as alianças com as grandes potências em categorias sexuais. Às vezes fazem-no de maneira precisa, usando o grupo lexical *nâ'âf*, que é o vocabulário do adultério[56]. No entanto, na maioria dos casos empregam o grupo lexical *zânâh*. Embora os tradutores vertam esse grupo lexical por "prostituir-se" e "prostituição", o étimo *zânâh* tem provavelmente um sentido mais vasto, abrangendo todas as relações sexuais extra-conjugais. Adquire diversos matizes, segundo os contextos em que é usado.

O objectivo das denúncias da infidelidade é levar o povo a entregar-se inteiramente a Iavé, o que implica o abandono dos seus rivais: deuses e nações (Jr 3,12-13). Para isso declaram que só Iavé pode dar os bens que o povo pede a Baal e a protecção que busca nas grandes potências. Os 2,7.10-11.14-15, provavelmente a expressão mais antiga do tema, fá-lo de maneira particularmente incisiva em relação ao culto de Baal.

> *«7. A sua mãe (isto é, a mãe dos Israelitas)*
> *"prostituiu-se",*
> *tornou-se uma vergonha aquela que os concebeu,*
> *pois disse: "Correrei atrás dos meus amantes,*
> *que me dão o meu pão e a minha água,*
> *a minha lã e o meu linho,*
> *o meu azeite e a minha bebida."*
> *10. Mas ela não reconheceu*
> *que era eu (isto é, Iavé) quem lhe dava o trigo, o*
> *mosto e o azeite,*
> *quem lhe prodigalizava a prata e o ouro*
> *que gastava com Baal.*

11. Por isso retomarei o meu trigo a seu tempo
e o meu mosto na sua estação.
Retirar-lhe-ei a minha lã e o meu linho
com que cobria a sua nudez.
14. Devastarei as suas vinhas e figueiras,
das quais dizia: "É a paga que me deram os meus amantes".
Vou transformá-las num matagal,
e os animais do campo as devorarão.
15. Castigá-la-ei pelos dias dos Baals,
aos quais queimava incenso.
Enfeitava-se com o seu anel e o seu colar
e corria atrás dos seus amantes,
mas esquecia-se de mim!
Oráculo de Iavé.»

Jr 3,23-24 declara que o resultado do culto de Baal é o oposto do que se esperava, pois, mediante os sacrifícios que lhe eram oferecidos, o próprio Baal devorava o que devia ser o sustento do povo.

Os 8,8-10 apresenta a Assíria, a grande potência de então, como amante de Israel/Efraim e, por conseguinte como rival de Iavé.

«8. Israel foi devorado.
Agora estão entre os povos como objectos indesejáveis.
9. Quando eles subiram à Assíria
– um asno selvagem solitário –
Efraim contratou amantes.
10. Ainda que os contrate entre as nações,
agora eu os reunirei
e se contorcerão de dores sob a carga[57] do rei dos príncipes.»

Ezequiel é o livro bíblico que mais insiste na apresentação das alianças de Judá com as demais nações (23,30.40) – Egipto (16,26-27), Assíria[58] e Babilónia/Caldeia[59] – em termos de infidelidade conjugal[60].

Por fim, há textos que apresentam as desordens e as injustiças sociais em termos sexuais. É o caso de Os 6,8-10.

> *«8. Galaad é uma cidade[61] de malfeitores*
> *com marcas de sangue.*
> *9. Como bandidos em emboscada,*
> *assim é uma quadrilha de sacerdotes.*
> *Assassinam no caminho que leva a Siquém,*
> *conforme o plano que haviam feito.*
> *10. Na casa de Israel vi uma coisa horrível.*
> *Ali está a "prostituição" de Efraim,*
> *e Israel tornou-se impuro.»*

Is 1,21 é ainda mais claro a esse respeito. O texto acusa também explicitamente Jerusalém de infidelidade.

Segundo a versão da história de Israel e de Judá dada pela maioria dos textos do AT, o chamado exílio babilónico marcou uma viragem. Simplificando as coisas ao extremo, pode dizer-se que o período anterior se caracterizaria pelo apelo à conversão, pela sua recusa e, como consequência, pelo anúncio da ruína dos dois reinos. O anúncio tendo-se cumprido com a ruína de Judá e o exílio babilónico, Iavé decide recomeçar. Daí que a partir de então predominem os anúncios da salvação. Esta esquematização da história bíblica estendeu-se naturalmente à imagem da relação conjugal entre Iavé e o seu povo. Segundo a apresentação dos livros de Oseias e de Jeremias, o exílio inaugura o terceiro período na história dessa relação. A partir de então a grande maioria dos textos proféticos que usam a imagem conjugal já não sublinham as infidelidades da esposa, mas sim a fidelidade do esposo, que leva à reconciliação e ao recomeço da vida conjugal feliz entre Iavé e o povo. Os 2,16-25 e Ez 16,59-63 anunciam claramente esta mudança. Is 40-66 situa-se nesta fase da relação[62]. A esposa é Jerusalém. Iavé anuncia-lhe que deixará de ser chamada a abandonada ou a repudiada, prometendo-lhe a plena realização como esposa, o que inclui também a maternidade de uma multidão de filhos[63].

Ezequiel afirma que Samaria e Jerusalém deram filhos a Iavé[64]. No entanto, nenhum texto atribui uma actividade sexual a Iavé,

como seria normal na lógica da imagem. No dia da boda, tal como é evocado em Ez 16,8-14, Iavé limita-se a ataviar ricamente Jerusalém. Não há qualquer alusão à alcova nupcial. Passa-se sem transição do ataviamento da noiva à sua infidelidade. Os vv. 15-19 acrescentam que Jerusalém põe ao serviço dos seus amantes, isto é, dos deuses de Canaã os atavios com que Iavé a ornara, assim como as demais dádivas com que a presenteara.

Repare-se que a inexistência de actividade sexual de Iavé quadra com a inexistência de qualquer referência aos seus órgãos sexuais. A este respeito, é flagrante o contraste entre a imagem de Iavé e a imagem que Ezequiel pinta dos seus rivais. Com efeito, Ezequiel não hesita em falar do sexo dos rivais de Iavé e dos seus jogos amorosos, às vezes em termos escabrosos, pelo menos, para a nossa sensibilidade. Assim, Ez 23,20 compara o sexo dos Egípcios ao dos burros e dos cavalos, de grandes dimensões. Ez 16,26 sugere claramente que foi o tamanho do sexo dos Egípcios que seduziu Jerusalém. Ez 23 descreve os jogos amorosos dos amantes de Samaria (vv. 3.8) e de Jerusalém (v. 21). No entanto, os textos insistem sobretudo no despudor da esposa de Iavé e na sua insaciedade sexual. Assim Jr 2,24 compara Jerusalém a uma jumenta selvagem com cio. Ez 16,25 acusa-a de mostrar[65] o sexo[66] a todos os transeuntes[67].

4. Iavé e a sexualidade nos reinos de Israel e de Judá.

Até agora vimos o que o AT diz sobre Iavé e a sexualidade. A imagem que ele dá de Iavé corresponderá à realidade histórica? É o que nos propomos agora verificar.

Os escritos deuteronómico-deuteronomistas e aparentados estão cheios de condenações dos cultos que o povo prestaria a numerosas divindades, deuses e deusas, concorrentes de Iavé. A identidade dessas divindades nem sempre é certa. A natureza dos seus cultos é, na maioria dos casos, muito difícil – para não dizer impossível – de determinar, dada a linguagem elíptica e estereotipada dos textos.

Por outro lado, além de serem expressões da propaganda do iaveísmo deuteronomista – certamente tendenciosas – a maioria das condenações dos cultos dos deuses concorrentes de Iavé foram escritas muito tempo – nalguns casos vários séculos – depois dos acontecimentos a que se referem. Daí que seja uma tarefa muito delicada aferir o seu valor histórico e, de uma maneira geral, escrever uma história da religião dos reinos de Israel e de Judá. Na maioria dos casos, o historiador está condenado a formular hipóteses. Reconheço que é esse o estatuto epistemológico de uma boa parte do que vou expor, mas parece-me ser o que melhor tem em conta todos os dados disponíveis.

Limito-me a considerar as divindades femininas, teoricamente, as únicas esposas ou simples parceiras sexuais de Iavé possíveis. Começo naturalmente por Acherá. É a deusa que ocupa o lugar mais proeminente no AT. Além disso, é a única que também é conhecida por documentos hebraicos extra-bíblicos antigos. Bastante anteriores, pelo menos, à grande maioria dos textos bíblicos pertinentes, os textos extra-bíblicos em questão estão isentos de suspeita do ponto de vista histórico.

ACHERÁ

A palavra *acherá* está documentada quarenta vezes no texto hebraico do AT. É usada no singular e no plural. Excepto em três casos, onde tem a terminação feminina *acherot*[68], o plural tem, curiosamente, a terminação masculina *acherim*[69]. Na maioria dos casos, os termos *acherá/acherim/acherot* designam um objecto cultual. Deve tratar-se de um objecto de madeira: um pilar, talvez representando uma árvore, ou uma verdadeira árvore viva. A acherá anda geralmente associada ao altar, ao lado do qual se erguia, segundo Dt 16,21 e Jz 6,25-30. Noutra série de textos, menos numerosos, Acherá[70] é uma deusa. Tem os seus profetas[71], as suas alfaias litúrgicas e o seu clero, constituído por mulheres (2 R 23,4-7). Embora os textos não o afirmem explicitamente, é legítimo supor que o objecto chamado *acherá* era um dos elementos do culto da deusa homónima:

devia ser precisamente a sua representação. Era natural que se desse o nome da deusa ao objecto que a representava. 2 R 21,7 refere uma representação (*pesel*) de Acherá. É provavelmente também o caso de 1 R 15,13 e 2 Cr 15,16. Segundo estes textos, a rainha-mãe Maaka fez uma *mipeleset la'achera*. O hapax *mipeleset* conota as ideias de horror ou de terror. Por outro lado, os termos "cortar" e "queimar", empregados para expressar a destruição da *mipelèsèt*, supõem que esta era feita de madeira. Devia tratar-se de uma representação de Acherá ou de outro objecto de madeira consagrado ao seu culto.

Acherá anda frequentemente associada a Baal[72], formando par com ele[73]. Por outro lado, 2 R 21,2-7 e 23,4-7 dizem explicitamente que o culto de Baal e de Acherá, assim como o culto de todo o exército celeste, tinha por quadro o templo de Iavé em Jerusalém. É provavelmente também o caso em 1 R 15,13 e 2 Cr 15,16. A relação íntima entre Acherá e Iavé está confirmada, pelo menos, por três documentos hebraicos extra-bíblicos. Dois deles estavam inscritos em duas grandes jarras usadas para guardar mantimentos. Os fragmentos das ditas jarras foram achados nas ruínas de um edifício em Kuntillat Ajrud, o nome de uma colina situada no norte da península do Sinai[74]. As ruínas foram escavadas entre 1975 e 1977 por Z. Meshel, que propôs datar o edifício correspondente entre fins do séc. IX e começos do séc. VIII a.C.[75] As duas inscrições pertinentes para o nosso propósito – não são as únicas inscrições achadas lá nem sequer as únicas que mencionam Achéra[76] – contêm cada uma a sua bênção[77]. Uma delas reza assim:

"X diz: 'diz a Iahal[lel'el] e a Io'asah e [a Z]: Eu te bendigo/ abençoo por (por parte de, diante de) Iavé de Samaria e pela sua A/ acherá'"[78].

Na outra lê-se: "Amaryahu diz: 'diz ao meu senhor: como estás? Eu te bendigo/abençoo por (por parte de, diante de) Iavé de Teman e pela sua A/acherá. Que ele (isto é, Iavé) te bendiga, te guarde e esteja com o meu senhor...'"[79].

Repare-se que cada uma das duas inscrições invoca Iavé sob o seu título: Uma chama-lhe Iavé de Samaria, a capital do reino de Israel; a outra chama-lhe Iavé de Teman, palavra que significa "sul",

mas que é também o nome de uma região de Edom, situada a sul da Palestina (Hab 3,3). Cada uma das inscrições considera Iavé deus de seu país.

A terceira inscrição que associa intimamente Iavé e A/acherá provém de uma gruta funerária de Khirbet el-Qom, um lugar situado a uns 12 Km a oeste de Hebron, no território do reino de Judá. A inscrição, que é geralmente datada do séc. VIII a.C., tornou-se pública em 1967, mas foi só em 1977 que A. Lemaire reconheceu nela o nome A/acherá[80]:

1. Uryahu o rico escreveu isto.
2. Abençoado seja Uryahu por Iavé
3. pois dos seus inimigos pela sua (isto é, de Iavé) A/acherá o salvou.
4. por Uryahu
5. pela sua A/acherá
6. e pela sua A/acherá[81].

Ninguém duvida de que estas três inscrições e a Bíblia se referem à mesma A/acherá. No entanto, o debate sobre o sentido exacto da palavra A/acherá nas inscrições tem feito correr rios de tinta. Uns pensam que elas se referem à própria deusa Acherá[82]. Fazendo notar que o uso do adjectivo possessivo "sua"[83] com um nome próprio, concretamente, com o nome de uma divindade, não seria conforme às regras da gramática hebraica, os outros vêm na acherá não a própria deusa, mas um objecto que a simbolizava ou representava[84]. Sem entrar em pormenores, penso que, bem feitas as contas, o argumento gramatical não tem a força que uma parte dos estudiosos lhe atribui. Daí que me incline para ver nas inscrições de Kuntillat Ajrud e de Khirbet el-Qom uma referência à deusa Acherá em pessoa.

Seja como for, o debate tem por objecto uma subtileza gramatical cuja compreensão não é susceptível de modificar essencialmente o sentido do texto, o seu alcance e as suas implicações para a história da religião de Israel e de Judá. Com efeito, falar de Acherá ou falar da sua representação vai dar ao mesmo, pois, aos olhos dos seus fiéis, a representação da deusa implicava necessariamente a

sua presença efectiva. Era a representação da deusa que a tornava presente, visível, tocável, acessível e activa.

Os textos supõem uma relação de posse entre Iavé e Acherá. O essencial para o nosso propósito é saber em que se fundava essa relação. Não havendo qualquer indicação em contrário, deve supor-se que um deus e uma deusa que formam um par têm entre si uma relação matrimonial. Isso explicaria a razão e o sentido da pertença da Acherá a Iavé: Acherá pertence a Iavé como a esposa de então pertencia ao respectivo marido.

As inscrições de Kuntillat Ajrud supõem que havia em Israel, em fins do séc. IX ou começos do séc. VIII a.C. quem acreditasse que Iavé, o deus nacional, e Acherá formavam um casal divino. Ignorando qual era a natureza do edifício, é difícil saber se essa crença fazia parte do iaveísmo oficial de Israel – o que poderia concluir-se caso o edifício fosse um templo ou outra instituição real – ou era uma expressão popular da religião. No caso de Khirbet el-Qom, trata-se certamente de uma expressão popular do iaveísmo. No entanto, tudo parece indicar que ela se conformava com o iaveísmo oficial do reino de Judá tal como era praticado no templo de Jerusalém no séc. VIII a.C.

Não é a primeira menção da vida matrimonial de Acherá que encontramos, mas a deusa tinha então outro marido. Com efeito, vimos que na mitologia ugarítica, uns quatro ou cinco séculos antes, Acherá era a esposa não de Iavé, divindade que não figura nos textos ugaríticos conhecidos, mas de El, o chefe do panteão local. Há provavelmente uma relação entre os dois maridos de Acherá. Como o seu próprio nome indica, na origem, Israel deve ter tido a El como deus próprio ou supremo. Israel é com efeito um nome teofórico, isto é, constituído por um verbo e um nome divino. Segundo a etimologia tradicional, representada por Gn 32, 29 e Os 12,4-5, o nome referir-se-ia ao episódio da luta de Jacob contra o anjo e significaria: "Foi forte contra deus", "lutou com deus". El seria o nome comum que designa a divindade nas línguas semíticas. Hoje poucos aceitam esta explicação. A maioria vê em El não o nome comum, mas o nome próprio do chefe do panteão cananeu. Além disso vê em El o sujeito da oração gramatical. Segundo o

sentido que cada qual reconhece ao verbo sârâh, traduz: "El é forte/luta" ou que "Que El seja forte/lute"; "El reina" ou "Que El reine". É legítimo concluir que Israel foi assim chamado por ter El como deus ou como deus supremo. Chegou, no entanto, um tempo em que Iavé se tornou o deus de Israel, tomando o lugar de El. É impossível datar e situar historicamente tanto as origens de Israel sob o patrocínio de El como a substituição desta divindade por Iavé. Seja como for, tendo destronado El na religião de Israel, Iavé tornou-se naturalmente o herdeiro não só dos seus atributos divinos, mas também da sua esposa, Acherá. O matrimónio de Iavé e Acherá deve ter durado séculos.

"A Rainha dos Céus"

Jr 7,18 e 44,1-19.25 referem a "Rainha dos Céus". Era aparentemente objecto de um culto familiar, no qual as mulheres desempenhavam o papel principal. Um dos elementos desse culto eram bolos confecionados pelas mulheres. Esses bolos comportavam provavelmente uma representação da deusa. Segundo Jr 44,15-19.25, os Judeus que então se refugiaram no Egipto vêem na conquista babilónica de Judá em 587 o castigo devido ao abandono do culto da "Rainha dos Céus". Os textos não associam a rainha dos Céus a nenhuma outra divindade. O título de "Rainha dos Céus" era atribuído a várias deusas, nomeadamente a Astarté, Anat e Acherá. Por isso é difícil saber a qual delas se referem os textos do livro de Jeremias.

Astarté

O AT refere o culto de Astarté. Declara-a deusa dos Sidónios e responsabiliza Salomão pela introdução do seu culto em Jerusalém[85]. Na maioria dos casos o nome está no plural *achtarot* e a par com *bealîm* (baals). Os dois termos designam respectivamente a generalidade das deusas e dos deuses rivais de Iavé[86].

ANAT

O AT contém um nome de pessoa[87] e um topónimo[88] compostos com o nome de Anat, mas não menciona nunca directamente a deusa[89]. Anat era adorada pela colónia judaica de Elefantina[90] no séc. V a.C. Os Judeus de Elefantina tinham o seu próprio templo, onde adoravam Iahô (Iavé), o seu deus principal. Estavam associadas a Iavé outras divindades: Anat-Iahô/Betel (Anat de Iavé ou de Betel), Echem-Betel (Nome de Betel) e Herem-Betel (Anátema de Betel?). Os Judeus de Elefantina ocupavam uma posição marginal em relação aos seus compatriotas da Judeia. Como acontece frequentemente em casos semelhantes, os Judeus de Elefantina guardavam crenças e práticas religiosas tradicionais que os seus compatriotas da Judeia já tinham abandonado ou iam abandonando[91].

5. CONCLUSÕES

A parte histórica do estudo mostrou que, contrariamente ao que o AT tenta inculcar, Israel e Judá não tiveram sempre o mesmo deus nem a mesma concepção do seu deus. Como o nome indica, Israel deve ter tido primeiro El como deus, ou melhor dito, como chefe do panteão divino. No entanto, Iavé acabou por tornar-se o deus de Israel, suplantando El[92]. Iavé foi de facto o deus nacional de Israel e de Judá. A concepção que estes tinham dele não diferia essencialmente da concepção que os demais povos semitas, seus contemporâneos, tinham dos respectivos deuses nacionais. Como eles, Israel e Judá concebiam Iavé não só como o seu verdadeiro rei, mas também como o rei do universo. A esse título, Iavé tinha forçosamente uma corte formada por seres divinos. Por outras palavras, Iavé era o chefe do panteão nacional de Israel e de Judá.

Devia ser dificilmente imaginável que o rei divino Iavé fosse celibatário, não tivesse a sua própria família. De facto, há indícios não só extra-bíblicos, mas também bíblicos, apesar da censura, de que Iavé teve uma consorte. Segundo os textos bíblicos e a epigrafia palestinense (inscrições de Kuntillat Ajrud e Khirbet al-Qom), a es-

posa de Iavé era Acherá, outrora a esposa de El, a quem Iavé sucedeu no papel do deus de Israel. Por seu lado, os documentos aramaicos de Elefantina (séc. V a.C.) atribuem o papel de esposa de Iavé à deusa Anat. Não é impossível que tenham sido atribuídas a Iavé esposas diferentes, segundo os lugares ou os tempos.

Seja como for, é neste contexto que se explica a apresentação bíblica das relações entre Iavé e o seu povo em termos matrimoniais. Segundo esta concepção, a esposa de Iavé não é uma deusa, mas o seu povo ou o país que ele ocupa.

Em princípio, a deusa consorte de Iavé não era sua concorrente[93]. Era antes a sua associada e o seu complemento. Esse facto explica porventura que a polémica contra Acherá tenha começado relativamente tarde. Apesar de porem o povo no lugar dela como esposa de Iavé, Oseias e Jeremias, contrariamente à opinião corrente, não me parecem polemizar contra Acherá e o seu culto[94].

O verdadeiro concorrente de Iavé era Baal. Por isso, a polémica contra ele começou mais cedo. Está abundantemente documentada em Oseias (segunda metade do séc. VIII a.C.)[95] e Jeremias (fins do séc. VII e começos do séc. VI a.C.)[96].

A polémica contra Acherá é própria dos escritores deuteronomistas ou aparentados. Estes associam com frequência Acherá não a Iavé, mas a Baal. Apresentam-na não como a esposa de Iavé, mas como a esposa de Baal, o rival de Iavé por execelência, para Oseias, Jeremias e os deuteronomistas. A associação de Achéra a Baal é provavelmente uma invenção dos deuteronomistas destinada a desacreditar a deusa e o seu culto[97].

A polémica contra Acherá faz parte da luta pelo monoteísmo iaveísta. A afirmação do monoteísmo iaveísta absoluto excluia a existência de qualquer outra divindade. Por conseguinte, Acherá é visada não por ser uma divindade feminina, mas por ser uma divindade que não Iavé. Por outras palavras, o desaparecimento da deusa no mundo bíblico é uma consequência do monoteísmo. As primeiras afirmações do monoteísmo e a consequente exclusão da deusa são relativamente recentes. Datam do fim da época babilónica ou dos começos da época persa. As suas principais expressões encontram-se em Is 40-55, em Dt 4,32-40; 2 R 19,15-19 (= Is

37,16-20). Esta crença foi "retrojectada" nos textos mais antigos, acabando por modelar todas as apresentações de Iavé anteriores. Foi ela que transformou Iavé num ser não só celibatário, mas meta-sexual.

A exclusão da deusa na teologia e no culto judaicos deixou um imenso vazio. Numa espécie de mecanismo de compensação, a própria religião bíblica transferiu para Iavé alguns dos atributos femininos de Acherá, concretamente atributos ligados à fecundidade[98]. De facto, o vazio deixado pela deusa não foi preenchido de maneira inteiramente satisfatória nem pela religião bíblica nem por nenhuma das suas herdeiras (o cristianismo, o judaísmo e o islamismo).

A Sexualidade no Antigo Testamento

1. Introdução

Sendo estranha a Iavé, segundo o AT, a sexualidade não tem correspondência, modelo ou arquétipo em Deus. Não é a imagem ou a reprodução de uma realidade do mundo divino. É, sim, uma realidade própria ao mundo criado. Faz parte da criação. É comum aos animais e aos seres humanos. Do seu exercício depende a multiplicação dos animais e dos seres humanos, que é o objecto da bênção divina[99]. No entanto, o AT não se ocupa da sexualidade animal a não ser que ela esteja em relação com a sexualidade humana. É esta que ele contempla. O AT atribui-lhe uma importância muito grande. São prova disso o lugar central que ela ocupa nos relatos da criação, assim como o cuidado e o rigor com que é regulamentado o seu exercício.

2. Importância da sexualidade

Embora atribua uma grande importância à sexualidade e, de um modo geral, ao amor humano no sentido pleno da palavra, o AT não contém nenhum tratado sobre uma ou outro. O que mais se

assemelha a uma reflexão teórica sobre essas questões são os relatos da criação e o poema do *Cântico dos Cânticos*.

O primeiro relato da criação (Gn1,1-2,4ª), que poderia intitular-se "liturgia cósmica do sétimo dia"[100], põe a humanidade à cabeça do cosmos. Desse modo o destino do cosmos fica nas mãos da humanidade. Embora seja una, a humanidade é formada por machos (*zakar*) e fêmeas (*neqeba*), sendo assim diferenciada pelo sexo. Gn 1,27 assinala o facto e apresenta-o como a condição da fecundidade, que é o objecto da bênção de Deus (Gn 1,28). A diferenciação sexual entre homens e mulheres, assim como o exercício da sexualidade fazem parte da criação, isto é, da ordem cósmica. O próprio Deus, que estabeleceu esta ordem, achou-a muito boa (Gn 1,31).

No segundo relato da criação (Gn 2,4b-3,22), que poderia intitular-se "origens da condição humana", o casal humano ocupa o centro da cena de maneira ainda mais clara. Com efeito, o homem, que foi modelado e animado em primeiro lugar, não é um ser andrógino. O próprio Iavé depressa se apercebeu de que a solidão do homem é um mal (Gn 2,18), que as aves do céu e os animais não podem remediar (Gn 2,19-20). Só a mulher pode quebrar a solidão do homem. Ao ver a mulher que Iavé lhe apresenta, o homem exclama cheio de entusiasmo:

«Esta sim, é osso de meus ossos
e carne de minha carne!
Ela será chamada 'mulher',
Porque foi tirada do homem![101]

Por isso um homem deixa seu pai e sua mãe, se une à sua mulher, e eles se tornam uma só carne» (Gn 2,23-24).

O desejo da união efectiva entre o homem e a mulher expressa-se de maneira particularmente fogosa e sem peias no poema de amor que é o *Cântico dos Cânticos*. Cito Ct 8,6-7, que é não só o fecho, mas também o auge e uma espécie de resumo do poema.

«6. Põe-me como o selo sobre o teu coração,
como o selo sobre o teu braço[102],
pois forte como a Morte é o Amor,

inflexível como o Cheol é o Ciúme[103],
suas chamas (são) chamas[104] *de fogo,*
uma flama de lá[105].
7. As águas do oceano não poderão apagar o Amor,
nem os rios o submergirão/arrastarão.
Quisesse alguém dar tudo o que tem em troca do Amor
Seria tratado com desprezo».

Mediante a imagem do selo posto sobre o coração e no dedo, a amada confessa ao amado o desejo de união com ele para sempre. Repare-se que neste texto é a mulher quem fala, não o homem como acontece em Gn 2,23. Ct 8,6-7 celebra, em termos míticos, a força invencível do Amor, comparando-a ao poder da Morte, do Cheol (o reino dos mortos) e, talvez também, de Réchefe (porteiro da morada dos mortos ou deus da peste). Para o autor do texto, a Morte, o Cheol e Réchefe talvez sejam simples personificações das potências maléficas ligadas à morte, mas não deve esquecer-se que a Morte (Môt) e Réchefe eram divindades do panteão cananeu. O texto afirma ainda que o Amor é mais forte do que as águas do oceano e dos rios (v. 7). Esta alusão provável ao caos situa-nos no contexto do primeiro relato da criação, que é uma versão expurgada do mito do combate do deus criador contra o caos primordial.

3. O CASAL, A RELAÇÃO HUMANA IDEAL

Os relatos do Pentateuco e dos escritos deuteronomistas apresentam, de maneira irénica, uma sociedade poligâmica. De facto, os seus protagonistas são polígamos. É o caso dos patriarcas, excepto Isaac e José. Não dando filhos ao seu marido, Sara faz-se substituir pela serva Agar (Gn 16,2-4). Segundo Gn 25,1-6, Abraão tinha ainda uma esposa secundária chamada Quetura. Jacob casou com as irmãs Lia e Raquel, às quais vieram juntar-se as respectivas servas Zelfa e Bala (Gn 29,31-30,24), esta última tendo sido aparentemente promovida à categoria de esposa secundária (Gn 35,22). Esaú teria tido três esposas (Gn 26,34 e 36,2). É também esse o número das esposas atribuídas a Moisés: uma madianita (Ex 2,21),

outra cuchita (Nm 12,2) e ainda outra quenita[106]. As esposas de David teriam ultrapassado a meia dúzia, mas os textos não dão o número exacto. Em contrapartida, 1 R 11,3 diz que Salomão teve nada menos do que 700 mulheres princesas e 300 esposas secundárias.

Apesar disso, os relatos da criação (Gn 1-3) apresentam, de forma programática, o casal como sendo a relação humana ideal, o lugar da actividade sexual e da bênção divina, que consiste numa prole numerosa. Os escritos sapienciais são provavelmente os que mais insistem na fidelidade conjugal, assentando-a não numa lei, mas nas alegrias da intimidade exclusiva entre o esposo e a esposa. Pr 5,15-19 exorta à fidelidade conjugal – contraposta à sedução da adúltera (Pr 5,1-14) – em termos particularmente incisivos.

> *«15. Bebe a água da tua cisterna,*
> *a água que jorra do teu poço.*
> *16. Irão verter-se as tuas nascentes para a rua*
> *e os teus ribeiros nas praças públicas?*
> *17. Sejam só para ti,*
> *sem reparti-los[107] com estranhos.*
> *18. Bendita seja a tua fonte!*
> *Tira prazer da esposa da tua mocidade,*
> *19. Veada amorosa, gazela graciosa!*
> *Que os seus seios te embriaguem em todo o tempo,*
> *Que pelo seu amor sejas sempre inebriado».*

Os vv. 18a-19 não deixam qualquer dúvida sobre o sentido da alegoria dos vv. 15-18a. O texto refere-se sobretudo, embora não exclusivamente, à satisfação sexual que o esposo encontra na sua esposa de sempre, sugerindo que essa satisfação é um dos pilares da fidelidade conjugal.

4. Domínio do homem sobre a mulher

Escrito por homens, no seio de uma sociedade patriarcal, o AT é androcêntrico. Expressa o ponto de vista dos homens. Naturalmen-

te, a sua parcialidade em relação às mulheres manifesta-se sobretudo e da maneira mais flagrante no campo da sexualidade. Relativamente ao androcentrismo, os autores do AT não diferem muito dos outros povos vizinhos seus contemporâneos, em particular dos outros povos semitas.

Gn 1,27b afirma a diferença sexual sem se pronunciar sobre a igualdade ou a desigualdade entre os homens e as mulheres. No entanto, a interpretação desse texto não pode fazer abstracção do conjunto dos chamados escritos sacerdotais de que Gn 1,1-2,4a é a introdução. Ora os escritos sacerdotais consagram a desigualdade social entre os homens e as mulheres, em detrimento destas. Para citar só as discriminações talvez mais simbólicas que não voltaremos a referir, os escritos sacerdotais excluem as mulheres das funções cultuais[108] e reservam aos homens o próprio sinal da aliança ou da pertença ao povo, pois o dito sinal consiste na circuncisão[109].

O segundo relato da criação, em Gn 2,4b-3,24, é uma espécie de díptico que tem por tema a humanidade. O primeiro painel, em Gn 2,4b-25, apresenta a humanidade tal como Iavé a criou, isto é, uma humanidade ideal que, de facto, nunca existiu. O segundo painel, em Gn 3,1-24, apresenta a humanidade que resultou da sua desobediência a Iavé, isto é, a humanidade tal como existe[110]. A relação entre o homem e a mulher é, naturalmente, um elemento fundamental nos dois painéis. Actualmente, a maioria dos exegetas vê, pelo menos no primeiro painel, a afirmação da igualdade entre o homem e a mulher. Nos antípodas da interpretação tradicional, algumas exegetas vêem nele a afirmação da superioridade da mulher[111].

No meu entender, não há dúvida de que Gn 2,4b-3,24 supõe ao mesmo tempo a igualdade e a desigualdade do homem e da mulher: estes são iguais na humanidade, mas desiguais não só nas funções – o que é óbvio! – mas também no estatuto social. A humanidade ideal pintada por Gn 2,4b-25 não comporta a igualdade sexual no sentido em que hoje a entendemos. É o que ressalta dos principais traços do relato, que tem o homem como protagonista humano. O homem é o primeiro que Iavé modela (Gn 2,7). É do homem que Iavé extrai, depois, a costela com que faz[112] a mulher

(Gn 2,21-22). Além disso, Iavé faz a mulher não por ela própria, mas para benefício do homem. Fá-la, concretamente, para que o homem tenha uma companhia não só digna dele, mas também capaz de o livrar do mal de ser só, dando-lhe uma progenitura (Gn 2,18-24). Só a mulher preenchia essas duas condições. Por fim, é o homem que dá o nome à mulher (Gn 2,23), como fizera aos animais (Gn 2,20), o que é uma expressão de autoridade. Por conseguinte, o homem não só é anterior à mulher, mas goza também de uma certa autoridade sobre ela. Tendo sido querida por Iavé, essa relação entre o homem e a mulher só pode ser boa. Longe de engendrar qualquer tensão ou conflito, na humanidade ideal, a desigualdade de estatuto social entre o homem e a mulher é vivida em perfeita harmonia, numa verdadeira complementaridade. É o que diz a amada em Ct 7,11: "Eu sou do meu amado, o seu desejo (o traz) a mim".

No que diz respeito às relações entre o homem e a mulher, a principal diferença entre a humanidade ideal, tal como a concebe a chamada obra iavista, e a humanidade real consiste na harmonia ou na desarmonia que caracterizam as ditas relações, não na sua própria natureza. Enquanto que na humanidade ideal se caracterizam pela harmonia, essas relações estão marcadas pela tensão e pelo conflito na humanidade real. É o que expressa de maneira lapidar Gn 3,16b. Após ter anunciado à mulher os incómodos da gravidez e as dores de parto, Iavé declara-lhe: «o teu desejo (te levará) ao teu homem, mas ele te dominará». Aproveitando-se da atracção da mulher por ele, o homem domina-a, em vez de exercer sobre ela a "doce autoridade" que caracteriza a humanidade ideal. O autor de Gn 3,16b põe assim na boca de Iavé a legitimação do que era a prática no seu tempo, isto é, o domínio dos homens sobre as mulheres em todos os aspectos da vida.

Esse domínio dá-se, naturalmente, de maneira particularmente flagrante no campo da sexualidade. De facto, o AT põe o exercício da sexualidade das mulheres nas mãos dos homens: os pais, os maridos e os irmãos. Os pais eram os guardiães da sexualidade das filhas enquanto estivessem sob o tecto e a responsabilidade paternos. Há casos em que os pais se comportam como se fossem os

senhores absolutos da sexualidade das filhas. Assim, Lot propõe as suas duas filhas virgens aos homens de Sodoma que ameaçam violar os seus hóspedes (Gn 19,4-8). Em circunstâncias análogas, fazem o mesmo o homem de Guibeá com a filha virgem e o levita de Efraim com a "concubina" (Jz 19,22-25). É verdade que em ambos os casos se trata de circunstâncias excepcionais, mas os textos não formulam a mínima censura em relação aos pais e ao marido – antes pelo contrário – o que supõe que eles não abusaram dos poderes respectivos. O Lot que assim procedeu continuou a ser o único justo de Sodoma.

Na matéria da sexualidade, as legislações bíblicas têm dois pesos e duas medidas, segundo se trata dos homens ou das mulheres. As leis são muito mais exigentes e rigorosas em relação às mulheres do que em relação aos homens. Assim, segundo a definição veterotestamentária, o adultério consiste nas relações sexuais com uma mulher casada. Pelo contrário, nenhuma lei proibe que um homem casado tenha relações sexuais com uma mulher livre. De igual modo, as leis bíblicas prevêem de maneira bastante minuciosa as eventuais "faltas de castidade" das raparigas solteiras ou já prometidas e determinam os castigos que lhes devem ser aplicados a elas e aos seus parceiros. Não existem leis comparáveis relativas aos rapazes. Foram aparentemente os sábios os que se interessaram pela vida sexual dos rapazes. Os *Provérbios*, tanto as colecções antigas[113] como os cap. 1-9[114], põem os jovens de sobreaviso contra a prostituição e o adultério. Alguns textos opõem explicitamente a prostituição à sabedoria[115]. Note-se que Pr 29,3 funda explicitamente a advertência contra a prostituição no facto de que ela leva ao esbanjamento dos bens, ideia que retoma Eclo 9,6.

A homossexualidade parece ser a excepção que confirma a regra da discriminação em detrimento das mulheres. Com efeito, enquanto a homossexualidade masculina é punida com a pena de morte (Lv 18,22; 20,13), o lesbianismo não merece qualquer referência. De facto, não é impossível que este silêncio revele uma discriminação mais fundamental.

5. A sexualidade e o culto de Iavé no Antigo Testamento

A imagem de Iavé a-sexual, ou melhor dito meta-sexual, modelou o conceito bíblico da sexualidade humana e as modalidades do seu exercício. Para o AT, a sexualidade é uma realidade profana, sem arquétipo ou modelo divino. Daí que fique excluída da esfera sagrada. Essa exclusão é reforçada, ou justificada, pelo facto de o exercício da sexualidade ser fonte de impureza.

Há no AT duas impurezas[116]. Uma é a impureza ritual ou cultual. Contrai-se por contágio, através do contacto directo ou indirecto com determinados fenómenos fisiológicos ou os seus resultados. Contam-se entre eles o parto (Lv 12,1-8), os fluidos emitidos pelos órgãos genitais em circunstâncias normais ou patológicas: menstruação ou outras hemorragias no caso das mulheres; ejaculação ou fluxos purulentos no caso dos homens (Lv 15,1-33). As outras fontes de impureza ritual são a lepra e fenómenos a ela assimilados, os cadáveres dos animais (Lv 1,1-47) e dos seres humanos (Nm 19,10-22). A impureza ritual é mais ou menos inevitável. Nalguns casos, ela é a consequência de acções indispensáveis, louváveis ou até obrigatórias, por exemplo, o enterro condigno de um morto. A impureza ritual é temporária. Pode durar mais ou menos tempo. Pode eliminar-se mediante ritos de purificação. Para isso, basta esperar que o tempo passe e observar os ritos prescritos. A impureza ritual não implica a ideia de pecado. A sua principal consequência é tornar uma pessoa ou uma coisa inapta para participar ou ser usada no culto e, de uma maneira geral, na vida da comunidade cultual. A impureza ritual é contagiosa, mas não perigosa. Não é objecto de qualquer castigo. Só se tornaria perigosa se uma pessoa em estado de impureza tivesse contacto com o sagrado, entrando no templo, participando no culto ou noutra actividade da comunidade cultual. Tornar-se-ia igualmente perigosa se a pessoa omitisse os ritos de purificação prescritos.

A outra impureza pode chamar-se moral. Resulta da transgressão deliberada de leis ou interditos. Inclui transgressões sexuais (Lv 18-20), a idolatria[117] e o assassínio[118]. Estas transgressões são fre-

quentemente chamadas abominações (*toeba/toebôt*). A impureza moral não implica a impureza ritual. Por isso não impede a participação no culto. Também não se transmite por contágio. Apesar disso, a impureza moral não afecta só o culpado. Pode afectar também todo o país e através dele todo o povo e o próprio templo. Não há ritos de purificação que a eliminem. Só desaparece com o castigo, isto é, a morte e a privação de descendência do culpado, ou, na melhor das hipóteses, mediante ritos de expiação.

Voltando à sexualidade, o seu exercício, sejam quais forem as circunstâncias, torna ritualmente impuro. Enquanto durar, essa impureza exclui da esfera do sagrado. Vejamos alguns exemplos, provenientes tanto de textos narrativos como de textos legislativos. Nas vésperas da teofania do Sinai, Moisés exorta o povo a preparar-se para o acontecimento santificando-se (Ex 19,9-15). Uma das medidas a tomar para esse efeito consistia na abstenção de relações sexuais durante três dias (v. 15). Desse modo separava-se temporalmente a actividade sexual do encontro com o divino. A mesma ideia se expressa no episódio dos pães da proposição (1 S 21,4-7). Estando consagrados, esses pães só podiam ser comidos pelos sacerdotes no próprio santuário (Lv 24,5-9). Num caso de extrema necesssidade, o sacerdote consentiu dá-los a David, mas só depois de ter a certeza de que ele e os seus homens não tinham tido relações sexuais desde há vários dias.

Lv 15,18 declara explicitamente que as relações sexuais tornam impuros tanto o homem como a mulher. Ambos devem lavar-se com água, ficando impuros até ao fim do dia. De facto, não são só as relações sexuais propriamente ditas que tornam o homem e a mulher impuros. Como vimos, qualquer fluxo de esperma ou de pus, no caso da blenorreia, tornava o homem impuro. Qualquer fluxo de sangue que sai dos órgãos genitais da mulher, normal ou patológico, a tornava impura (Lv 15,1-33). O próprio parto tornava a mulher impura durante 40 dias se tivesse dado à luz um menino, durante 80 dias se tive dado à luz uma menina (Lv 12).

Sendo os sacerdotes os ministros do culto e os especialistas da pureza, exigia-se-lhes naturalmente uma pureza ritual maior do que a do comum do povo em todos os domínios, inclusivamente no

domínio sexual. Curiosamente, não se lhes exigia que imitassem o celibato de Iavé, abstendo-se de toda a actividade sexual. A ideia do celibato, tanto do povo comum como do clero, é estranha ao AT. Em matéria sexual, a exigência especial de pureza traduzia-se num direito familiar mais rigoroso. O sacerdote não podia casar-se com uma prostituta, uma mulher desonrada, uma divorciada (Lv 21,7). Esta legislação era ainda mais restritiva no caso do sumo sacerdote, pois excluia também o seu casamento com uma viúva. O sumo sacerdote só podia casar-se com uma mulher virgem (Lv 21,13-15). Ez 44, 22 aplica esta legislação a todos os sacerdotes, admitindo só uma excepção: um sacerdote pode casar-se com a viúva de outro sacerdote. As exigências particulares de pureza no domínio sexual em relação ao sacerdócio tinham também consequências para as próprias filhas dos sacerdotes. Se a filha de um sacerdote tiver relações sexuais ilegítimas enquanto está sob a autoridade paterna, será queimada, pois desonrou o seu pai (Lv 21,9).

O Texto Massorético de 1 S 2,22-25 acusa os filhos do sacerdote Eli de terem relações sexuais com as mulheres que estavam de serviço na entrada da "Tenda da Reunião"[119]. Aos olhos do autor do texto, tratava-se de uma profanação particularmente grave por ser obra de sacerdotes. Teria tido como consequência a exclusão definitiva da família de Eli do sacerdócio.

Segundo Dt 23,19, a incompatibilidade entre a sexualidade e o culto é de tal ordem que nem o dinheiro ganho por meio da prostituição pode ser oferecido no templo.

A impureza provocada pela actividade sexual tornava inapto para participar não só no culto, mas também na guerra, que era outra actividade sacral. Essa ideia, que está presente em 1 S 21,4-7 e subentendida em 2 S 11,11, expressa-se em termos legais em Dt 23,11.

6. Interditos e tabus sexuais

As principais fontes de informação sobre os interditos e os tabus sexuais são as três secções legais do Pentateuco: os chamados Códi-

go da Aliança (Ex 20,22-23,33), o Código Deuteronómico (Dt 12,1-26,15) e a Lei de Santidade (Lv 17-26). Apesar dos nomes que os exegetas modernos lhes deram, esses textos não são códigos legais no sentido próprio da palavra. São compilações de leis de teor variado que foram feitas em momentos e em ambientes intelectuais diferentes. Tratava-se porventura de exercícios académicos. Desconhece-se a propagação e a audiência que teve cada uma dessas compilações. Embora nos baseemos sobretudo nas compilações legais, respigaremos também as informações sobre a matéria fornecidas pelos demais escritos do AT.

Sendo a instituição matrimonial o lugar regulamentar do exercício da sexualidade, a grande maioria das proibições sexuais estão relacionadas com ela ou, de uma maneira geral, com a família. Estas proibições destinam-se antes de mais a defender os direitos da família, as suas fronteiras e a sua integridade. Para esse efeito excluem tanto as relações sexuais que violam os direitos das outras famílias como as que não têm em conta os laços que ligam os membros da própria família. Entram na primeira categoria o adultério, sob as suas diferentes formas, e a violação de uma virgem. A segunda abarca as numerosas formas do incesto.

6. 1. Violação dos direitos de outra família

Para o AT, como para as outras antigas civilizações próximo-orientais, o adultério consiste no coito consensual de uma mulher casada com um homem que não é o seu marido. O adultério é uma ofensa feita ao marido, pois viola os seus direitos conjugais. Os autores do crime são ao mesmo tempo a esposa e o seu cúmplice. Se o marido consente na relação sexual da mulher com o outro homem, os seus direitos conjugais não são violados. Essa relação pode ser, no entanto, considerada como um pecado, passível do castigo divino. É a outra dimensão do adultério no AT, de que os relatos patriarcais são porventura as melhores ilustrações[120].

A proibição do adultério figura no Código Deuteronómico (Dt 22,22) e na Lei de Santidade (Lv 18,20; 20,10). Além disso, ela é o objecto de um dos mandamentos do Decálogo (Ex 20,14; Dt 5,18)[121].

Segundo Lv 18,20, o adultério torna impuros no sentido moral do termo o homem e a mulher. Daí que tanto Dt 22, 22 como Lv 20,10 ordenem a pena de morte para os dois culpados, sem precisar quem é o executor da sentença. As informações contidas noutros textos do AT e nos documentos dos povos vizinhos, sobretudo de origem mesopotâmica, mostram que a realidade foi mais complexa, embora não permitam escrever uma história rigorosa das práticas na matéria[122]. De uma maneira geral, pode dizer-se que o marido enganado, a parte ofendida, era também a acusação, o juíz e o executor da sentença. Sobre ele recaía o ónus da prova. Em caso de dúvida, a mulher suspeita de adultério podia ser submetida a um rito de ordálio ou juízo de Deus (Nm 5,11-31). Uma vez provado o delito, cabia também ao marido o direito de decidir a pena que deveria ser aplicada a cada um dos culpados, tendo em conta os limites impostos pela lei. Podia exigir a pena de morte, mas podia também contentar-se com uma pena menos severa.

No caso da esposa, podia limitar-se a divorciar-se dela, a humilhá-la e a expulsá-la de casa. Embora se refiram à relação entre Iavé e o seu povo, apresentada em termos matrimoniais, vários textos proféticos parecem supor esta prática (Os 2,4-5; Jr 3,8; Ez 16,37-41).

No caso do cúmplice da esposa, o marido podia contentar-se com uma compensação pecuniária. É o que documenta Pr 6,32-35.

> *«32. O homem que comete adultério é insensato.*
> *Causa a sua ruína quem assim procede.*
> *33. Colherá golpes e ignomínia*
> *e nada apagará a sua desonra,*
> *34. porque o ciúme torna o marido furioso*
> *e não terá piedade no dia da vingança,*
> *35. não aceitará nenhuma compensação*
> *nem receberá presentes, por maiores que sejam.»*

O texto supõe que o castigo do adúltero estava nas mãos do marido ofendido. Este podia vingar-se, matando-o, mas também podia contentar-se com uma indemnização de ordem material.

O pagamento do dote pelo pai do noivo criava uma situação legal que diferia pouco do casamento. Embora a noiva continuasse habitualmente a viver em casa do pai, a partir de então, em caso de infidelidade ao noivo, aplicava-se-lhe *mutatis mutandis* a lei do adultério. O *Deuteronómio* prevê duas eventualidades, conforme a infidelidade tivesse sido cometida e conhecida durante o noivado (Dt 22,23-24) ou fosse objecto de acusação por parte do marido após a coabitação (Dt 22,13-21). O primeiro caso não difere praticamente do adultério no sentido próprio da palavra. No segundo caso, prevê-se um procedimento mais complexo, que começava com a prova da inocência ou da culpabilidade da mulher. Se fosse considerada inocente, o marido era condenado a pagar uma indemnização ao pai da mulher. Além disso, perdia o direito de a repudiar. Se a mulher fosse considerada culpada, devia ser condenada à morte por apedrejamento.

O *Deuteronómio* prevê também a violação de uma noiva (Dt 22,25-27). Nesse caso, só o violador será punido, não devendo ser inquietada a vítima. Repare-se que a violação é comparada ao assassínio.

O Código da Aliança (Ex 22,15-16) e o Código Deuteronómico (Dt 22,28-29) prevêem também a violação de uma rapariga que ainda não está prometida em casamento. Os dois textos ordenam que o violador pague o dote ao pai da jovem, mas enquanto Ex 22,15-16 supõe que o pai pode recusá-la em casamento ao violador, Dt 22, 28-29 não lhe reconhece esse direito. Além disso, o *Deuteronómio* exclui que o marido se divorcie de uma mulher desposada nessas circunstâncias. Provavelmente mais recente, o *Deuteronómio* representa uma redução dos poderes do pai sobre as filhas não casadas.

6. 2. Incesto, tentativa de confusão dos laços familiares

O *Levítico* (18 e 20) e o *Deuteronómio* (23,1 e 27,20.22-23) dão três listas de familiares, por consanguinidade ou por aliança, com os quais um homem não podia ter relações sexuais e, por maioria de razão, não podia casar-se. Repare-se que o homem em questão

podia ser o chefe de uma numerosa família polígama. As três listas não são idênticas. Nenhuma delas é exaustiva.

Entre os consanguíneos com os quais um homem não pode casar-se ou ter relações sexuais, contam-se: a mãe, a madrasta ou as madrastas, as esposas dos tios paternos, as tias paternas e maternas (geração dos pais); as irmãs ou meias-irmãs[123] (própria geração); as netas (segunda geração seguinte). As esposas dos tios maternos não mencionadas. Mais surpreendente ainda é o silêncio sobre as filhas. De facto, elas estão abrangidas pela interdição de ter relações sexuais ou casar com uma mulher e sua filha (Lv 18,17)[124]. Entre os parentes por aliança, contam-se: a sogra ou as sogras, as cunhadas, as enteadas e suas filhas.

O Pentateuco refere, sem qualquer polémica, vários casais que seriam incestuosos de acordo com os interditos do *Levítico* e do *Deuteronómio*. É o caso de Abraão e Sara, sua meia-irmã (Gn 20,12)[125]; de Jacob e Raquel, irmã da sua primeira mulher Lia (Gn 29,20-29); de Amrã, o pai de Moisés, casado com uma tia (Ex 6,20). O AT relata também vários episódios de carácter incestuoso. Assinalo dois em que a iniciativa foi tomada por mulheres. É o caso das duas filhas de Lot que se fazem engravidar pelo pai sem seu conhecimento (Gn 19,30-38). O texto não condena o comportamento das moças, que o desejo de assegurar uma descendência torna perfeitamente legítimo. Antes pelo contrário, o texto parece admirar a sua habilidade. Se a história visa alguém devem ser não as moças, mas os Moabitas e os Amonitas. Embora lhes reconheça o parentesco com os Hebreus, declara que eles nasceram em circunstâncias pouco honrosas. A admiração pela habilidade da "incestuosa" é clara no caso de Tamar (Gn 38,12-26). Por meio de uma artimanha, obteve do sogro a descendência que os seus cunhados lhe deviam, mas lhe recusavam[126]. Por fim, recordo o caso de Absalão que tem relações sexuais com as concubinas de David, seu pai, em público (2 S 16,20-22). É uma tomada de posse simbólica do trono de Jerusalém. Com efeito, o novo rei herdava o harém do predecessor[127].

É difícil saber se o *Levítico* documenta uma mudança na prática jurídica ou se expressa o desejo que os seus autores tinham dessa

mudança. Seja como for, as leis bíblicas sobre o incesto propunham-se fixar cada um dos membros da família no seu lugar ou no seu papel, impedindo-o de acumular funções familiares tidas por incompatíveis e, por conseguinte, contrárias à ordem do mundo. Por outras palavras, as ditas leis destinavam-se a salvaguardar a ordem no seio da família e, em definitivo, a manter o próprio cosmos.

6. 3. Abolição das fronteiras entre as diferentes categorias de seres

A ordem cósmica exige também a separação entre grupos ou espécies diferentes. Isto vale não só para as relações entre os seres do nosso mundo, mas também para as relações entre estes e os seres divinos. É a esta luz que deve ler-se a referência ao casamento entre os filhos de Deus e as filhas dos homens em Gn 6,1-4. Apesar da sua grande obscuridade, não há dúvida de que o texto, pelo menos no seu contexto actual, se destina a mostrar o crescendo na corrupção da humanidade (vv. 5-7) que desembocou no dilúvio, o retorno ao caos.

Alguns interditos sexuais destinam-se assim a fazer respeitar as fronteiras entre diferentes categorias de seres e, desse modo, a defender a ordem do mundo tal como Deus o criou. É o caso da proibição da bestialidade, que figura nas três compilações legais[128]. É possível que Gn 2,18-20 também a condene de maneira velada. Lv 18,23 e 20,15-16 precisam que a proibição se aplica tanto ao homem como à mulher. Lv 18,23 qualifica a bestialidade de mistura ilegítima ou confusão (*tèbèl*), termo que Lv 20,12 usa também para qualificar as relações sexuais entre um homem e a sua nora. A bestialidade torna impuros o homem e a mulher no sentido moral da palavra. Lv 20,15-16 não só estipula a pena de morte para o homem ou a mulher, mas ordena também o abate do animal[129]. Repare-se que são assimiláveis à bestialidade as proibições de jungir dois animais de espécies diferentes, de semear duas espécies de sementes no mesmo campo e de usar uma peça de roupa feita com dois tecidos diferentes[130].

A homossexualidade entra também nesta categoria de interditos sexuais. Como vimos, o AT só tem em conta a homossexualidade masculina. Gn 19,4-8, que está na origem do campo lexical sodomia/ sodomita, refere-se a um estupro homossexual colectivo[131]. Talvez seja também o caso de Jz 19,22-25. No entanto, não é esse o objecto principal da condenação em nenhum dos dois casos, mas sim a violação da lei sagrada da hospitalidade.

A homossexualidade só é formalmente proibida pela Lei de Santidade (Lv 18,22 e 20,13), que a considera uma abominação (*toeba*). Lv 20,13 estipula a pena capital para ambos os culpados[132]. Lv 18,22 e 20,13 designam a homossexualidade com a expressão "deitar-se com um 'macho' como se deita com uma mulher". É provavelmente no facto de se deitar com um homem como se fosse uma mulher que consiste a abominação, pois isso implica a violação da ordem do mundo, segundo a qual existem homens e mulheres. Pela mesma razão, Dt 22,5 proibe o travesti, qualificado de abominação como a homossexualidade[133].

Lv 18, 2-5. 24-30 e 20, 22-24 declaram estrangeiras as práticas mencionadas em Lv 18-20, a maioria das quais são de natureza sexual, em particular incestuosas. São as práticas tanto do Egipto, onde Israel habitou, como de Canaã, para onde Iavé o conduz. Foi por causa dessas práticas que o país de Canaã se tornou impuro e vomitou os seus habitantes. Se fizer como os Cananeus, Israel terá o mesmo destino. Segundo estes textos, a permanência de Israel na sua terra depende em particular da observância dos interditos e tabus sexuais. A ideia do país impuro lê-se também em Esd 9,11-12, texto que talvez forneça uma indicação sobre a data em que Lv 18,2-5.24-30 e 20,22-24 foram escritos.

7. Conclusões

Os escritos sapienciais, os mitos das origens e as várias secções legislativas do Pentateuco são as partes do AT que mais atenção prestam à sexualidade. Esses textos, como o AT em geral, apresentam a sexualidade como uma realidade própria ao mundo criado, sem verdadeiro arquétipo no mundo divino. É verdade que alguns

escritos proféticos falam de Iavé em termos com conotação sexual, mas essas metáforas não se referem, nem podem referir-se, a uma relação intra-divina, que a concepção vetero-testamentária do monoteísmo exclui em absoluto. Aplicadas a Iavé, as metáforas com conotação sexual só podem referir-se às suas relações com os seres humanos.

Para o AT, a sexualidade é não só uma realidade profana, mas incompatível com o sagrado, do qual se deve manter rigorosamente afastada. Com efeito, toda e qualquer manifestação da sexualidade, masculina ou feminina, acarreta a impureza ritual, isto é, torna a pessoa inapta para se acercar do sagrado e, em particular, para participar no culto ou noutras actividades sacrais.

No entanto, isso não significa que o AT condene a sexualidade ou a considere má. Muito pelo contrário. Ambos os mitos das origens com que começa o AT, cada um à sua maneira, põem no centro da criação o casal humano, constituído com base na diferenciação e na complementaridade sexuais. A este respeito, o relato sacerdotal (Gn 1,1-2,4a) é o mais explícito, pois sublinha a grande bondade da criação, cujo rei é o casal humano, formado por um macho e uma fêmea. O mesmo relato sacerdotal insiste também na bênção divina, a qual consiste na fecundidade dos animais e dos seres humanos. Ora a fecundidade depende do exercício da sexualidade, sem o qual, por conseguinte, a bênção divina não pode tornar-se uma realidade. Os mitos das origens não são os únicos textos do AT que celebram a sexualidade. Muitos outros, sobretudo entre os escritos sapienciais, fazem o mesmo.

Apesar desta apreciação radicalmente positiva, existe no AT uma ambivalência em relação à sexualidade e ao seu exercício. A sexualidade é apresentada como uma força extraordinária que pode produzir efeitos diametralmente opostos. O seu exercício tanto pode ligar e cimentar a sociedade, assegurando assim a permanência do mundo organizado, como pode destruir a sociedade e abolir a ordem do mundo, regressando este ao caos. A natureza dos efeitos da sexualidade humana depende das circunstâncias do seu exercício. Domesticada e exercida no interior de fronteiras rigorosamente delimitadas, a sexualidade é uma força criadora. Deixada à rédea solta,

ela é, pelo contrário, uma força caótica e "des-criadora". Na perspectiva do AT, a sexualidade não é só uma questão pessoal e social, mas tem também um alcance cósmico. Dados o seu alcance e as suas potencialidades, a sexualidade tem que ser gerida, circunscrita, dominada, orientada e canalizada com o máximo rigor. Tal é a função das numerosas leis sobre a matéria contidas no AT.

Colocando o casal, constituído por um homem e uma mulher, no centro da criação, os mitos das origens enunciam – e legitimam com a autoridade divina – o único programa global de gestão da sexualidade documentado no AT. Segundo esse programa, o exercício da sexualidade tem como actores um homem e uma mulher agindo em conjunção, como quadro a instituição matrimonial – os relatos apontam para um casal monogâmico, mas não excluem a família poligâmica – e como finalidade a propagação da espécie. Toda a legislação bíblica na matéria se destina a regulamentar o exercício da sexualidade em função desses parâmetros. Fá-lo no contexto de uma sociedade patriarcal, na qual as mulheres estão submetidas aos homens em todos os aspectos da vida e, de maneira especial, no domínio sexual.

Por isso, os interditos sexuais estão relacionados, na maioria dos casos, com a instituição matrimonial. Destinam-se a defender os direitos da família, as suas fronteiras e o papel de cada um dos seus membros. Uns excluem tudo o que viola os direitos das outras famílias, isto é, o adultério e as relações sexuais extra-matrimoniais com as moças das ditas famílias. Os outros excluem as relações sexuais ou os casamentos que não têm em conta os laços já existentes entre os membros da própria famíla, isto é, todas as formas de incesto.

Por fim, os interditos vetero-testamentários relativos à homosexualidade masculina e à bestialidade, actividades sexuais que não têm por actores um homem e uma mulher, destinam-se a fazer respeitar as fronteiras entre diferentes categorias de seres e, desse modo, a manter a ordem do mundo.

Francolino J. Gonçalves
ISTA/École Biblique et Archéologique Française

NOTAS

1 Conhece-se o relato da concepção e do nascimento de vários filhos divinos de El: KTU 1.23; A. CAQUOT et al., *Textes ougaritiques, I. Mythes et légendes. Introduction, traduction, commentaire* (Littératures Anciennes du Proche-Orient 7), Paris, Les Éditions du Cerf, 1974, pp. 369-379.

2 Astarte em hebraico. Corresponde à Ichtar babilónica e à Inana suméria, à Afrodite grega e à Vénus latina.

3 Conhece-se um relato do casamento de duas divindades lunares: a deusa Nikkal, filha de Baal, e Yarikh (Lua). A. CAQUOT et al., *Textes ougaritiques, I. Mythes et légendes*, pp. 390-397.

4 M. S. SMITH, «The Divine Family at Ugarit and Israelite Monotheism», in S. L. COOK et al. (eds.), *The Whirlwind. Essays on Job, Hermeneutics and Theology in Memory of Jane Morse* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 336), Londres – Nova Iorque, Sheffield Academic Press, pp. 40-68.

5 KTU 1.23, 30-54; A. CAQUOT et al., *Textes ougaritiques, I. Mythes et légendes*, pp. 373-376.

6 "Membro viril" traduz o termo ugarítico *yd*. Tanto em ugarítico como em hebraico o sentido mais frequente de *yd* é "mão". Em vários textos ugaríticos, *yd* designa o "pénis" de um deus (KTU 1.4 IV, 38; 1.10 III, 7; A. CAQUOT et al., *Textes ougaritiques, I. Mythes et légendes*, pp. 205 e 286). Noutros textos refere-se ao amor de um modo geral. O sentido fálico de *yd* talvez também esteja documentado na Bíblia (Is 57,8.10), em contexto metafórico, pois se refere aos amantes de Jerusalém. Os especialistas da filologia semítica discutem a questão de saber se os dois sentidos de *yd* derivam de um só ou de dois étimos homónimos. Na primeira hipótese, o sentido erótico-fálico de *yd* seria eufémico. P. ACKROYD, «*yd*» *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* III, Estugarda, Verlag W. Kohlhammer, 1982, cc. 425-427 (425-455).

7 O tamanho desmedido do pénis de El revela a grandeza da sua potência.

8 No contexto, o ceptro tem um sentido fálico óbvio.

9 KTU 1.5 V; A. CAQUOT et al., *Textes ougaritiques, I. Mythes et légendes*, pp. 247-249.

10 Pidray e Talay são duas filhas de Baal.

11 Sete e setenta, oito e oitenta, que equivalem a inúmeras vezes, insistem na extraordinária potência de Baal e na insaciedade da sua parceira, dignas de seres divinos.

12 KTU 1.11; A. CAQUOT et al., *Textes ougaritiques, I. Mythes et légendes*, p. 289.

13 W. R. SMITH, *Lectures on the Religion of the Semites, First Series: The Fundamental Institutions*, Edimburgo, A. & C. Black, 1889.

14 J. G. FRAZER, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. 12 vols, Londres, Macmillan, 1890-1915. Houve uma primeira edição abreviada em 1922 e uma segunda, ainda mais abreviada, feita por Th. Gaster em 1959.

15 M. NISSINEN, «Akkadian Rituals and Poetry of Divine Love», in R.M. WHITING (ed.), *Mythology and Mythologies. Methodological Approaches to Intercultural Influences*, Helsínquia, The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2001, pp. 93-136.

16 Joan G. WESTENHOLZ, «Heilige Hochzeit und kultische Prostitution im Alten Mesopotamien», *Wort und Dienst* (Jahrbuch der Kirchlichen Hochschule Bethel) 23 (1995) 43-52 (43-62).

[17] Julia ASSANTE, «The kar.kid/harimtu, Prostitute or Single Woman? A Reconsideration of the Evidence», *Ugarit-Forschungen* 30 (1998) 5-96.

[18] A correspondente grega de Ianana/Ichtar/Astarté.

[19] HERÓDOTO, *Histórias* I, 199. Tradução em J. R. FERREIRA e M.F. SILVA, *Heródoto. Histórias, Livro 1º*, Lisboa, 1994.

[20] D. ARNAUD, «La prostitution sacrée en Mésopotamie, un mythe historiographique?», *Revue de l'Histoire des Religions* 183 (1973) 111-115; R. A. HENSHAW, *Female and Male: The Cultic Personnel, the Bible and the Rest of the Ancient Near East* (Princeton Theological Monograph Series 31), Allison Park, GA, Pickwick Publications, 1994, pp. 225-228.

[21] Marjo C. A. KORPEL, *A Rift in the Clouds. Ugaritic and Hebrew Descriptions of the Divine*, Münster, UGARIT-Verlag, 1990.

[22] Com muita frequência, sobretudo na expressão *lpny yhwh* ("diante de Iavé"); Ex 33,11.20.23.

[23] Mencionados cerca de duzentas vezes.

[24] Nm 11,1; 2 S 22, 7; 2 R 19,28.

[25] Gn 8,21; Dt 33,10.

[26] Nm 12,8; Is 34,16; Jr 15,9.

[27] Is 30,27; Job 11,5.

[28] Ex 12,16; Nm 11,23; Is 30,30.

[29] Ex 15,5.12; 24,11; 33,23.

[30] Ex 31,8; Sl 8,4.

[31] Muito frequente.

[32] Ez 1,27; 8,2; Dan 10,5ss.

[33] Ex 24,10; Dt 33,2-3; 2 S 22,10; Is 60,13; 66,1; Ez 43,7; Na 1,3; Hab 3,5; Za 14,4; Sl 99,5; 132,7; Lm 2,1.

[34] Os vv. 3-4 evocam o comportamento de Iavé para com Israel. O v. 3 prossegue a imagem do pai e do filho. O Texto Massorético da segunda parte do v. 4 diz: «Eu fui para eles como quem lhes levanta o jugo das queixadas, eu inclinei-me para ele e fi(-lo) comer». Segundo esta compreensão do texto, o registo das imagens muda bruscamente, passando da imagem do pai que se inclina para alimentar o filho para a imagem do lavrador que solta os animais do jugo e lhes dá de comer. Daí que muitos exegetas vocalizem o texto hebraico de maneira diferente, lendo não *'ol* (jugo), mas *'ûl* (criança de peito) e, por conseguinte traduzindo: «Eu fui para eles como quem levanta uma criança de peito contra o seu rosto, eu inclinei-me para ele e fi(-lo) comer». Nesse caso teríamos a imagem de uma mãe que amamenta o seu filho. Por isso há quem pense que Os 11,1-4 apresenta Iavé não sob a imagem do pai, mas sob a imagem da mãe; sob a imagem ao mesmo tempo do pai e da mãe ou, pelo menos, sob a imagem de um pai com traços maternos. Cf. Jopie SIBERT-HOMMES, «'With Bonds of Love': Hosea 11 as 'Recapitulation' of the Basic Themes in the Book of Hosea», in *Unless some one guide me... Festschrift for Karel A. Deurloo* (Amsterdamse Cahiers voor Exegese van de Bijbel en zijn Tradities. Suppl. Ser. 2), Maastricht, Shaker Publishing, 2001, pp. 167-173.

[35] É difícil saber se Israel e Efraim são inteiramente sinónimos ou se Efraim é só uma parte de Israel.

[36] Cf. Jr 3,19. A explicitação "primogénito" em Ex 4,22 poderia dever-se ao paralelismo entre Israel, o primogénito de Iavé, e o primogénito do Faraó, que Iavé vai matar (v. 23).

[37] Is 63,16; 64,7; Jr 3,4; Ml 1,6. Em Jr 2, 27 a paternidade é atribuída indevidamente aos ídolos. Notar o emprego do verbo *yâlad* ("dar à luz").

[38] Is 1,2.4; 30,1.9.

[39] Dt 14,1; 32,5; Jr 3,14 e Os 2,1. Em Dt 32,8, os filhos de Deus são divindades menores.

[40] Sl 2,7; 89,28; 110,3 (grego); 2 S 7,14 e 1 Cr 17,13.

[41] Dt 32,18. Embora estejam no masculino, os verbos *yâlad* e *hw/yl* (*mᵉholél*, "contorcer-se com dores de parto"), não deixam qualquer dúvida sobre o carácter feminino da imagem. Cf. Nm 11,12.

[42] Is 49,15. A comparação é posta na boca do próprio Iavé: "Esquecerá uma mulher a sua criança de peito, não mais se compadecerá do filho do seu ventre? Ainda que ela se esquecesse, eu não me esquecerei de ti". No contexto, a palavra "ventre" designa por sinédoque o útero.

[43] Baseando-se na incongruência que constitui o facto de atribuir um papel feminino a Israel, nome masculino, Schmitt tem defendido a tese segundo a qual a esposa de Iavé foi primeiro a cidade de Samaria e, posteriormente, a cidade de Jerusalém. Com efeito, *'îr*, o correspondente hebraico de cidade, é feminino como em português. Da mais de meia dúzia de estudos sobre a questão publicados pelo autor, refiro o primeiro e o último: J.J. Schmitt, «The Gender of Ancient Israel», *Journal for the Study of the Old Testament* 26 (1983) 115-125; Idem, «Gender Correctness and Biblical Metaphors: The Case of God's Relation to Israel», *Biblical Theology Bulletin* 26 (1996) 96-106. A hipótese de Schmitt não tem encontrado adeptos. Pode ver-se a discussão de A. Dearman, «Yhwh's House: Gender Roles and Metaphors for Israel in Hosea», *Journal of Northwest Semitic Languages* 25 (1999) 97-108. É possível que na origem se pensasse em primeiro lugar no país ou na terra – o termo hebraico correspondente *'èrètz* é feminino – com os seus habitantes.

[44] Pode ver-se J. A. M. Ramos, «A metáfora esposo-esposa, símbolo da história da salvação» (Bíblica, série científica I/1), Lisboa, Difusora Bíblica, 1993, pp. 33-50.

[45] Dt 31,16; 32,16; Jz 2,17; 8, 27.33; 2 R 9,22; cf. Ex 34,15-16.

[46] Lv 17,7; 20,5; Nm 15,39; Mq 1,7; Na 3,4.

[47] Sobretudo cap. 2-3.

[48] Os 9,10; 12,10; 13,4-6.

[49] O particípio plural piel do verbo *'âhab* (amar), construído sempre com um pronome pessoal tendo o povo como antecedente: «os meus» (Os 2,7.14; Lm 1,19; Zc 13,6), «os teus» (Jr 22,20.22; 30,14; Ez 16,33.36.37; 23,22-23) ou «os seus amantes» (Os 2,9.12.15; Ez 23,5.9), segundo o povo tem a palavra, é o destinatário do discurso ou o seu objecto.

[50] Ez 23,3.8.19.21.27.

[51] Ez 20,5-28 faz uma retrospectiva histórica semelhante à de Ez 23, mas sem usar o vocabulário e as imagens matrimoniais e sexuais.

[52] Baal era concebido como uma divindade multiforme, tendo tantas manifestações quantos os templos onde era adorado. Por isso os textos usam o nome de Baal ora no singular ora no plural.

[53] Em certos casos não é fácil saber se os rivais de Iavé são os outros deuses, as potências estrangeiras (Ez 16,33.37) ou os próprios chefes de Judá (Jr 22,20.22).

[54] Os 2,7-15; Jr 2,1-3,25; Ez 16,36; 23,22-23.

[55] Os 8,9; Jr 30,14; Ez 23,5.9; Lm 1,2.19; Cf. Jr 4,30.

[56] Na maioria dos casos, este vocabulário está associado a termos do grupo lexical *zânâh* (Os 2,4; 4,13.14; Jr 3,8.9; 5,7; 13,27; Ez 23,43; Is 57,3).

[57] Tributo.

[58] Ez 16, 28; 23,5-10.12. 23.

[59] Ez 16,29; 23,14-17. Ez 23,23 acrescenta ainda os nomes de outros povos, pouco conhecidos ou desconhecidos.

[60] O campo lexical *zânâh* serve também para expressar as relações económicas entre Tiro e as demais nações (Is 23,15-18).

[61] De facto, é uma região.

[62] A denúncia das infidelidades da esposa, em Is 57,3-13, é uma excepção.

[63] Is 50,1; 54,1-10; 62,4-5.

[64] Ez 23,4.37. Ez 16,20-21 afirma o mesmo a respeito só de Jerusalém.

[65] Piel do verbo *pâsaq*, que significa "abrir de par em par".

[66] *Rag^elayik*, literalmente "os teus pés" (Ez 16,36; 23,18).

[67] Ez 23,14-16.

[68] Jz 3,7; 2 Cr 19,3 e 2 Cr 33,3.

[69] Ex 34,13; Dt 7,5; 12,3; 1 R 14,15.23; 2 R 17,10; 23,14; Is 27,8.9; Jr 17,2; Mq 5,13; 2 Cr 14,2; 17,6; 24,18; 31,1; 33,19; 34,3.4.7.

[70] Escrevo com maiúsculas ou com minúsculas, segundo se trata da própria deusa ou da sua representação.

[71] 1 R 18,19. Um bom número de exegetas, seguindo as pegadas de J. Wellhausen, vê uma glosa no elemento de frase "e os quatrocentos profetas de Acherá". Foi essa a hipótese adoptada, por exemplo, por R. de Vaux ao traduzir os livros dos *Reis* para a *Bíblia de Jerusalém*. Em nome dessa hipótese, de Vaux excluiu o membro de frase do texto, relegando-o para uma nota de rodapé. Foi assim desde a primeira edição dos livros dos *Reis* publicada num fascículo em 1950 até à 2ª edição da Bíblia de Jerusalém num volume, publicada em 1973, a qual serviu de base para a tradução portuguesa. A questão não é tão simples como dá a entender a nota de rodapé, ao afirmar: "Uma glosa acrescenta: 'e os quatrocentos profetas de Aserá' " dos quais não mais se falará. É certo que não se fala mais deles no texto hebraico, mas fala-se no texto grego (v. 22). Faltam, no entanto, no v. 40, onde deveriam encontrar-se também. É provável que a menção dos profetas de Acherá em 1 R 18,19 e 1 R 18,22 (LXX) seja uma glosa bastante recente (certamente anterior à tradução grega no séc. II ou III a.C.). No entanto, isso não autoriza de modo algum a suprimi-la. Independemente de quem tenha sido o seu autor, a menção faz parte do texto e é arbitrário retirar-lha. A última edição francesa da Bíblia de Jerusalém, publicada em 1998, reintroduziu-a no texto e, por conseguinte, modificou a nota de rodapé.

[72] 2 R 17,16; 21,3; 23,4.

[73] Jz 6,25-30; 1 R 16,31-33; 18,19. Em Jz 3,7, o par está no plural: *bealim* e *acherot*. O facto parece indicar que, como no caso de Baal, se admitia a pluralidade das manifestações de Acherá, tão numerosas como os lugares onde se lhe prestava culto.

[74] A natureza do edifício é discutida. Aventaram-se as hipóteses de se tratar de um santuário ou de um caravansarai ou ainda das duas coisas ao mesmo tempo.

[75] Entre as numerosas publicações do autor sobre a questão, menciono só Z. MESHEL, «Kuntillet 'Ajrud», in *Anchor Bible Dictionary* 4, 1992, pp. 103-109 e IDEM, «Teman, Horvat», in *New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land* 4, 1993, pp. 1458-1464.

[76] Alguns epigrafistas reconstituem mais duas mençãos de Iavé de Teman e Achéra noutra inscrição de Kuntillat Ajrud. Cf. Judith M. HADLEY, *The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah. Evidence for a Hebrew Goddess* (University of Cambridge Oriental Publications 57), Cambridge University Press, 2000, pp.130-136.

[77] Sigo o deciframento e a interpretação de J. M. HADLEY, *The Cult of Asherah*, pp. 106-155.

[78] J. M. HADLEY, *The Cult of Asherah*, p. 121.

[79] J.M. HADLEY, *The Cult of Asherah*, p. 125.

[80] A. LEMAIRE, «Les inscriptions de Khirbet el-Qôm et l'Ashérah de *Yhwh*», *Revue Biblique* 84 (1977) 597-603 (595-608).

[81] J. M. HADLEY, *The Cult of Asherah*, p. 86.

[82] Entre os estudos mais recentes, assinalo Chr. UEHLINGER, «Anthropomorphic Cult Statuary in Iron Age Palestine and the Search for Yahweh's Cult Images», in K. VAN DER TOORN (ed.), *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 21), Lovaina, Peeters, 1997, pp. 140-146 (97-155); P. MERLO, *La dea Ašratum – Atiratu – Ašera. Un contributo alla storia della religione semitica del Nord*, Mursia, Pontificia Università Lateranense, 1998, pp. 195-209; P. XELLA, «Yhwh e la sua 'šrh: la dea o il suo símbolo? (Una risposta a J.A. Emerton)», *Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico* 18 (2001) 71-81.

[83] Expressa-se em hebraico mediante a sufixação do pronome pessoal da terceira pessoa do singular masculino ao substantivo.

[84] Entre os estudos mais recentes, refiro J.A. EMERTON, «"Yahweh and His Asherah". The Goddess or Her Symbol?», *Vetus Testamentum* 49 (1999) 315-337; J. DAY, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 265), Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000, pp. 49-52; J. M. HADLEY, *The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah*, pp. 8-155 e 207-208.

[85] 1 R 11,5.33; 2 R 23,13.

[86] Jz 2,13; 10,6; 1 S 7,3-4; 12,10.

[87] Chamgar filho de Anat (Jz 3,31).

[88] Beyt Anat (Jos 19,38; Jz 1,33).

[89] Seguindo na peugada de J. WELLHAUSEN, *Die Kleinen Propheten übersetzt und erklärt*, Berlim, Walter de Gruyter, [4]1963, p. 134, vários exegetas lêem o nome de Anat e de Acherá em Os 14,9. Cf. F. GANGLOFF, «"Je suis son 'Anat et son 'Ašerâh" Os 14,9)», *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 74 (1998) 373-385. De facto, essa interpretação baseia-se numa correcção conjectural do texto hebraico. Cf. J. A. WAGENAAR, «"I Will Testify Against Them and Challenge Them": Text and Interpretation of Hosea 14:9», *Journal of Northwest Semitic Languages* 26/2 (2000) 127-134.

[90] Uma ilha no Nilo junto à cidade actual de Assuão.

[91] P.-E. DION, «La religion des papyrus d'Éléphantine: un reflet du Juda d'avant l'exil», in U. HÜBNER e E. A. KNAUF (eds), *Kein Land für sich allein. Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palästina und Ebirnâri für Manfred Weippert* (Orbis Biblicus et Orientalis 186), Friburgo (Suíça), Universitätsverlag – Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2002, pp. 243-254.

[92] É possível que Dt 32,8-9 e o Sl 82 contenham resquícios respectivamente do tempo em que Iavé ainda não era o deus supremo de Israel e do momento em que começou a sê-lo.

[93] Em rigor de termos, nenhuma deusa era concorrente de Iavé. Só um deus o podia ser.

[94] A correcção do texto de Os 14,9 não passa de uma conjectura. Cf. supra n. 89. Pode dizer-se outro tanto da correcção do texto de Am 8,14 e da opinião que vê uma referência a Acherá em Os 4,12. O pl. *'acherïm* lê-se em Jr 17,2, passagem própria ao hebraico, sem correspondência no texto grego. Cf. Judith M. HADLEY, *The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah* (supra n. 77), pp. 75-77.

[95] Os 2,10.15.19; 11,2; 13,1.

[96] Jr 2,8.23; 7,9; 9,13; 11,13.17; 12, 16; 19,5; 23,13.27; 32,29.35. Nem todos esses textos são da autoria de Jeremias, mas alguns são certamente.

[97] S. M. OLYAN, *Asherah and the Cult of Yahweh in Israel* (Society of Biblical Literature. Monograph Series 34), Atlanta, GA, Scholars Press, 1988, pp. 13-14; Judith M. HADLEY, *The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah* (supra n. 77), pp. 23 e 207.

[98] Judith M. HADLEY, *The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah* (supra n. 77), pp. 206-207; Th. RÖMER, «L'éviction du féminin dans la construction du monothéisme», *Études Théologiques et Religieuses* 78 (2003) 175-180 (167-180).

[99] Gn 1,20-25. 27-28.

[100] Título sugerido por M. VERVENNE, «Genesis 1,1-2,4. The Compositional Texture of the Priestly Overture to the Pentateuch», in A. WÉNIN (ed.), *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 155), Lovaina, University Press, 2001, pp. 35-79, sobretudo pp. 43 e 52-53.

[101] Jogo de palavras entre *ich* (homem) e *ichcha* (mulher).

[102] Deve entender-se por sinédoque a mão. Ct 5,14 usa a sinédoque no sentido oposto: escreve mãos para se referir aos braços. O selo, documento de identidade e assinatura, trazia-se pendurado ao pescoço – sobre o coração (Gn 38,18.25) – ou encastrado num anel, posto num dos dedos das mãos (Gn 41,42; Jr 22,24; Ag 2,23).

[103] O termo *qine'a* pode ter também os matizes de zelo, ardor, paixão.

[104] Tradução do plural de *rèchèf*. Esse termo ou um homónimo é o nome de uma divindade semítica do Oeste, o deus da peste (Dt 32,24; Hab 3,5).

[105] Forma abreviada do nome de Iavé. "Uma flama de Iá" é uma compreensão do texto possível, mas não certa.

[106] Jz 4,11 e o grego de Jz 1,16.

[107] Também se pode traduzir o pronome no feminino, supondo que tem por antecedente as nascentes.

[108] Judith R. WEGNER, «"Coming Before the Lord". The Exclusion of Women from the Public Domain of the Israelite Priestly Cult», in R. RENDTORFF e R. A. KUGLER (eds.), *The Book of Leviticus. Composition and Reception* (Supplements to Vetus Testamentum 93 - Formation and Interpretation of Old Testament Literature 3), Leiden - Boston, Brill, 2003, pp. 451-465.

[109] Segundo Lv 27,2-8, um homem valia muito mais do que uma mulher.

[110] W. VOGELS, «The Power Struggle between Man and Woman (Gen 3,16b)», *Biblica* 77 (1996) 197-209.

[111] Uma das primeiras a assumir essa posição foi Phyllis TRIBLE, «Depatriarchalizing in Biblical Interpretation», *Journal of the American Academy of Religion* 41 (1973) 30-48. Entre as refutações, assinalo D. J. A. CLINES, *What Does Eve Do to Help? And Other Readerly Questions to the Old Testament* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 94), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1994, pp. 25-48.

[112] Literalmente, "constrói, edifica".

[113] Pr 22,14; 23,27-28; 29,3; 30,20; 31,3.

[114] Pr 2,16; 5,2-3; 9,1-6.13-18.

[115] Pr 29,3; 9,1-6.13-18.

[116] Tikva FRYMER-KENSKY, «Pollution, Purification, and Purgation in Biblical Israel», in Carol L. MEYERS e M. O'CONNOR (eds), *The Word of the Lord Shall Go Forth. Essays in Honor of David Noel Freedman*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 1983, pp. 399-414; J. KLAWANS, «Idolatry, Incest, and Impurity: Moral Defilement in Ancient Judaism», *Journal for the Study of Judaism* 29 (1998) 391-415.

[117] Lv 19,31; 20,1; 1 R 14,24; Jr 2,7.23; 31,1; Ez 20,30-31; Os 5,3; 6,10.

[118] Nm 35,33-34; Ez 33,25-26; Sl 106,35-40.

[119] A informação "e que eles se deitavam com as mulheres que serviam na entrada da 'Tenda da Reunião'" no final do v. 22 é própria ao Texto Massorético, não figurando nem em 4QSam[a] nem na maioria dos manuscritos da LXX. É possível que se trate de um acrescento relativamente tardio, posterior à tradução do texto em grego, que se inspira em Ex 38, 8. Por isso a Bíblia de Jerusalém suprimiu-o do texto, relegando-o para uma nota de rodapé, em todas as edições anteriores a 1998. Por fim, a edição francesa de 1998, que é a mais recente, optando pelo Texto Massorético, deixou essa informação no texto.

[120] Gn 10,10-12; 20,1-20; 26,6-11.

[121] O Decálogo contém outra referência à esposa: "Não cobiçarás a casa do teu próximo, não cobiçarás a mulher do teu próximo, nem o seu servo, nem a sua serva, nem o seu boi, nem o seu burro, nem coisa alguma que pertença ao teu próximo" (Ex 20,17; cf Dt 5,21). A esposa é um dos haveres do marido, uma força de trabalho, ao mesmo título que o servo e a serva, o boi e o burro. Neste contexto, cobiçá-la não tem nada a ver com o desejo sexual, mas com a ganância. Cobiçá-la, ou melhor dito apoderar-se dela sem razão, é um atentado não contra o direito conjugal do marido em particular, mas contra o seu direito de propriedade em geral.

[122] R. WESTBROOK, «Adultery in Ancient Near Eastern Law», *Revue Biblique* 97 (1990) 542-580.

[123] A interdição das relações sexuais e do casamento com uma irmã ou meia-irmã, nascida do mesmo pai e da mesma mãe, figura nas três listas (Lv 18,9.11; 20,17; Dt 27,22) e é confirmada por Ez 22,11.

[124] A. SCHENKER, «What Connects The Incest Prohibitions with the Other Prohibitions Listed in Leviticus 18 and 20?», in R. RENDTORFF e R. A. KUGLER (eds), *The Book of Leviticus* (supra n. 97), pp. 164-165 (162-185).

[125] 2 S 13,13 supõe que Amnon podia casar com a sua meia-irmã Tamar.

[126] É neste contexto que se situa o episódio de Onã, de que deriva o termo onanismo (Gn 38,6-10). Sabendo que o filho que viesse a nascer não seria dele, mas do

seu irmão defunto, Onã evita engravidar a sua cunhada Tamar. O que o texto condena é a recusa de Onã de dar um descendente ao irmão.

[127] 2 S 3,7; 12,8; 1 R 2,13-25; cf. Jr 41,10; 43,6.

[128] Ex 22,18; Lv 18,23; 20,15-16 e Dt 27,21.

[129] A condenação da bestialidade está documentada no mundo hitita. Cf. H. A. HOFFNER, Jr., «Incest, sodomy and bestiality in the Ancient Near East», in H. A. HOFFNER, Jr., (ed.), *Orient and Occident. Essays presented to Cyrus H. Gordon* (Alter Orient und Altes Testament 22), Kevelaer, Verlag Butzon & Bercker – Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1973, pp. 81-90.

[130] Lv 19,19; Dt 22, 9-11.

[131] O alcance homossexual do episódio é contestado por Scott MORSCHAUSER, «'Hospitality', Hostile and Hostages: On the Legal Background to Genesis 19.1-9», *Journal for the Study of the Old Testament* 27/4 (2003) 461-485.

[132] Conhecem-se duas leis assírias (séc. XII a. C.) que se referem à homossexualidade. Uma delas parece condenar só o parceiro activo a ser ele próprio submetido a um acto de sodomia e castrado; G. CARDASCIA, *Les lois assyriennes*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1969, pp. 133-135.

[133] P. J. HARLAND, «Menswear and Womenswear. A Study of Deuteronomy 22:5», *The Expository Times* 110 (1998-1999) 73-76.

NOTAS PARA UMA ÉTICA SEXUAL

A SEXUALIDADE, UM ENIGMA, UM DESAFIO

As considerações que se seguem não são mais do que uma simples achega, uma abordagem sem pretensões desta tão complexa questão, inevitavelmente onerada por tantos preconceitos culturais e ideológicos, se não mesmo por inconfessados interesses pessoais. Fixando-me no primeiro aspecto, o da complexidade, diria ainda que me assumo como ignorante, neste domínio; não ignorando absolutamente tudo, como é óbvio, sei sobretudo que não sei, e suspeito que quem julga saber também não sabe. Além disso, tenho como provável que, no estado actual das coisas, não há certezas, e muito menos certezas absolutas, em questão de sexualidade.

O ponto de partida parece-me evidentemente a interrogação: a sexualidade, o que é? Num dos seus textos menores, mas nem por isso menos belo, Paul Ricoeur aborda a sexualidade humana como enigma, exactamente como o nosso programa[1]. De facto, utiliza as três chaves da maravilha, da errância e do enigma, mas é sobretudo neste último aspecto que, com ele, queremos fixar a atenção: até porque, em parte, resulta da problemática coexistência dos dois primeiros. Diz, pois, Ricoeur: "quando dois seres se abraçam, não sabem o que fazem; não sabem o que querem; não sabem o que procuram; não sabem o que encontram. Que significa o desejo que os atrai um para o outro? É o desejo do prazer? Sim, sem dúvida. Mas, pobre resposta; porque ao mesmo tempo pressentimos que o próprio prazer não tem o seu significado em si mesmo: que é *figurativo*. Mas de quê? Temos consciência viva e obscura de que o sexo participa de uma rede de potências cujas harmonias cósmicas estão esquecidas mas não abolidas; que a vida é bem mais do que a vida; quero dizer que a vida é bem mais do que a luta contra a morte, do que o atrasar do desenlace fatal; que a vida é única, universal, toda em todos e que é neste mistério que a alegria sexual faz partici-

par...". Para concluir a sua introdução a este número especial da revista *Esprit*, o autor afirma ainda que "o enigma da sexualidade é que ela permanece irredutível à trilogia que faz o homem: linguagem[2]-utensílio-instituição". A linguagem não a consegue traduzir, não se deixa reduzir ao instrumental, nem enquadrar no institucional.

A sexualidade é e continua ser um enigma. Não que não se tenha tentado, de muitas formas, maneiras, por muitos conhecimentos e ciências (antropologia cultural, psicanálise, psicologia, biologia, etc.) desvendá-lo, ou pelo menos, situá-lo.

Segundo Rousseau e tantos outros, a sociedade nasce de um pacto que integra a repressão do instinto ("...a voz do dever que sucede ao impulso físico"). "Toda a civilização se ergue sobre o constrangimento e a renúncia aos instintos", segundo Freud, que vai falar de uma "hostilidade inevitável entre amor e civilização".

Quer se aceite quer não este esquema da "hostilidade inevitável", há que reconhecer o facto de uma determinação recíproca, ou pelo menos, de a vivência do amor condicionar todas as culturas, e de que em todas as sociedades, sem excepção conhecida, se tenha positivamente tentado regulamentar a sexualidade. Com efeito, pode dar-se por adquirido que em toda a sociedade, reconhecida como humana, se encontram, embora de formas múltiplas, definições valorativas, em matéria de sexualidade. Os antropólogos salientam, através da diversidade dos dados e das abordagens, certas constantes como a proibição do incesto, o reconhecimento institucional do casamento; de forma mais genérica, fala-se de práticas educativas, existentes em todos os grupos humanos, embora sob formas infinitamente variáveis, em ordem a modelar os comportamentos sexuais[3].

Reconhecer a sexualidade como enigma não desarma, antes corrobora o desafio que sempre representou para a ética. A abordagem ética, o tratamento ético, aparece-nos assim como a tentativa de lhe dar um sentido; exactamente porque à pergunta "que significado tem?" não se encontra uma resposta cabal e satisfatória – por isso permanece como enigma – responde-se, sob a pressão da necessidade social de regular e proibir, dando-lhe um sentido, isto é, elaborando e propondo um tratamento ético.

Vê-se aqui uma das características fundamentais do fenómeno humano: os seres humanos, na sua indeterminação radical, na sua carência de claras e seguras indicações do instinto, por não se acharem "programados", em contraste com o que nos revela o mundo animal, são compelidos, na sua imperativa busca de realização, de plenitude, a fazerem-se a si mesmos, por si mesmos. Daí a elaboração colectiva, socio-cultural, de propostas em torno da autêntica realização e dos seus caminhos e processos, numa palavra, a ética, sempre presente, sempre diferente. Tudo isto necessita sem dúvida de ser matizado, mas, no fundo, parece ser verdadeiro.

No fundo, é como se se tivesse decidido: "a sexualidade será o que nós quisermos que ela seja", evidentemente em função das nossas concepções e dos nossos ideais de pessoa, de relação, de amor, de corpo, de prazer, de vida e da sua transmissão, etc., mas também respeitando o que ela, a sexualidade humana, for, na sua espessura, na sua originalidade. Não será a ética sempre o resultado mais ou menos conseguido da encarnação de um ideal humano, melhor, humanista, com um aspecto da realidade humana, social, na convergência do plano do ser, visto à luz da função "utópica". Na tradição filosófico-teológica ocidental, contudo, tem-se estado muito mais atento a esta segunda coordenada do que à primeira: habituámo-nos a "deduzir" o dever-ser do ser, o que também cria dificuldades, porque, se não se domina o ser, se os dados científicos são parcos ou mesmo errados, como o foram durante tanto tempo da história da cultura ocidental, se não se sabe, como vai ser?

Tudo isto constituiu sempre, de facto, um grande desafio para os cristãos, embora muitas vezes ingenuamente ignorado. Mas hoje há mais: muita gente, mesmo não-cristã, faz, com alguma razão, uma leitura acentuadamente negativa e ansiosa do que "vai por aí". Estamos em época de profundas transformações[4], particularmente neste campo, de que resultam profundas perturbações e perplexidades, já para não falar de sofrimentos. No fundo, neste domínio, houve sempre uma certa margem de insegurança e turbulência, mas, além disso, neste tempo cultural, neste tempo ideológico, deu-se – dizem muitos – a passagem de uma sociedade altamente repressiva, condenatória, para a permissividade sem restrições.

Passámos, e em pouco tempo, da "moral vitoriana" para a "libertação sexual". Como pêndulo que se solta de um extremo e vai até ao extremo oposto, as sociedades ocidentais teriam passado de um exagero repressivo a um outro, libertário.

Será isto inteiramente verdade? Há seguramente algo de verdade nisso. Há também, talvez, algo de exagero. Na verdade, sempre se conheceram desvarios, loucuras, crimes, mas, hoje, são muito publicitados, quando dantes eram abafados e escondidos; e, além disso, não são condenados, como se os critérios tivessem perdido a validade, como se os valores tivessem desaparecido. Reclama-se por isso, e com frequência, pelo menos em certos meios, a instauração de valores e de critérios morais. De todos os modos, esta situação problemática tem também o condão de revelar e acentuar o afastamento, para não dizer a incomunicabilidade, entre Igreja e Mundo. A Igreja é vista como divorciada das pessoas e das suas vidas reais, como o espaço da incompreensão e da rigidez, como irremediavelmente reaccionária face a um mundo que redescobre o sexo como um valor em si e tem tendência para recuperar algo do tratamento pagão clássico, divinizando-o.

No fundo, poderia dizer-se que ambas as atitudes parecem superficiais, meramente estéticas. Passa-se da apreciação do sexo como mau, entenda-se, abjecto, vil, indigno, "feio", para uma outra apreciação toda positiva, como inevitável, necessário, belo, etc. Passa-se do não gostar para o gostar. E se a primeira posição tem o seu quê de hipocrisia, a segunda não escapa à acusação de ingenuidade.

Uma moral sexual cristã, parte do problema

Os cristãos são, com efeito, muitas vezes, vistos negativamente como o último reduto a oferecer resistência, criticando a permissividade ambiente aos avanços da libertação; para outros, eles constituem positivamente a última esperança para um mundo tornado louco. Cabe aqui perguntar por que razão os cristãos, e nomeadamente os católicos, são tidos por mais intransigentes, mais reaccionários, que todos os outros. Note-se, no entanto, que a atitude de se situar a contracorrente, de não abdicar das suas convicções

em favor da moda, particularmente se baseada na percepção de que a posição adversa é, em última análise, errada e até desumana, uma tal atitude está indiscutivelmente certa. A questão não é minimamente uma questão de intransigência ou cedência, mas de verdade, tanto antropológica como ética.

Estarão as posições conotadas com os cristãos definitivamente ultrapassadas? E eles próprios isolados, por coerência com a fé, num mundo que pensa, sente e vive de outro modo? Mais profundamente, a mensagem cristã e o seu impacto sobre este enigma da sexualidade está suficientemente explorada e expressa?

Começo, para tentar clarificar, por recusar a identificação - quase sempre implícita, é certo, mas mais generalizada do que à primeira vista poderia parecer - da moral "vitoriana" com a moral católica. Primeiro, há que reconhecer, nos vários períodos da história da doutrina católica (apostólica, patrística, medieval, casuística), variações significativas na abordagem e na argumentação, a ponto de dificilmente se poder falar de um único tratamento destas questões, em Igreja: há sem dúvida constantes muito firmes, mas também diferenças, como disse, sobretudo em termos de método. Depois, penso que poderiam ser apontadas divergências de peso, apesar de aproximações evidentes, entre a atitude perante a sexualidade que por comodidade se tem referido como a moral "vitoriana" e as posições dominantes da Igreja Católica para o mesmo período: diferenças de enquadramento, uma visão mais racionalizada, menos instintiva, por parte da Igreja, são alguns dos aspectos por detrás da recusa de identificação.

Resumindo, diria que não me parece que a única possibilidade oferecida hoje aos cristãos, neste campo, seja a de tentar ingloriamente defender posições que deixaram de ser consensuais, se é que alguma vez o foram, e.g., as posições de mera repressão e censura, quando não de condenação. Em nome da sua própria tradição, mais rica, apesar de tudo, do que a querem fazer parecer, compete-lhes rever posições e argumentos e esboçar alternativas, sem ceder a modas, obviamente, mas em espírito de diálogo com o mundo. É o que vamos tentar fazer nas páginas que se seguem.

Impõe-se, à partida, esboçar a crítica da moral sexual que as presentes gerações de cristãos receberam principalmente da casuística. Refiro-me, para lá das enormes diferenças das escolas e dos sistemas, ao notável esforço colectivo dos tratadistas, que, com base nas opções e no ensinamento dos Padres da Igreja e dos grandes autores medievais, elaboraram, de forma muito redutora, a partir do Concílio de Trento, a moral católica, esforço cujos resultados dominaram durante quatro séculos, do século XVI ao século XX, a vida dos membros da Igreja e tanto contribuíram para a imagem que os não-católicos têm da Igreja. Disse "de forma muito redutora" porque, visando sobretudo a necessária preparação dos ministros do sacramento da penitência, nas perspectivas tridentinas, i.e., como afirmação do poder eclesial de julgar, acaba por reduzir tudo ao pecado, infracção dos mandamentos, tal como se deve confessar; em verdade, não se trata da vida cristã como deve ser vivida, mas do pecado a evitar. Neste aspecto, o Concílio Vaticano II, apesar de algumas aberturas, não conseguiu mudar o quadro.

Sublinhando a enorme originalidade da posição tradicional em matéria de prazer e sexualidade, J.-M. Pohier, em síntese lapidar, escreve: "A Igreja católica só admite o prazer sexual num caso particular: o dos esposos legítima e indissoluvelmente unidos, num coito pénis-vagina do qual se não devem eliminar as possibilidades de fecundação. Por um lado, proíbem-se todas as outras actividades susceptíveis de levar ao prazer sexual, e não existe nenhuma outra religião, cultura ou moral, que tenha limitado tão estritamente as condições da legitimidade do prazer sexual. Por outro, neste único caso em que é permitido, ele é precisamente apenas 'permitido'. Durante mais de quinze séculos, o cristianismo pensou que, mesmo no caso em que era permitido, este prazer não estava livre de todo o pecado, e que, de todos os modos, não podia ser justificado senão por outra coisa: se um objectivo de outra ordem (por exemplo, um dos três 'bens' do casamento) não viesse legitimar o seu exercício, não poderia ser prosseguido como um fim, mesmo se as condições requeridas para a sua legitimidade fossem respeitadas"[5].

Convém reconhecer que esta ética cristã, embora tradicional, ou melhor, presente desde os primeiros séculos no espaço cristão sem

contestação significativa, não é de inspiração cristã, não nasce das coordenadas básicas da revelação neotestamentária. Começa por ser acolhida pelos cristãos em tempo dos Padres da Igreja – a contribuição de Clemente de Alexandria parece ter sido decisiva –, do ambiente cultural em que viviam, que era o seu, onde a influência do estoicismo era preponderante, e é posteriormente elaborada, sempre em dependência da antropologia e da moral do estoicismo.

O quadro de referência estóico traduziu-se numa certa visão negativa das paixões, encaradas como doenças da alma, e, portanto, numa visão depreciativa, para não dizer amedrontada, do prazer. Impôs, sobretudo, uma concepção da moral em termos de conformidade à natureza humana, que ainda hoje parece a muitos perfeitamente indiscutível. Curiosamente, nestas questões, a natureza humana é considerada predominantemente de forma genérica, isto é, naquilo que tem em comum com os animais. Segundo Ulpiano, o célebre jurista romano de inspiração estóica, o normativo é "...o que a natureza ensina a todos os animais...daí decorre a união do homem e da mulher, a procriação, a educação". Esta perspectiva ética da normatividade da natureza aliada à visão da sexualidade em termos genéricos, comuns a todo o mundo animal, e excluindo, portanto, ou pelo menos não considerando, o específico humano, chega aos nossos dias[6].

Da leitura redutora, ignorando praticamente a originalidade da espécie humana, decorre, por dedução, na maneira típica do jusnaturalismo, toda uma moral sexual, a que foi acima referida e que se considera como típica do catolicismo, aos olhos de todos. A sexualidade ao serviço da transmissão da vida, a exaltação da virgindade e da continência, o casamento "desculpado" pelos seus fins, embora, neste aspecto, se deva reconhecer uma evolução nos textos do magistério, sobretudo a partir da *Gaudium et Spes* e da *Humanae Vitae*, no sentido de uma mais franca aceitação da dimensão unitiva da sexualidade.

Parece-me de referir ainda algumas consequências práticas desta visão das coisas. Da manifesta dificuldade em lidar com o prazer, com o corpo, em assumir a sexualidade, decorre a ideia, errada sem dúvida, mas nem por isso menos frequente, de uma identificação

entre pecado e sexualidade. Há seguramente pecados em muitos outros campos do agir: que se pense na desumanidade da luta e da concorrência sociais, no recurso à calúnia, na violência, nos processos de autodestruição pela droga e pelo álcool; da mesma forma também parece abusiva, apesar de tudo, uma identificação formal de todo o sexual com pecado. Além disso, da afirmação tradicional (e em si mesma compreensível, embora nada evidente, e portanto discutível) de que, neste campo da sexualidade, toda a matéria é grave, passa-se para outra, essa claramente errada, de que qualquer pecado sexual é necessariamente pecado grave. Como se as dimensões subjectivas do acto, a clareza da consciência, a determinação da vontade, não devessem contribuir para a classificação moral do acto, atenuando ou até eliminando a sua gravidade.

Será possível outra abordagem, outra leitura? Faz esta parte dos dados da fé cristã ou dela decorre, sem possibilidades de alternativa ou correcção? Poderão os cristãos, em matéria de tanto significado para a existência de todos e tão central na cultura do mundo dos nossos tempos, tentar elaborar, sempre na fidelidade à mensagem revelada, um outro discurso, simultaneamente mais verdadeiro e mais dialogante? Arrisco-me, depois de tantos outros, a delinear, nas considerações seguintes, o esboço do que poderia ser essa outra abordagem.

Esboço de alternativa

Toda a moral sexual cristã terá que ser elaborada na fidelidade ao dado revelado, particularmente às coordenadas do Novo Testamento, sem o que não poderá, em verdade, dizer-se cristã. Importa, com efeito, respeitar e, quando necessário, restabelecer a hierarquia das verdades[7] assim como das fontes da doutrina católica. Não é de facto admissível que, para não romper a continuidade com o magistério dos teólogos dos últimos séculos, que acabou por se impor ao próprio magistério dos pastores, se venha a menosprezar, em termos práticos, a revelação de Deus, no seu mais alto ponto, quanto a conteúdo e explicitação. Além disso, impõe-se que se tenha em vista algumas das características da cultura do nosso tempo mais

directamente implicadas na vivência e na reflexão em torno da sexualidade, assim como a contribuição das ciências humanas, porque é imperativo, penso, que aquilo que se possa vir a dizer, neste campo, seja compreendido e acolhido tanto por cristãos – e não apenas aceite porque imposto pela autoridade – como por não cristãos. De facto, o que a reflexão cristã mais tradicional nos ensinou foi que a verdade moral objectiva, pelo menos nos seus grandes princípios, era naturalmente acessível, isto é, sem as luzes da fé, e de que o senso moral inato nas criaturas humanas tornava possível o debate entre todos e alguns, não poucos, consensos em matéria moral. Como é óbvio, no modesto contributo que se segue, muito do possível fica por utilizar: trata-se sobretudo de uma tomada de posição, uma opção metodológica, em cuja fecundidade se acredita.

Começando pelo aspecto da fidelidade ao conteúdo dos textos do Novo Testamento, é forçoso reconhecer, antes de mais, que a sexualidade não ocupa grande espaço nesses escritos e não parece ser uma preocupação dominante. Jesus, nas suas instruções aos discípulos, praticamente não se ocupa disso: a excepção, se é que de excepção se trata, consiste em mencionar a proibição do adultério da Lei mosaica para lhe dar nova dimensão[8]. No que diz respeito aos ensinamentos dos apóstolos, há um pouco mais, mas também sem grande originalidade e apenas nos escritos paulinos[9]. Mas, se as intervenções directas sobre as questões sexuais são poucas e o tema não parece de forma alguma ser central a nível do Novo Testamento, o que creio ser indiscutível, nem por isso a perspectiva da fidelidade à sua mensagem deixa de ser imperativa. Terá, porém, de ser levada a cabo não como uma mera aplicação de textos às várias situações, mas, partindo do sentido global dessa mensagem como de uma inspiração segura, mais, obrigatória, para elaborar de forma rigorosa e coerente respostas aos problemas.

Como nota prévia, necessária e esclarecedora, convém assumir o carácter humano e ético da sexualidade. Para os cristãos será evidente, à partida, que Eros não é divino. Aquela atitude de liberdade e contestação dos cristãos primitivos que levava os outros a acusá-los de ateus tem aqui o seu lugar. Atitude essa que percorre a

Bíblia, desde a primeira página, o chamado relato sacerdotal da criação[10], passando pelas troças do Salmista ao culto dos ídolos[11], para ser confirmada na actuação missionária de Paulo face aos gentios[12], e que se traduz numa visão dessacralizada, ou mesmo desdivinizada, do mundo, ao mesmo tempo que se é convidado a reconhecer a bondade das criaturas, com Deus que "viu que era tudo muito bom". Acrescento que esta abordagem – justificada pela afirmação, frequentemente feita com alguma dose de credibilidade, de que a situação actual tem bastante de neopagã – não me parece de todo inacessível aos partidários de posições ditas humanistas. Certamente, a lucidez para não reconhecer carácter divino a Eros e a coragem de o levar às últimas consequências não são o monopólio de crentes.

Ao recusar o carácter divino de Eros, é-se forçado a considerar a sexualidade em coordenadas éticas. Por um lado, não se lhe reconhece o direito de se impor soberanamente, de se não submeter ao que lhe é exterior nem pactuar com outros universos, por outro, a experiência de todos impede que se ignore pura e simplesmente a sua existência, a sua exigência, ao mesmo tempo que, na espécie humana, essa exigência aparece mal regulada, ou insuficientemente integrada e canalizada, para muitos como uma ameaça. Por todas estas razões, a sexualidade, nem divina nem animal, incontornavelmente humana, busca, pede um sentido e pede-o – pediu-o sempre à ética. Mais: pode ter-se a sexualidade como um valor, pode considerar-se o prazer um valor, mas não um valor absoluto, um ídolo, objecto de idolatria: relativo, é forçosamente enquadrável num projecto de vida mais global, orientado para valores mais absolutos.

Convém, assim, apesar de parecer excessivamente genérico, que nos situemos nas perspectivas de Evangelho, verdade sólida sobre a qual se poderá construir, embora quase sempre esquecida nas propostas dos cristãos neste domínio. Refiro-me ao facto da Boa Nova de uma salvação, efectivamente realizada em Cristo e oferecida a todos que a ela queiram aderir, que nela se empenhem na fé. Pensam os cristãos que o facto de a salvação da humanidade ter "justificado" a morte do Filho de Deus demonstra o enorme apreço

que cada ser humano, sem excepção, tem aos olhos de Deus. Já na revelação da Antiga Aliança, em torno da sua criação à imagem e semelhança de Deus, se tinha acentuado o seu valor inultrapassável, no seio da criação, mas a notícia da salvação pelo sacrifício de Cristo não só confirma como alarga essa coordenada de antropocentrismo optimista de toda a Revelação. Por isso, não se pode deixar de ver que, neste domínio como em qualquer outro, aliás, se nos impõe uma atitude básica de respeito pela dignidade da pessoa humana, um dado indiscutível de toda a ética cristã. Daqui decorre necessariamente a reprovação de toda a exploração, porque pessoas não são coisas, nem podem ser tratadas como objectos. A grande maioria dos nossos contemporâneos está de acordo com isto, particularmente no que diz respeito à pedofilia e ao comércio de seres humanos associado à prostituição. Penso que se pode ir mais longe, por razões de coerência, e reprovar também, com o consentimento na degradação de si mesmo, a exploração livre e reciprocamente consentida. Tem-se, muitas vezes, invocado, mesmo em termos legais, a barreira do "consentimento livre de pessoas adultas", como barreira a respeitar pela sociedade, o que se justifica porque o respeito pelas pessoas engloba forçosamente o respeito pela sua liberdade de opção. Mas é uma perspectiva minimalista, necessária sim, mas não suficiente, e no horizonte da verdade moral, que é o mesmo que dizer da autenticidade humana, cabe perguntar: aqueles que livremente aceitam ser objectos sexuais serão mais felizes? Não se poderá, nem deverá, talvez, intervir em tais situações; mas só porque voluntárias, já estão certas? Salvas as devidas proporções, penso que se poderá aqui estabelecer um paralelo esclarecedor: só porque não podemos ou sabemos fazer algo de útil, vamos consentir e concordar com o lento suicídio de drogados e alcoólicos?

Como primeiras aquisições da nossa busca temos, portanto, o princípio da dignidade e responsabilidade humanas e o reconhecimento de que, no quadro da fé cristã, não nos podemos contentar como o mero reconhecer da liberdade de opção: não é suficiente[13]. Disse "no quadro da fé cristã", mas acrescento que, na perspectiva mais geral de uma busca racional de sentido para a sexualidade

humana, também se pode intuir que não é suficiente. Contentar-se com a exaltação da liberdade, limitando-a apenas pela regra de não prejudicar outro ser humano, mesmo que esse nisso consinta, seria, no fundo, desistir de buscar um sentido, de elaborar uma valorização, o que constituiria provavelmente caso e inédito na história das culturas e, como tal, não parece muito humano.

Que mais há a considerar? O cristão que queira buscar enfrentar-se com o enigma da sexualidade – e quem poderá eximir-se de o fazer? – deverá, antes de mais, situar-se no terreno sólido da sua relação face a Deus. O Deus por quem o cristão opta, no acto radical da sua conversão, é um Deus com um projecto de libertação e realização das pessoas, que o cristão faz seu, e que se traduz, não num código de proibições e permissões, mas na percepção de valores, objectivos e métodos, que também assume, e que deverão constituir os fundamentos teológicos de uma ética de salvação; tudo isto virá a exprimir-se, entre outras coisas, no primado da intenção e da consciência[14].

Há uma inequívoca dimensão escatológica na existência cristã, não forçosamente no sentido da "fuga do mundo", ou de "desprezo do mundo", mas seguramente na perspectiva da contestação e, porque não?, da transformação do mundo. Mais explicitamente: a dimensão escatológica de todos os cristãos não tem de ser vivida sempre da mesma forma. Há vocações e vocações: a uns é dado, numa lógica de corte com o mundo, anunciar o reino futuro, a outros, numa lógica de encarnação, contribuir para a transformação do mesmo mundo. Uns e outros contestam o tempo presente. Infelizmente, deu-se, no decorrer dos séculos, uma quase exclusiva identificação, em Igreja, com a lógica do corte, em detrimento da outra. Embora contestada no Concílio Vaticano II, esta tendência chegou aos nossos dias, com as mais claras marcas precisamente no campo do tratamento cristão da sexualidade. Lembremos a exaltação da virgindade e a desvalorização do matrimónio como do prazer, por parte dos Padres da Igreja, a partir do século III[15]. Não deixa de impressionar uma tão longa e consistente tradição, com tão poucas vozes alternativas. No entanto, o que é realmente normativo da fé e do agir segundo a fé é a Revelação, nomeadamente a do Novo

Testamento, que, segundo o consenso dos intérpretes, tem um teor de equilíbrio bem diferente.

Aliás, a regra viva do agir cristão, a imitação e o seguimento de Jesus[16], aponta para o primado da caridade, entendida em seu sentido forte como mandato de colaboração no projecto de Deus, serviço que visa o bem do outro, a sua construção, assim como a do mundo, nunca a sua destruição, mas a libertação de toda a desfiguração do pecado, com o retomar do projecto inicial da criação, a realização, no amor, de toda aquela bondade que o Deus criador viu com gosto no que tinha acabado de fazer[17]. Contrapondo-se a esta apreciação inicial, como não invocar o "Faço novas todas as coisas" com que, segundo o Apocalipse[18], se porá fim à atribulada caminhada histórica da humanidade. Embora de uma amplidão tão grande que pode parecer nada operacional, em termos éticos, esta perspectiva de uma recuperação e transformação, no amor à maneira de Cristo, na *ágape,* não deixa de ser significativa. Não se trata de negar ou tentar destruir, mas de transformar *Eros,* também ele criatura de Deus, também ele passível de redenção, abri-lo a outras dimensões, sem o desnaturar, enquadrá-lo numa vida com sentido, um sentido cuja última palavra é a do hino à caridade. "Se não tiver amor... nada sou, nada me adianta".

Tudo isto é, sem dúvida, muito genérico. Mas, de facto, face às nossas modernas interrogações éticas, neste como noutros pontos, encontram-se apenas algumas referências fundamentais a ter em conta, as que decorrem muito directamente da novidade de vida em Cristo, sem que as suas implicações práticas ou disciplinares estejam minimamente delineadas. É o tempo dos começos, da abertura, mas é também um tempo em que impera um grande apreço e respeito pela liberdade cristã. Recorde-se a maneira exemplar como Paulo reage ao que lhe escrevem de Corinto, a respeito da reivindicação de uma liberdade sem critérios, relativamente à fornicação[19]. Reconhece-se que há abusos e deturpações, com especial incidência neste campo[20]. Mas isso não é motivo para pôr em questão ou negar a liberdade cristã. Além disso, não se faz apelo ao que a sexualidade é, à sua natureza, mas à situação de "comprados por

alto preço" e a caminho do Reino, como fundamento, indiscutível entre cristãos, para a conclusão de que há actuações que ajudam e outras que são prejudiciais, até para a própria liberdade. É um contributo seguramente muito limitado, mas, por isso mesmo, faz-nos sentir que o essencial de uma moral cristã é mesmo o assumir de um ideal a alcançar, embora já presente como dom e dinamismo – e não apenas o conhecimento, aliás sempre aleatório, da natureza de que somos feitos – a partir do qual se pode elaborar a ética necessária.

Em Diálogo

Mas como proceder nessa elaboração? Haverá outro caminho possível além da cultura do nosso tempo?

Os cristãos viveram sempre inseridos na cultura do seu tempo, foram marcados pelo seu *ethos*, o que faz deste diálogo algo de tão natural como inevitável. Mas um diálogo tem as suas exigências: deve ser baseado no respeito, excluindo – do diálogo, não do respeito – somente aqueles que se opõem à busca de um sentido, à formulação de critérios de discernimento. Numa palavra, o diálogo não parece possível com quem adopte neste campo uma postura anárquica, fazendo da liberdade de comportamentos um absoluto. O diálogo também não deve ser, para os cristãos, a demissão do seu sentido crítico. Nos nossos dias, parece haver, ao lado de um exagero crítico, nomeadamente nas "condenações sem justificações" das chamadas posições oficiais, uma certa demissão da reserva crítica ou, pelo menos, grande diminuição do inconformismo face à mentalidade dominante, por parte de muitos leigos e não só. "Não vos conformeis com este século, mas reformai-vos com o renovamento do vosso espírito...[21]". Segundo a perspectiva da *Gaudium et Spes*, na base de uma solidariedade com "as alegrias e as esperanças" de todos, impõe-se que, fiéis à esperança cristã e às suas exigências, os cristãos saibam pôr tudo e todos em questão, corrigindo, purificando, libertando.

Mas dialogar não é só exigir que nos escutem. É também escutar, com interesse sincero, até para que possamos ser escutados. No

Concílio, a Igreja reconheceu, com aplauso, como característica da cultura do nosso tempo, o aparecimento de "um novo humanismo", construído em torno da autonomia e da responsabilidade[22]. Foi igualmente ao ponto de integrar na regra de toda a actividade humana o permitir ao ser humano realizar-se, na plenitude da sua vocação[23]. O antropocentrismo e a sua componente inevitável, o culto da liberdade, são, pois, o grande desafio em matéria de diálogo. Será a Igreja alguma vez capaz de dialogar com este mundo? No centro do diálogo possível, está, com a filantropia divina de que falaram os Padres, o reconhecimento, aberto e franco, da paixão pela liberdade. Como já vimos, essa questão deve ser, por respeito pela verdade, reequilibrada pela reintrodução da prioridade da felicidade. E, aqui, os cristãos poderão ter coisas originais a dizer, em nome da sua fé e da experiência de todos. Como, por exemplo, que "há mais felicidade em dar do que em receber"[24] e que o verdadeiro êxito de uma vida paradoxalmente só se alcança quando se vive para uma grande causa, quando essa vida "se perde", se entrega em serviço[25]. O que não poderá deixar de matizar, e muito, a exaltação unilateral da liberdade que, para muitos, é alma deste tempo. Repita-se, no entanto, que este tipo de linguagem, por parte dos cristãos, só poderá ser ouvido, no quadro de uma sincera e comum devoção à causa da liberdade, na perspectiva, ainda aqui, aberta pelo Concílio, ao afirmar que "o homem só pode orientar-se para o bem, mediante o uso da liberdade, que os nossos contemporâneos têm em tão grande apreço e procuram ardorosamente. E com razão"[26].

Uma outra condição de um diálogo frutífero é a aceitação incondicional dos dados das ciências, particularmente das ciências humanas. Não se pode continuar a falar, como se os últimos séculos nada de novo tivessem introduzido, na consideração da sexualidade humana. Duas grandes contribuições se nos impõem, penso. A sexualidade humana não é exclusivamente reprodutiva, será a primeira. No quadro de um gigantesco "desperdício" biológico que perpassa ao que parece por toda a natureza, dos vegetais aos mamíferos, em que as virtualidades reprodutoras só em pequena escala conduzem efectivamente à reprodução, a sexualidade humana, além disso,

apresenta a característica de estar presente, em termos de atracção, muito para lá dos períodos genésicos. Mesmo se esta última afirmação carece de algumas precisões, e as coisas não são contrastadas de forma tão absoluta, como, dir-se-ia, a preto e branco, há que reconhecer uma continuidade descontínua da sexualidade humana em relação à sexualidade animal: sendo também uma sexualidade, a humana transborda, ultrapassa, a animal, vive-se noutra dimensão. Como não evocar aqui aquela indeterminação, aquela insegurança do instinto nos seres humanos, que constitui o vão que a ética é chamada a preencher? [27].

A segunda grande contribuição tem a ver com o carácter omnipresente e evolutivo da sexualidade humana, que não só transborda os chamados períodos genésicos, mas, de forma não facultativa, é omnipresente: é, com efeito, como homem ou como mulher, com tudo o que isso significa de próprio e distinto, que toda a nossa vida, mesmo aos níveis da oração e do testemunho, se realiza. Impõe-se aceitar o facto, e assumi-lo, com naturalidade, não ceder em nada à ilusão de angelismo.

Mas não é só isso. A sua presença em toda a vida humana tem sido descrita como uma pulsão, forte e complexa, que tendencialmente evolui da dispersão para a integração dos seus vários elementos (afectivo, procriador, erótico, etc.).

Poder-se-á daí concluir que a verdadeira noção a ter em conta – enquanto critério seguro e firme para a elaboração de uma ética sexual – é a desta sexualidade integrada do adulto? Há algo de sedutor nesta perspectiva, particularmente se esta integração estiver, por sua vez, aberta ao serviço de um ideal de realização humana mais amplo que lhe dê sentido e a tudo o mais. Reprovável seria, assim, não a vivência da sexualidade em toda a sua riqueza humana, biológica, erótica e afectiva, mas as suas contrafacções, imaturidades, fixações parciais e exclusivas. Há seguramente uma parte de verdade nisso, mas, receio, também, um pouco de simplismo. Não seria isso, aliás, esvaziar o seu perturbante enigma?

Cada etapa desta longa evolução a partir do auto-erotismo da infância[28], ultrapassado pela escolha de um objecto, pela integração das pulsões parciais para a plena integração da sexualidade adulta,

pode tornar-se um ponto de fixação, cada novo arranjo desta combinação complicada pode dar lugar a uma dissociação da pulsão sexual. Para tanto contribuem factores como a constituição e a hereditariedade, assim como outros vindo de fontes externas, sem esquecer, visto que não estamos perante um puro determinismo, o jogo das liberdades pessoais. Tudo leva a crer que, ao lado dos autênticos fracassos (os perversos e os neuróticos, que são os que recalcam a sua perversão) há todos os outros, mais ou menos conseguidos, talvez a grande maioria, aqueles em quem um retrocesso é sempre possível.

Como valorizar todas estas situações e actuações? Sabe-se bem que a resposta da teologia moral tradicional na Igreja Católica foi a de as encarar todas negativamente. E de lhes apor a nota de matéria grave. Mas as suas razões já não convencem. Há que admitir, por um lado, penso, alguma responsabilidade possível enquanto se não chega à fase adulta, integrada e madura, assim como nos fenómenos de regressão. Parece difícil que afirmar que tudo aquilo que, no quadro da noção evolutiva e integradora da sexualidade humana, é considerado "anormal" exclua toda e qualquer responsabilidade. Por outro lado, se o que é visto como moralmente positivo é a hipotética fase da plena integração, cabe perguntar se o processo, que a prepara, que a ela conduz, globalmente considerado, não terá também ele algum sentido positivo, e o mesmo se diga de cada uma das suas fases. Como saber, aliás, a propósito de cada acto, se ele contribui para a maturação sexual ou se opõe a ela?

Em guisa de conclusão, diria apenas que, assim como não foi útil à ética sexual a utilização não criticada dos dados de uma ciência, hoje completamente ultrapassada, assim também não parece possível extrair dos dados das ciências humanas, mesmo se, por ora, esses dados são consensuais, as regras de comportamento. Será necessário tê-los em consideração, sem dúvida, mas mais como integrantes da formulação de um problema do que como a resposta, ou a chave da resposta, desse problema. A ética não se elabora na base da ciência, ou como apêndice de uma ciência, mas, na dependência de um ideal de autenticidade humana, para as pessoas

e para as comunidades, como a formulação das vias de acesso a essa realização plena.

FINALMENTE, O AMOR

Parece-me haver hoje um grande consenso em situar a sexualidade humana, no quadro da afectividade humana, como justificação, como expressão e reforço do amor. Sem excluir o desejo da descendência. Daí decorreria obviamente um critério ético: o dom de si no amor deveria ser encarado como moralmente correcto, ao passo que a busca egoísta do prazer mereceria reprovação.

Nem o consenso em torno da sexualidade como linguagem amorosa, nem o critério ético apontado, são, só por si, evidentes. De facto, o que é o amor? Haverá conceito mais ambíguo? Não haverá aqui também matizes a reconhecer, para além do sim e não? Pensar-se, além disso, que o uso da sexualidade se justifica apenas quando preexiste o amor, mas nesse caso de forma indiscutível e incondicional, é, com um certo risco de irrealismo a-social, ceder em excesso às "evidências" do romantismo: com efeito, é bem sabido que, durante muitas gerações, quando o casamento era de iniciativa e por conveniência familiares, muitos casais vieram pelo casamento ao amor e não vice-versa.

Mas, apesar disso, creio que qualquer outra abordagem seria, neste tempo, incompreensível, e que só, aceitando este quadro, será possível o diálogo. Inclusivamente aqueles correctivos que a nós cristãos nos parecem necessários, porque desfazem equívocos e abrem a outras dimensões, só nesta base. Por isso, o amor é também a nossa última – e, no fundo, única – palavra nesta simples busca de uma resposta ética ao enigma da sexualidade.

Para já, impõe-se que se trate de uma autêntica relação afectiva, no sentido da amizade, da *filía* grega, sem excluir, aceitando até e procurando, o prazer, mas sem fazer disso um absoluto, isto é, de forma enquadrada. Por outras palavras, quando se aceita o amor como a referência necessária para a sexualidade humana, não nos referimos ao amor exclusivamente erótico, que, sendo mais amor do amor do que amor de alguém, não só tem qualquer coisa de

tautológico, como não vai no sentido da abertura, e, portanto, da personalização. Difícil será dizer, na riqueza e perturbação que é o amor, o que comanda e o que é comandado, o que exprime e o que é expresso, pois nem será sempre o mesmo, mas a presença dos dois, a convivência de desejo e amizade são, creio, a marca de uma sexualidade vivida de forma autenticamente humana.

Nesse quadro se deveria ainda inserir a influência da *ágape,* já antes referida. Esta associa-se mais frequentemente ao dom e ao serviço exercidos, no contexto das relações amplas, que acompanham a vocação ao celibato, mas nada justifica, antes pelo contrário, que se exclua dessa abertura, desse suplemento de orientação e sentido, a relação curta e intensa que é a relação amorosa. Não seria de evocar aqui a lógica da encarnação e a dimensão eminentemente sacramental de todo o criado, pela qual a própria carne, sem deixar de o ser, torna presente o divino?

Aplicar-se-á o que ficou dito a qualquer relação afectiva, nomeadamente à relação homossexual? Não me parece possível, à partida, recusar totalmente essa possibilidade – o que para alguns será a prova acabada de que esta abordagem não é válida –, mas o que parece de longe mais frequente é o contrário: a busca do prazer acima dos laços afectivos na multiplicidade das relações, sucessivas e até simultâneas, infidelidades, pouco ou nenhum verdadeiro envolvimento afectivo, o que, por falta de *filía,* fará que *Eros* não seja aberto a dimensões mais humanas, em *ágape*. Porque será? Não sei, como não sei se realmente assim é. A reivindicação de liberdade desta tendência, parece ilustrar o que dizia antes: em si mesma aceitável e indiscutível, como em todos os outros casos, não é tudo. A realização do sexo pelo só prazer, sem mais, é capaz de ser uma defraudação da própria ânsia de felicidade, um logro. Toda a questão é de saber se, dessa forma, são mais felizes, se são mais livres.

Fundamentalmente, a adopção, franca mas crítica, do critério decorrente da afectividade poderia ajudar à substituição de uma tabela de "proibições sem justificações", de um código exterior, tão desacreditado aliás, o qual, a partir da pretensão de tudo saber, – a negação do mencionado enigma, se não mesmo a negação da

própria sexualidade tal como é vivida pelos seres humanos –; permitiria avaliar os comportamentos por um ideal concreto de vida, completado pelo esforço de conduzir a existência em coerência.

Relativamente a esse ideal de vida, há que admitir a diversidade dos carismas e das vocações. E, sobretudo, que cada um é responsável perante Deus e os irmãos e, no caso de envolvimento sexual, responsável perante o outro pólo dessa relação, pelos seus actos, pela condução da sua vida. O papel da comunidade eclesial deveria ser esclarecer esse ideal e as suas implicações e ajudar a perseverar, perdoando, quando necessário, animando sempre.

Para terminar estas já longas considerações, atrevo-me a colocar uma outra questão: poderá transpor-se esta perspectiva, claramente confessional e cristã, para uma versão humanística, em vista do diálogo com não-cristãos? A versão do código, da tabela, isolou os cristãos; poderá esse isolamento ser ultrapassado em relação aos homens de boa vontade? Quando os não cristãos aceitam para a vida um ideal e um sentido, alguma forma de transcendência, assim como uma busca, que inclua o sentido da dignidade humana e o da comunhão entre humanos, na justiça, nada pode impedir o diálogo e o entendimento.

Mateus Cardoso Peres
ISTA / UCPLisboa

NOTAS

1 Cf. "La merveille, l'errance, l'énigme", *in* ESPRIT Nouvelle Série, 289 (Novembre 1960), pp.1674-1676.

2 «...ela é Eros e não Logos. Por isso a sua restituição integral no elemento do Logos permanece radicalmente impossível». ibid., p. 1675.

3 Cf. "Sexualité humaine", *Enc. Universalis*, v. 14, pp 920 s.v.

4 Cf. GS 4,§2° e 5.

5 J.-M. Pohier, *Le Chrétien le Plaisir et la Sexualité*, ed. du Cerf, Paris, 1974, p. 17ss.

6 Retirada do seu contexto e por isso endurecida, não deixa de ser significativa a afirmação seguinte: *"O processo sexual é universal e idêntico no homem, nos vertebrados, nos invertebrados, nas plantas. E a sua consequência natural – a morte somática – é também universal"*. Cfr. Daniel Serrão, in "Antropologia da

sexualidade humana", na obra colectiva *Sexualidade Humana. Onze reflexões*, ed. da Associação dos Médicos Católicos Portugueses. Porto 1987, p. 9.

7 Cfr. Mt 23: 23-24; UR 11 § 3.

8 Cfr. Mt 5:27.

9 Além da inclusão de fornicação e impureza nas listas de vícios (as obras da carne, Gal 5:19), assim como da continência nas das virtudes (ib. 23), e da afirmação de que o desregramento sexual é fruto da descrença no Deus criador (Rm 1: 20-27), são de mencionar as respostas aos "casos" submetidos pelos cristãos: a situação incestuosa (5), a fornicação (I Co 6: 12ss) e a defesa das relações conjugais (7: 1-5).

10 Gen 1: 1- 2: 4ª.

11 Sl 113: 4-8; cf. também Is 44: 9ss.

12 Act. 14: 15; 17:24.

13 Escusado seria dizer (mas nunca se sabe) que o não atribuir valor absoluto à liberdade de opção não significa não lhe reconhecer o seu valor. Não sendo a única referência, esta liberdade é um dado necessário, incontornável.

14 Cfr. Mt 5:28; Mc 7:18ss.

15 Entre muitos outros exemplos possíveis, recomenda-se Eric Fuchs, *Le Désir et la Tendresse*, Labor et Fides, Genève, 1982, pp.

16 Mt 11:29; Ef 5:1; Fil 2:5; 1Pe 2:21, etc.

17 Gen 1:31.

18 Apoc 21:5.

19 1Co 6:12-20.

20 Cfr. Gal 5:13; 1Pe 2:16; Judas 4.

21 Rm 12:2.

22 GS 55.

23 GS 35, §2°.

24 Act 20: 35.

25 Mc 8:35.

26 GS 17.

27 Há, de facto, uma grande diferença mesmo entre mamíferos superiores e seres humanos, quanto aos períodos genésicos, embora nem naqueles o instinto reprodutor seja tudo, como as suas dificuldades de reprodução em cativeiro demonstram.

28 Freud ("Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade") vai ao ponto de dizer: ".. a criança é um perverso políformo, multiforme", isto é, tem tendência à perversão, a qualquer perversão. Já Aristóteles dizia que a intemperança é um vício infantil, não tanto como característico dos jovens, mas como uma infantilidade, um infantilismo, uma imaturidade).

A SEXUALIDADE NOS PADRES DA IGREJA

Num tema tão vasto e díspar como o nosso – a sexualidade nos Padres da Igreja – as afirmações dever-se-ão fazer com prudência, cientes de que nos movemos em terreno, não só complexo, mas na maioria das vezes enigmático. Enigmático porque nos falta a ampla compreensão do ambiente cultural em que os autores eclesiásticos viveram.

Os juízos de valor que o cristianismo antigo teceu sobre a sexualidade humana, tanto no que respeita à sua origem, como no seu significado, acarretaram numerosas tensões que na maior parte das vezes desembocaram em dramáticos conflitos. As razões para estes acesos debates encontram-se nas concepções eclesiológicas e espirituais, assim como teológicas e de cariz antropológico.

Nas fontes cristãs antigas que possuímos, *grosso modo,* podemos encontrar tanto adeptos de um comportamento rigorosamente ascético de tipo encratita, como partidários de comportamentos mais tolerantes.

Nos finais do século I encontramos em alguns evangelhos apócrifos (*Evangelho dos Egípcios*, *Evangelho copta de Tomé*), assim como noutros apócrifos relacionados com os Apóstolos (Pedro, Paulo, André, João e Tomé), interpretações encratitas sobre a sexualidade humana. O testemunho neotestamentário alerta-nos para este facto.

> «O Espírito diz abertamente que, nos últimos tempos, alguns hão-de apostatar da fé, dando ouvidos a espíritos enganadores e a doutrinas diabólicas, seduzidos pela hipocrisia de mentirosos, cuja consciência foi marcada com ferro em brasa. Proibirão o casamento e o uso de alimentos, que Deus criou para serem consumidos em acção de graças, pelos que têm fé e conhecem a verdade. Pois tudo o que Deus criou é bom e nada deve ser rejeitado, quando tomado com acção de gra-

ças. Com efeito, tudo é santificado pela palavra de Deus e pela oração.» (1Tim 4,1-5)

No século II os montanistas defenderão a dissolução dos vínculos conjugais na expectativa da iminente destruição do mundo. Não esqueçamos que será dentro deste movimento, mesmo se já numa segunda geração, que Tertuliano fundamentará ainda mais o seu rigorismo sexual, assim como a condenação das segundas núpcias[1].
A compreensão da história da salvação, subjacente a estas posições, enuncia-se da seguinte forma: para os encratitas, Deus criou o homem e a mulher, proibindo-lhes tocar a árvore do conhecimento do bem e do mal. No momento em que os nossos primeiros pais transgrediram este mandamento, uniram-se sexualmente e deram início a uma sucessão ininterrupta de pecado, concupiscência, nascimentos e mortes.
A revelação de Jesus Cristo consistiria em oferecer aos crentes os meios necessários (o baptismo) para quebrar a cadeia da geração corrupta e inaugurar uma humanidade nova, humanidade que se pautaria pela própria vida do Senhor Jesus, casto e pobre. O ideal que se configura é o do *monakhós*. Traduziríamos por *monges*[2], mas outras significações são possíveis: *simples*, *solitários*, *unificados* e *eleitos*[3]. Não deixa de ser curioso o facto de esta palavra aparecer pela primeira vez no Evangelho de Tomé no *lógion* 16[4], escrito que como sabemos é de natureza gnóstica. Que outro desejo poderia almejar o gnóstico do que o de se unir ao Todo? Numa vida marcada pela duplicidade a unificação é o único remédio para o combate da dispersão, é a única garantia para a entrada no Reino[5].
«Jesus disse: Felizes de vós, os unificados eleitos, porque encontrareis o Reino. Pois foi dele que viestes e a ele regressareis de novo»[6].
O *monakhós* é o homem solteiro e solitário, discípulo e imitador do Senhor, a quem é garantida a entrada no Reino e que deste modo já participa da vida angélica. É neste contexto que se desenvolve o pensamento de que o nascimento do homem é pecaminoso, de que o recém-nascido está marcado pelo pecado da origem e só o baptismo se assegura como remédio e início de vida nova.

Este complexo de crenças, para as quais o sexo com o seu uso, mesmo dentro do matrimónio, deve ser sempre e em todos os casos considerado negativamente, originou formas de vida solitária. Algumas marcadas por atitudes desconcertantes como a castração (Justino, Apol. I, 29,2), outras por experiências de convivência ascética como as *agapetas*, isto é, virgens que coabitam com um asceta ou um clérigo solteiro. Não é difícil adivinhar que esta experiência ascética foi condenada pelos Padres da Igreja.

«Tenho vergonha de o repetir – ó sacrilégio! É profundamente triste mas é inteiramente verdade! – como a peste das agapetas se introduziu nas Igrejas? Donde veio esta nova categoria de esposas sem que antecipadamente tenha havido casamento? Donde veio esta nova categoria de concubinato? Acrescentarei ainda mais: donde saíram essas cortesãs que se entregaram a um só homem, vivendo debaixo do mesmo tecto, partilhando o mesmo quarto e o mesmo leito, e que nos tratam de mal intencionados, se manifestamos as nossas suspeitas?» (Jerónimo, *Epístola* XXII, 14).

A oposição ao encratismo encontrou fortes adeptos. Clemente Alexandrino que dedica todo o livro III dos *Stromata* à refutação das doutrinas encratitas e gnósticas, considera santo o matrimónio, tanto ou mais do que a continência e justifica a sua razão de ser na continuação da espécie e conservação do mundo. Não passa desapercebida a identificação imprópria que Clemente faz – assim como outros Padres – entre os encratitas e os gnósticos. Este facto não impediu, porém, que algumas ideias de sabor encratita acabassem por encontrar lugar dentro da ortodoxia. Por exemplo, a ideia de que a perfeição religiosa consiste na virgindade à imitação de Cristo ou mesmo a doutrina do pecado original.

Será no século IV que o debate sobre a sexualidade regressará com maior vigor dentro das comunidades cristãs. As metamorfoses pelas quais passará a Igreja deste período caracterizar-se-ão pelo forte desenvolvimento monástico. O vigor das doutrinas encratitas e do *ethos* ascético resistirá às pressões eclesiásticas. A espiritualidade encratita, baseada no princípio de que o verdadeiro cristão é aquele que reza num estado de perpétua continência, para estar sempre unido a Deus, encontrará defensores que condicionarão a teologia e

a espiritualidade monástica ortodoxa. Pensemos no priscilianismo hispânico.
Na outra margem da história deparamos com grupos recém-convertidos ao cristianismo que pugnarão contra o valor cristão da virgindade para justificar uma concepção aristocrática da vida sexual e conjugal profundamente ligada a valores da tradição pagã.
Entre estes conflitos, ásperos com frequência, os Padres da Igreja tentam a difícil via de uma mediação que quer ao mesmo tempo condenar energicamente os excessos encratitas e maniqueus, se necessário até com o auxílio de legislação imperial, e salvaguardar o supremo ideal cristão da virgindade, sem com isto dever expressar um julgamento de reprovação às núpcias e à procriação. Esta situação motivou uma vasta literatura sobre a virgindade. A esta imensa tarefa consagraram-se os maiores vultos cristãos tanto da patrística grega como da latina. Porém, com uma significativa diferença. Enquanto que no oriente a especulação teológica sobre a sexualidade move-se principalmente na direcção de uma polémica contra os extremismos ascéticos, no ocidente esta especulação defenderá a virgindade cristã contra aqueles que lhe são opositores.
As consequências parecem evidentes. Os Padres latinos no seu conjunto estarão mais inclinados – do que os Padres gregos – a exaltar a virgindade e a continência. Não é por acaso que o celibato eclesiástico se afirma a partir do século IV justamente no ocidente (Sínodo de Elvira, cânone 33[7]).
Como podemos concluir, a época patrística não oferece uma exposição sistemática da sexualidade. Encontramos perspectivas e orientações que influenciaram decisivamente o mundo cristão. Perspectivas que valorizam o matrimónio e perspectivas que exaltam a virgindade. Diante dos costumes pagãos de grande liberdade sexual, os Padres da Igreja defenderão o ideal do amor cristão. Ideal cujo expoente máximo se encontra na virgindade consagrada. Facilmente se cairão em exageros como o de considerar o matrimónio como um estado menos perfeito e menos conforme ao ideal cristão. Embora encontremos opiniões equilibradas sobre a vivência da sexualidade, normalmente a tendência será a da valorização da virgindade. «Se nos ensina que a virtude da castidade é tripla:

primeiro a conjugal, segundo a da viuvez, e terceiro a virginal. De tal maneira que não elogiamos uma para excluir as outras.»[8]; «Eu não quero condenar o matrimónio, mas exponho as vantagens da virgindade.»[9].

A virgindade é apresentada como o grande testemunho da caridade (juntamente com o martírio). É o protótipo da vida nova iniciada em Cristo. Muitos Padres da Igreja escreveram tratados sobre este tema:

Ao destacar a virgindade muitos Padres da Igreja deixaram de ressaltar o matrimónio. Surge por isso uma concepção da sexualidade a partir da ideia de *continência*. A sexualidade é uma força que é

Autor	Nome da Obra	Localização
Tertuliano	*De virginibus velandis* *Exhortatio castitatis* *De monogamia*	PL 2, 888-913 PL 2, 914-930 PL 2, 930-954
Cipriano	*De habitu virginum*	PL 4, 440-464
Atanásio	*De virginitate*	PG 28, 251-282
Basílio	*De vera virginitate*	PG 30, 669-810
Gregório de Nissa	*De virginitate*	PG 46, 317-416
João Crisóstomo	*De virginitate* *De non iterando coniugio*	PG 48, 533-596 PG 48, 609-620
Ambrósio	*De virginibus* *De virginitate* *De institutione virginis et Sanctae Mariae virginitate perpetua* *Exhortatio virginitatis*	PL 16, 187-232 PL 16, 265-302 PL 16,305-334 PL 16, 335-364
Jerónimo	*Epistolae quaedam de virginitate* *Liber de perpetua virginitate B. Mariae*	PL 22 PL 23, 183-210
Agostinho	*De continentia* *Liber de sancta virginitate*	PL 40, 349-372 PL 40,397-420

Outros autores dedicaram longos comentários a este tema:

Autor	Nome da Obra	Localização
Orígenes	*In Canticum Canticorum*	PG 13, 62-84
Clemente Alexandrino	*Stromata III, cap. XV*	PG 8, 1193
João Damasceno	*De fide ortodoxa IV, 24*	PG 94, 1212

necessário conter. Percebe-se logicamente a importância da castidade.

A viuvez granjeou, por sua vez, um maior apreço em relação às segundas núpcias. Como estado de vida encontrou um grande destaque no seio da Igreja primitiva. E homens como Ambrósio e Agostinho não deixaram de reflectir sobre a espiritualidade desta condição de vida.[10]

Quanto às segundas núpcias descobrem-se tanto condenações no cristianismo primitivo, como posições relativamente moderadas. «Nós chamamos bem-aventurada a condição dos eunucos, porque lhe foi dada por Deus; mas também apreciamos a monogamia e a dignidade do matrimónio único, dizendo também que é necessário ajudar-se uns aos outros, [...]. Com respeito a um segundo matrimónio, *se te abrasas, casa-te*, diz o Apóstolo»[11].

O contexto polémico que muitas vezes caracterizou o ambiente onde os Padres da Igreja se movimentaram teve um peso significativo na concepção e compreensão da sexualidade, mas não podemos descurar a influência da filosofia pagã na evolução desta própria compreensão. Neste campo destacam-se o estoicismo e o neoplatonismo.

Do estoicismo, a moral cristã recebeu um tom ascético e rigoroso. As fontes estóicas, sobretudo as mais recentes, reconhecem ao matrimónio como única finalidade a da procriação. Exclui-se literalmente o prazer isolado da procriação. Segundo os estóicos, o prazer é exaltação irracional da alma e, como tal, reprovável: deve triunfar somente o *logos*. As paixões devem ser erradicadas[12].

Do neoplatonismo receberá o cristianismo a concepção dualista de alma/corpo e a desconfiança diante da *matéria* (corpo) como sombra e mesmo inimiga do espírito.
Para a nossa abordagem sobre a sexualidade na época patrística é-nos necessária uma aproximação ao tema do matrimónio nos Padres da Igreja. Este tema, como podemos facilmente comprovar pelo que ficou dito, está em ligação com a virgindade e a viuvez. Há, no entanto, os casos de João Crisóstomo e de Agostinho que dedicaram ao matrimónio uma particular atenção com as obras *Homiliae de matrimonio*[13] e *De bono conjugali*[14].
Os Padres da Igreja procuraram dar respostas e orientações às perguntas dos fiéis quanto à sua vida matrimonial. O tema da licitude do acto conjugal foi muito discutido. Embora admitida a licitude substancial do acto, não faltaram apreciações negativas (ex.: de Agostinho e de Gregório Magno). Tertuliano considerava as relações conjugais como algo repugnante, mas aceitava-as como necessárias para a conservação e propagação da espécie humana[15]. Entendia o matrimónio como uma concessão de Deus para aqueles que não querem ou não podem guardar a continência.
Para Jerónimo o matrimónio não é uma falta, mas acaba por ser um estorvo à oração.
O pensamento de Agostinho é mais complexo. O pecado original fez brotar no homem a concupiscência que se encontra misturada sempre ao acto conjugal. Este não é pecado em si, mas é acompanhado por um mal que o matrimónio transforma em bem. Certas coisas são boas em si mesmas (sabedoria, saúde), outras são boas enquanto meios para obter as primeiras (estudo, alimentação). Entre estas últimas enquadra-se o acto conjugal. Se nos abstemos do acto conjugal, damos provas de uma virtude superior; se nos servimos dele para o fim natural da procriação, o acto é lícito; se se mistura ou prevalece a intenção voluptuosa, então é pecado.
Gregório Magno segue a doutrina de Agostinho. O acto conjugal é em si lícito e casto, já que é querido por Deus[16]. Mas é muito difícil que os esposos respeitem a bondade de tal acto, porque acabam por misturar a concupiscência. O acto conjugal estará sempre marcado por uma falta, não porque se faça algo ilícito, mas porque não

se controla o que é lícito. É uma falta ligeira, mas não deixa de ser falta. Por isso os esposos devem com frequência pedir perdão. A justificação do acto conjugal está única e simplesmente na prole, como defende Justino. Crisóstomo é a única excepção quando admite que o fim principal dos esposos é a satisfação do instinto sexual[17].

Os Padres da Igreja assinalaram restrições ao acto conjugal. Clemente Alexandrino manda os esposos absterem-se durante a menstruação da mulher; durante a gravidez e mesmo durante a juventude e durante a velhice[18].

Jerónimo proíbe durante alguns dias a comunhão dos esposos que tenham realizado o acto conjugal; exige, por sua vez, uns dias de continência como preparação para a comunhão[19].

Agostinho proíbe o acto conjugal durante a gravidez (*De bono conjugali*) e Gregório Magno defende que o homem deve abster-se durante algum tempo antes de entrar numa Igreja[20].

Cesário de Arles (séc. V/VI) nos seus sermões recomenda aos seus fiéis que se abstenham do uso matrimonial: antes das festas, sobretudo se querem comungar; durante a Quaresma e até ao fim das festas pascais; ao Domingo e durante a gravidez[21].

É óbvio que os Padres da Igreja condenaram os pecados de adultério, fornicação, incesto, aborto, homossexualidade, bestialidade, etc. Agostinho, por exemplo, considerava mais grave o adultério que a fornicação e o incesto pior que o adultério.

O tema da contracepção aparece quase velado em muitos autores, como por exemplo em Hipólito, Orígenes, Lactâncio, Efrém, Crisóstomo e Jerónimo. Com uma condenação explícita temos Agostinho, Cirilo de Alexandria e Cesário de Arles. Agostinho considera a contracepção um pecado *contra naturam*.

Clemente Alexandrino, o primeiro a estabelecer um plano sistemático da teologia moral, dedica várias partes do *Pedagogo* às questões sexuais. Condena as conversas obscenas, as familiaridades perigosas com as mulheres, a falta de pudor nos banhos públicos.

Tertuliano, por seu lado, no seu *De cultu feminarum* condena todo o adorno no vestir feminino, assim como qualquer tipo de maquilhagem. As razões para esta condenação estão no facto de ser

uma tentação para a própria mulher e escândalo para os outros. Aquelas, por exemplo, que tingem de vermelho o cabelo anunciam já o fogo do inferno. As pinturas não ressuscitarão com o corpo.
Cesário de Arles exorta os jovens a guardar a virgindade antes do matrimónio e aos casados a guardar a fidelidade conjugal. Condena o adultério tanto no homem, como na mulher. Embora autorizado pela lei civil, o concubinato é pior que o adultério. Para evitar estes vícios é necessário fugir das conversações lascivas e de excessos no comer. Os clérigos, nessa época casados, deverão fugir das familiaridades com mulheres estranhas. As virgens devem ser castas de corpo e de coração; as religiosas evitarão todo o olhar indiscreto sobre o rosto dos homens e toda a complacência com o som das suas vozes, mesmo que seja a do leitor!
Os exemplos podem-se multiplicar à exaustão. Mas os que aqui se apontam são suficientes para traçar um panorama aproximado da compreensão que os Padres da Igreja tinham da sexualidade humana.
Para terminar, deixamos um conjunto de textos significativos para o estudo desta temática. Os textos reportam-se aos primeiros séculos cristãos, isto é, aos Padres Apostólicos e aos Padres Apologistas.

Padres Apostólicos		
Didakhé	I,4	Abstém-te dos desejos carnais e corporais.
	II,2	Não matarás, não cometerás adultério, não cairás na pederastia, não fornicarás, não roubarás, não praticarás a magia, não envenenarás, não matarás a criança por aborto, nem a criança já nascida.
	III,3	Meu filho, não te entregues à concupiscência: a concupiscência leva à fornicação; nem sejas indecoroso de palavras ou de olhares: efectivamente, de tudo isto é que nascem os adultérios.
	V,1	Eis, agora, o caminho da morte: em primeiro lugar, é mau e cheio de maldição: homicídios, adultérios, concupiscências, fornicações, roubos, idolatrias, práticas mágicas, feitiçarias, rapinas, fal-

		sos testemunhos, hipocrisias, duplicidade de coração, astúcia, orgulho, maldade, arrogância, avidez, linguagem obscena, inveja, insolência, extravagância, ostentação, ausência do temor de Deus.
Cartado pseudo Barnabé	XIX,4	Não pratiques a prostituição, nem o adultério, nem a pederastia. Não divulgues a palavra de Deus entre pessoas impuras.
	XX,1	O caminho da treva é tortuoso e cheio de maldições. De facto, na sua totalidade, ele é o caminho da morte eterna nos tormentos. Nele se encontram as coisas que arruínam a alma dos homens: idolatria, insolência, altivez do poder, hipocrisia, duplicidade de coração, adultério, homicídio, rapina, orgulho, transgressão, fraude, maldade, arrogância, feitiçaria, magia, avareza e ausência de temor de Deus.
Clemente Romano	CC[22] XXX,1	Sendo nós pois uma porção santa, pratiquemos tudo o que concerne à santidade, evitando a maledicência, ligações manchadas de sangue e impuras, embriaguez, sedições, paixões abomináveis, o adultério repugnante e o abominável orgulho.
Inácio de Antioquia	CP[23] V,1	Diz às minhas irmãs que amem o Senhor e se contentem com os seus maridos, em carne e em espírito. Recomenda também aos meus irmãos, em nome de Jesus Cristo, que amem suas esposas, como o Senhor ama a Igreja.
	CP V,2	Se alguém pode permanecer na castidade em honra da carne do Senhor, que permaneça na humildade. Se ele se gloria disso, está perdido, e considerando-se mais do que o bispo, está corrompido.
Policarpo de Esmirna	CF[24] IV,2	Que as vossas mulheres caminhem na fé que lhes foi dada, no amor e na castidade, tratando carinhosamente os seus maridos com toda verdade, amando também os outros com toda a castidade, e educando os filhos no temor de Deus.

	CF V,3	Que os jovens sejam irrepreensíveis em tudo, preservando antes de tudo a castidade, refreando todo o mal que está dentro deles. De facto é bom repelir os desejos neste mundo, porque todo desejo guerreia contra o espírito. Nem os fornicadores, nem os efeminados, nem os pederastas terão parte no Reino de Deus, nem aqueles que praticam coisas estranhas.
Pastor de Hermas	PH Vis[25] III,8,7	Da Fé nasce a Continência; da Continência, a Simplicidade; da Simplicidade, a Inocência; da Inocência, a Santidade; da Santidade, a Ciência; da Ciência, a Caridade.
	PH Mand[26] IV,1,1	Ordeno-te que guardes a castidade e que não entre no teu coração o desejo de outra mulher, nem de qualquer fornicação, nem de qualquer outro vício semelhante. Porque, se fizeres isso, cometerás grande pecado. Mas se te lembrares sempre da tua mulher, nunca pecarás.
	PH Mand IV,1,4-8	«Senhor, se alguém tem esposa que crê no Senhor, e descobre que ela é adúltera, esse homem comete pecado vivendo com ela?» Ele respondeu-me: «Enquanto ele não sabe, não comete pecado. Mas se fica a saber do pecado da sua mulher e que ela, ao invés de se arrepender, persiste no adultério, o marido, vivendo com ela, torna-se cúmplice da sua falta e participa do seu adultério.» Então perguntei: «Se a mulher persiste nessa paixão, o que é que o Marido deverá fazer?» Ele respondeu: «Deve repudiá-la e viver sozinho. Contudo, se depois de ter repudiado a sua mulher, ele se casar com outra, então também comete adultério.» Eu disse: «Senhor, e se a mulher depois de ter sido repudiada, se arrepender e quiser voltar a seu marido, ele deverá acolhê-la?» Ele continuou: «Sim. E se o marido não a receber, ele cometerá pecado e carrega-se de grande culpa.»

Padres Apologistas		
Aristides de Atenas	Apol[27] XV,3-4.6	Eles [os cristãos] têm os mandamentos do mesmo Senhor Jesus Cristo gravados em seus corações, e os guardam, esperando a ressurreição dos mortos e a vida do século futuro. Não adulteram, não fornicam, não levantam falso testemunho, [...] abstêm-se de toda união ilegítima e de toda impureza.
Justino de Roma	Apol[28] I, XIV,2	Antes, nós nos comprazíamos na dissolução; agora, abraçamos apenas a temperança.
	Apol I, XV,5	Para o nosso Mestre, não só são pecadores os que contraem duplo matrimónio, conforme a lei humana, mas também os que olham para uma mulher para desejá-la. Com efeito, para ele não só se rejeita aquele que de facto comete adultério, mas também aquele que quer cometê-lo, pois diante de Deus, tanto as obras como os desejos estão manifestos.
	Apol I, XV,6-7	Entre nós há muitos homens e mulheres que, tornando-se discípulos de Cristo desde criança, permanecem incorruptos até aos sessenta e se tenta anos. E eu me glorio de mostrá-los entre toda a raça dos homens. Isso sem contar a multidão inumerável dos que se converteram de uma vida dissoluta.
	Apol I, XXIX, 1-3	Nós, ou nos casamos desde o princípio para a única finalidade de gerar filhos, ou renunciamos ao matrimónio, permanecendo absolutamente castos. Para vos mostrar que a união promíscua não é um mistério que celebramos, houve o caso que um dos nossos apresentou um memorial ao governador Félix em Alexandria, pedindo-lhe que autorizasse o seu médico para cortar-lhe os testículos, pois os médicos daquele lugar diziam que tal operação não podia ser feita sem permissão do governador. Félix negou-se absolutamente a assinar o pedido e o jovem permaneceu solteiro, contentando-se com o testemunho de sua consciência e o dos seus companheiros na fé.

	Apol I, XXVII, 1-4	Do mesmo modo que os antigos mantinham rebanhos de bois, cabras, ovelhas ou cavalos de pasto, assim se reúnem agora rebanhos de crianças com a única finalidade de usar torpemente delas, e toda uma multidão, tanto de mulheres como de andróginos e pervertidos, está preparada em cada província para semelhante abominação. [...] Quando se abusa de tais seres, além de tratar de uma união própria de pessoas sem Deus, ímpia e torpe, não faltará quem se una, conforme a circunstância, com um filho, um parente ou um irmão. Há também aqueles que prostituem os seus próprios filhos e mulheres; outros mutilam-se publicamente para a torpeza e referem esses mistérios à mãe dos deuses.
Atenágoras de Atenas	PFC[29] XXXIII	Como temos esperança na vida eterna, desprezamos as coisas da vida presente e até os prazeres da alma, tendo cada um de nós por mulher aquela que tomou conforme as leis estabelecidas por nós e com a finalidade de procriar filhos. Assim como o lavrador, jogada a semente na terra, espera a colheita e não continua semeando, do mesmo modo, para nós, a medida do desejo é a procriação de filhos. E até é fácil encontrar muitos dentre nós, homens e mulheres, que chegaram celibatários à velhice, com a esperança de um relacionamento mais íntimo com Deus.
	PFC XXXIII	Se o viver na virgindade e castração aproxima mais de Deus e só o pensamento e o desejo separa, se fugimos dos pensamentos, quanto mais não recusaremos as obras? [...] Ou se permanece como nasceu, ou não se contrai mais do que um matrimónio, pois o segundo é um adultério decente.
	PFC XXXIV	Os que fazem mercado de prostituição e constroem para os jovens prostíbulos para todo o prazer vergonhoso; os que não perdoam nem aos homens, cometendo actos torpes homens com homens; os que ultrajam de mil modos os corpos

		mais respeitáveis e mais formosos, desonrando a beleza feita por Deus [...]; esses atiram-nos na cara aquilo de que têm consciência, o que eles chamam de deuses, adúlteros e pederastas insultando aos virgens e monógamos.
Teófilo de Antioquia	III Aut[30] 13	Quanto à pureza, a palavra santa não só nos ensina a não pecar por actos, mas também por pensamento, a não pensar em nosso coração sobre alguma coisa má ou desejar a mulher alheia, olhando-a com os olhos.
	III Aut 15	Entre eles [os cristãos] há temperança, exercita-se a continência, observa-se a monoga-mia, guarda-se a castidade, aniquila-se a injustiça, arranca-se o pecado pela raiz, medita-se a justiça, cumpre-se a lei, pratica-se a religião, confessa-se a Deus, a verdade decide como árbitro, a graça guarda, a paz protege, a palavra santa dirige, a sabedoria ensina, a vida decide e Deus reina.

José Manuel Fernandes
ISTA / ISCRA

BIBLIOGRAFIA

BERARDINO, Angelo Di [Dir], *Dicionário Patrístico e de Antigüidades cristãs*, Vozes/ Paulus: Petrópolis/São Paulo 2002.

DUBY, Georges, et al., *Amor e Sexualidade no Ocidente*, Terramar: Lisboa 21998.

KOSNIK, Anthony [Dir], *La sexualidad humana. Nuevas perspectivas del pensamiento catolico*, Cristiandad: Madrid 1978.

RANKE-HEINEMANN, Uta, *Eunucos pelo Reino de Deus. Mulheres, sexualidade e a Igreja Católica*, Rosa dos Tempos: Rio de Janeiro 1996.

SPANNEUT, Michel, *Le stoïcisme des Pères de l'Église. De Clément de Rome a Clément d'Alexandrie*, Seuil: Paris 1957.

VIDAL, Marciano, *Moral de Actitudes. Moral del Amor y de la Sexualidad*, Perpetuo Socorro: Madrid 81991.

COLECÇÕES PATRÍSTICAS

Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid 1954s.

Biblioteca de Patrística – Ciudad Nueva: Madrid 1989s.

Corpus Christianorum. Series Graeca. Turnhout 1977s[CCL].

Corpus Christianorum. Series Latina. Turnhout 1953s [CCG].

Fuentes Patrísticas – Ciudad Nueva: Madrid 1991s.

Patrística – Paulus: São Paulo 1995s.

Patrologiae cursus completus. Acurante Jacques-Paul Migne, Series Graeca. Paris 1857-1866 [PG].

Patrologiae cursus completus. Accurante Jacques-Paul Migne, Series Latina. Paris 1841-1864 [PL].

Philokalia – Alcalá: Lisboa 2001s.

Sources Chrétiennes – Cerf: Paris 1941s [SCh].

NOTAS

1 Veja-se Sebastián Fuster PERELLÓ, *Milenarismos. El Cristianismo en la encrucijada del Año 2000*, Edibesa: Madrid 1997, 24-42.

2 O termo grego *monaxój* só a partir do século IV é que ganhou o sentido que hoje atribuímos à palavra *monge*.

3 Para justificarmos esta posição veja-se o que Henri-Charles PUECH apresenta sobre esta palavra no seu comentário ao Evangelho de Tomé: «Un *monakhos*, c'est-à-dire, ainsi que l'atteste notamment le *logion* 49, un «Élu», un «Vivant», mais, plus précisément, et comme permet de l'établir en rigueur l'étude des termes sémitiques *+ah#+d* (en hébreu), *+h#+dy* (en syriaque), dont *monakhos* est, en grec et en copte, la traduction ou la transposition: un «isolé», un «solitaire»; aussi bien, quelqu'un qui se conduit toujours de façon unie, identique (*monotropos*, en grec); un «ascète», un «continent», un «célibataire», qui a renoncé à tout commerce sexuel, est «mort à la chair»; un homme «simple», intérieurement «simplifié», parvenu à la *haplotês*, à la «simplicité» du cœur et du regard; au bout du compte, et à l'extrême, celui qui a rétabli en soi l'unité, réalisé l'unification intérieure, est devenu ou redevenu «un», «l'Unifié», si l'ont veut, ou, approximativement, «l'Un», «l'Unique», *En quête de la Gnose II. Sur l'Évangile selon Thomas*, Gallimard: Paris 1978, 283s.

4 «Jesus disse: Sem dúvida, os homens pensam que vim lançar paz sobre o mundo, e não sabem que vim lançar divisões sobre a terra, fogo, espada, guerra. Porque haverá cinco numa casa e três estarão contra dois, e dois contra três, o pai contra o filho, o filho contra o pai, e manter-se-ão de pé, sendo unificados», *Lógion* 16. A tradução portuguesa, revista por José Augusto Martins Ramos, é-nos oferecida em: *O Evangelho segundo Tomé*, Estampa: Lisboa ²2001.

5 Cf. Ramón Trevijano ETCHEVERRÍA, *Estudios sobre el Evangelio de Tomás*, Ciudad Nueva: Madrid 1997, 246-248.

6 *Evangelho de Tomé*, log. 49.
7 «Placuit in totum prohibere episcopis, presbyteris et diaconibus, vel omnibus clericis positis in ministerio, abstinere se a coniugibus suis et non generare filios: quicumque vero fecerit, ab honore clericatus exterminetur». Embora não se saiba com toda a certeza a data de realização deste Sínodo (300 ou 303), crê-se que o Cânone 33 é a lei mais antiga sobre o celibato. Cf. Heinrich DENZINGER – Peter HÜNERMANN, *El Magistério de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*, Herder: Barcelona 2000, 90.
8 Ambrósio de Milão, *De Viduis* 4,23.
9 IDEM, *De Virginibus* I 6,24.
10 Cf. Ambrósio: *De viduis*, PL 16, 232-262; Agostinho: *Liber de bono viduitatis*, PL 40, 429-450.
11 Clemente Alexandrino, *Stromata* III, 4,3.
12 Cf. *Stoicorum veterum fragmenta*, III, 404 e 406.
13 João Crisóstomo, PG 51, 207-242.
14 Agostinho, PL 40, 373-396.
15 Cf. *De exhortatione castitatis*, PL 2, 924-925.
16 Cf. PL 79, 586.
17 Cf. PG 51, 213.
18 Cf. *Pedagogo*, PG 8, 505, 508, 512.
19 Cf. *Epístola* 48, PL 32, 506.
20 Cf. *Epístola* 64, PL 77, 1196.
21 Cf. *Sermo* 16, 33, 44, 199, SCh 175 e 243.
22 Carta aos Coríntios.
23 Carta a Policarpo.
24 Segunda carta aos Filipenses.
25 Pastor de Hermas – Visões.
26 Pastor de Hermas – Mandamentos.
27 Apologia.
28 Apologia.
29 Petição em favor dos cristãos.
30 Terceiro livro a Autólico.

PRIMÓRDIOS DA (PSICO)SEXUALIDADE - O LUGAR DO OUTRO

PARTE 1

Neste termo inicialmente proposto, tomado em toda a sua ambiguidade, poder-se-ia falar predominantemente de comportamentos, do que é que as pessoas fazem ou não fazem, uma forma de abordagem tão em voga. Está até consagrada a expressão "fazer amor".

Escolher-se-á, no entanto, um olhar que procure penetrar a sexualidade que se é, que se vive ou não se vive, sem ficar preso no que se faz ou não se faz objectivamente, tentando ver o que se faz (enquanto parados) silenciosamente dentro de nós, sem que nos demos conta disso.

Porque o que se faz com o outro ou ao outro, não passa só pelo comportamento visível objectivo ou físico. E também o que o outro nos faz a nós ou faz connosco, não passa só pelo que se vê ou pode ver com os nossos sentidos. Neste âmbito do contacto emocional entre dois seres humanos (e alargo já o nosso campo de análise) há muito de invisível que passa de cá para lá e de lá para cá. O ruído ensurdecedor que o visível e o pretensamente objectivo produz, cega-nos e ensurdece-nos para "o essencial (que) é invisível para os olhos".

Nestes objectos invisíveis, que são a matéria da troca, estão incluídos pacotes altamente condensados de afectos de todo o tipo, a necessitar de descodificação urgente. Neles estão contidas as formas múltiplas de influenciarmos ou sermos, às vezes sem darmos conta, influenciados, manipularmos ou sermos manipulados, destruirmos o que de bom existe em nós e no outro, ou deixarmo-nos destruir, estimularmos o crescimento do outro ou deixarmo-nos cres-

cer com ele, insensivelmente, sem darmos conta. (Tantas vezes pedaços de uma vida, ou toda uma vida, são vividos sob estas influências que não sabemos perceber). Portanto, repito, nestes objectos invisíveis, que são a matéria da troca e da influência, estão incluídos pacotes altamente condensados de afectos de todo o tipo, a necessitar de descodificação urgente.

O outro é procurado para me "ler", me revelar a mim próprio(a), para me descodificar para me reflectir uma imagem de mim mesmo(a), para, em última análise, me dizer quem eu sou.

Existe, ao mesmo tempo, uma tendência para fugir do contacto emocional com o outro e consigo mesmo (neutralizando os efeitos emocionais desse contacto). Este movimento de fuga ou de ruptura tem resultados diferentes da ruptura resultante da necessidade de estar só para poder continuar ligado, mais tarde, porque, enquanto sós, continuamos a reconhecer (e a sofrer) a nossa necessidade do outro. Só que esta diferença não se discerne facilmente. Muitas vezes, rompe-se sem saber se se está cavando o caminho da desolação pela recusa completa do outro ou se se está abrindo um caminho novo com esse movimento de ruptura.

No exercício da sexualidade, ou no ser sexuado(a), prepassa este **ir ou não ir ao encontro, primordial**. Pode estar-se indo ao encontro, possibilitando um caminho para a comunicação, ou nesse mesmo contacto, fugindo ao encontro, por todos os caminhos que, para o efeito, temos disponíveis. Assim, acontece que pode estar-se aparentemente mais longe, mas descobrindo/construindo esse caminho, e, por outro lado, parecer que se está tão perto, na relação mais próxima, mais íntima e, de facto, estar ocluindo ou sabotando, impedindo esta comunicação primeira, em que se possa estar mais ou menos inteiro, que é o anelo de todos, enquanto não desistimos, enquanto ainda não desesperámos. Relação que é também o alvo de todas as fugas, os cinismos, os desvios que o nosso desespero gera, que os mais desesperados geram.

Em textos da antiguidade clássica, é contemplada já uma relação como "o primeiro amado, em virtude do qual amamos tudo o resto" (Jaeger, 2001) e eu diria em virtude do qual, se o repudiamos, podemos repudiar tudo o resto, deixar de amar, desistir de

amar. Esta relação primordial evocará sempre a relação que, como filhos, tivemos com a nossa mãe, com os nossos pais. Que é a base, a matéria donde, quer queiramos ou não, se parte sempre para todos os nossos amores, incluindo o amor de Deus, para quem o conheça ou reconheça.

O primeiro amado (que pode aproximar-se do conceito de seio da Psicanálise) é-nos dado, sem que no início possamos determinar muito. Mas, mesmo antes de podermos fazer objectivamente coisas, no interior do mais frágil ser, há sempre escolhas que se estão fazendo (aderir – não aderir, ouvir – não ouvir, olhar – não olhar – pensem numa pessoa totalmente imobilizada, privada da palavra, sem grande capacidade de se determinar, como é a criança muito pequena). Mesmo aí segundo alguns, a partir daí, se começa a fazer esta escolha: comunico (com este primeiro amor) ou não comunico. Portanto, tratar-se-ia de uma relação sofrida na passividade e também na possibilidade de algumas (primeiras) decisões: o que fazer com o que se sofre e com o que se vive?

Como forma de aproximar os leitores do conteúdo deste texto, proponho que tenham como pano de fundo do que vou escrevendo o filme "Lágrimas e suspiros" de Ingmar Bergman.

A RELAÇÃO QUE HUMANIZA.

Para além de ter um corpo, o calor de um abraço, os sinais físicos de um corpo que sustente e seja casa quando estamos cansados, tristes ou com medo, o outro procura-se para que, ao contactar fisicamente connosco, ao tocar o nosso corpo, ao olhar-nos, nos toque e nos envolva interiormente, permitindo-nos partilhar os fardos que nos oprimem, aligeirar o seu peso, ter uma outro imagem da sua dimensão e encontrar-lhes um significado. E procura-se, na esperança de poder comungar profundamente com ele, alimentando a confiança na possibilidade de podermos sair do nosso pobre reduto solitário.

O que é portanto, ser tocado pelo outro? Que imensidão de dimensões podem estar presentes, ou não estar, quando encontramos ou nos encontramos com outra pessoa?

Propositadamente coloco o encontro como encontro de duas pessoas, quem quer que elas sejam. O que está em jogo no encontro entre dois, é, quando se trata da nossa abertura profunda a alguém (o tal primeiro amado) sempre da mesma natureza. Procurar o contacto ou manter-se disponível para ele (o outro, Deus, a realidade) apesar de....(adiante direi de quê) ou rejeitar o contacto, fugir ao contacto por causa de... É, no entanto, o deixar-se tocar ou "ferir" pelo outro, o poder suportar esse "rasgar de peito" que nos eleva acima do "número", aquilo que nos torna humanos[1].

O PROBLEMA DO SOFRIMENTO E DA MORTE

A causa da fuga ao contacto com o outro, a fuga ao contacto com o amor, é como todos sabem o medo do sofrimento, dos riscos, do inesperado **e no limite o medo da morte, ou pelo menos de algumas mortes, que a entrega amorosa evoca...sempre**

Lembro a pergunta de João Lopes, numa crónica recente no Diário de Notícias ("O que é feito da adolescência?"): "Será que já ninguém consegue dizer aos jovens que a vida emocional, por mais gratificações que possa envolver, não é estranha à dor?"

Se se ama, sofre-se. Porque não se pode estar sempre perto da pessoa amada porque se fica dependente do que essa pessoa queira fazer da sua vida, porque se está dependente de quem pode mudar, rejeitar-nos, trocar-nos, ficar doente, diminuído, morrer.

Amar é colocar-se numa posição de enorme fragilidade, coisa pouco recomendável, hoje em dia, para atingir modelos de certa ideia de sucesso, próxima de invulnerabilidade.

Mas, diz Maria Zambrano "A consciência amplia-se depois de um desengano de amor, como a própria alma se havia dilatado com o seu engano. Se nascêssemos no amor e nele nos movêssemos sempre, não teríamos consciência." (Zambrano, 1995)

No corpo teórico da Psicanálise, esta é uma ideia central que perpassa vários dos autores fundamentais, a saber, a ideia de que sem frustração e sem capacidade de elaborar e transformar a frustração não pode existir pensamento autónomo, sujeito.

A Integração da personalidade

Falamos do amor. Propositadamente. Sexualidade não é necessariamente amor. E amor, embora envolva sempre um corpo, não é necessariamente amor erótico. A linha que procuro traçar é a linha separadora entre a relação que se tenta fazer passar pelo centro do eu, e a relação que se faz existir para dividir e fragmentar o eu para acentuar o seu grau de divisão interior (o que nem sempre é fácil de discernir, pois não é muitas vezes onde parece que está que está o nosso coração). É, tantas vezes uma experiência ou relação aparentemente marginal aquela em que estamos mais inteiros. E outras, que parecem tão centrais, são coisas de superfície...

Há a sexualidade ou os amores que se vive para integrar e unir as partes dispersas que nos constituem e há a sexualidade e os amores que se procuram com o fim de fragmentar o eu e a consciência que temos de nós, quando não é possível suportar uma visão integradora de aspectos insuportáveis de nós próprios.

O desinvestimento e o cultivo da indiferença

Aquilo que hoje ameaça o sexual vivido com emoções (que não é o mesmo que vivido predominantemente com sensações) é da mesma natureza da ameaça que atinge qualquer relação entre duas pessoas: o desinvestimento do outro acompanhado por um hiper-retraimento sobre si próprio, o cultivo da indiferença, por incapacidade de nos mantermos em contacto emocional, quando as coisas desagradáveis ou simplesmente incómodas se anunciam, a frieza que nos permite negar que precisamos dos outros, do quanto nos sentimos dependentes do que nos possam dar, se quiserem e se puderem (e nós que não decidimos nem uma coisa nem outra: se querem ou se podem...). O filme que propus como motivo de fundo para este texto, leva-nos a ver isto mesmo – uma indiferença e um retraimento que perpassa todo o tipo de relações. É este aspecto de desvitalização que ameaça o factor vivo que circula entre duas pessoas, o afectivo, o pensamento enraizado no emocional (não necessariamente afectuoso, também agressivo, porque só nos zan-

gamos com quem tem importância para nós) é este aspecto de desvitalização que faz definhar todo o tipo de relações. Mesmo que, por cima dessa desvitalização, nos apareça o mais animado dos espectáculos.

É sob esta aparência agitada de vida e movimento, num clima de sobre-estimulação dos sentidos, e do que em nós é sensível do ponto de vista sensorial, que muitas vezes subjaz o estado moribundo e doente do que é sensível do ponto de vista emocional e que poderia ser ponte para o interior do outro e para o nosso interior (permitindo a acesso à consciência, como há pouco se referia).

Para além de uma certa zona de equilíbrio, existe um antagonismo entre sentir por fora ou ver fora (mais perto das impressões sensoriais), e sentir por dentro ou ver por dentro (mais perto das impressões emocionais) que requer o silêncio, a solidão e a penumbra dos sentidos.

A RELAÇÃO PRECOCE

Para Freud, as necessidades cuja satisfação é essencial para a sobrevivência da frágil cria humana (como seja por exemplo o aleitamento) convertem-se em ocasiões de contacto físico e emocional (com tudo o que isso pode envolver de alívio, exaltação, beatitude, mas também frustração, desencontro, desilusão, sofrimento).

Neste contexto, da transformação de uma necessidade satisfeita por um outro às ordens, ao desejo de um outro (que possa existir como outra pessoa separada e não dominável) existe um processo complexo, cheio de percalços que nos marcam e nos definem, a cada um de nós, de uma forma única, pessoal. O que nós próprios fazemos ou vamos fazendo com esse legado da nossa pré-história, também nos marca e nos constrói ou destrói.

Se o outro subsiste para nós fundamentalmente como uma coisa que satisfaz as nossas necessidades, a relação estabelecida com ele é certamente diferente daquela que existe quando também for possível que o outro seja vivido, a maior parte do tempo ou predominantemente, como alguém, um sujeito, com uma intenção que pode

ser diferente da minha. Alguém que possa ser vivido na resistência que oferece à minha vontade adquirindo, com isso, estatuto de materialidade, de realidade.

O confronto com uma mãe que afinal não é nossa possessão, não é dominada por nós, será um dos lances mais dolorosos a enfrentar por quem se julgava o centro do mundo. Ela é de outro, também é de outros... E que dizer de quem nem sequer pôde viver essa ilusão de ter alguma vez sido o centro do mundo para alguém?

As propostas aliciantes e ao alcance da mão de realidades virtuais, em que a realidade do outro se esfuma, se desmaterializa, a vida apressada em que as ocasiões de relação com outrem se tornam fugazes ou superficiais, tornam muito longínqua a esperança na possibilidade de encontrar alguém que verdadeiramente nos veja, com quem se possa estar... ou fazer caminho. Muitas vezes, até nos primeiros anos de vida.

É verdade que, durante um tempo, nos podem deixar na aparente calma de quem não anseia, não deseja, de quem parece que não precisa de ser assim visto...

A Intimidade Virtual

O nosso tempo tem como uma das suas características o facto de poder oferecer a multidões, também com o apoio dos media, determinado tipo de formas de contacto (virtuais) e determinado tipo de objectos para contacto (sejam os computadores, os video-jogos, os vários tipos de substâncias psico-activas, toda a panóplia de objectos e serviços das sex-shops, e ainda os filmes pornográficos, também na net; a própria TV se vem especializando cada vez mais em fornecedora, ao domicílio, de emoções quanto baste) que tornam aliciante e aparentemente suportável a via da auto-suficiência, em matéria de relação com o outro. Mais do que isso, alguns deles têm um poderoso efeito adictivo.

Parece que temos meios e suporte tecnológico para nos transformarmos numa sociedade de voyeuristas e masturbadores (em que os equipamentos que poderiam constituir abertura e ponte para o outro são vividos em circuito-fechado, consigo mesmo), podendo,

enfim, tais situações (de não participação de corpo inteiro numa relação com outro) ser vividas por um grande número, como a sua forma fundamental de (não) viver uma relação.

Queria salientar que circulam as mais variadas apologias desta forma pretensamente superior de declarar a não necessidade de um outro, para nos relacionarmos, e a todos os níveis, constituindo-se aquilo a que se poderia chamar a intimidade virtual. Nesta perspectiva, o fundamental parece ser a demonstração, na vida, de que o outro é inteiramente substituível. Não se trata de afirmar, em certos momentos, não preciso de ti. Trata-se de conduzir a vida por caminhos que procuram, até ao limite compatível com a existência, demonstrar isso mesmo (não preciso de ti).

Não quero dizer que não tenha sempre havido vidas assim... Mas ter-se-á que perguntar o que é que esta ideologia da auto-sufuciência narcisista, associada aos meios a que atrás me referi, disponíveis em massa, pode provocar ou pode estar provocando.

As crianças

Os video-jogos e a TV como objecto preferencial de relação de crianças que estão mais ou menos abandonadas (qualquer que seja o estrato social), parece ser contudo o aspecto mais preocupante, pelas consequências para o futuro que tal situação encerra. Falo das situações em que o tempo, a energia destinados a serem investidos na relação com o(s) outro(s), ou nos jogos que estimulam a imaginação e o conhecimento próprios (também conhecimento do eu físico, acesso a uma imagem integrada do corpo), se quedam nestas formas fisicamente paradas (facto relacionado já com a epidemia de crianças obesas) que proporcionam descarga pulsional eficiente e rápida, mas sem matização e elaboração mental da angústia ou da culpa.

Tem sido chamada a atenção para o facto de, diferentemente do que acontece nas lutas reais entre crianças, nos video-jogos se fere e se "mata," sem o mais leve assomo de culpa, aquela que poderia sobrevir perante a visão do rival caído ou ferido, no chão. Ali, nunca há sangue verdadeiro. Este tipo de agressividade, sem o freio

da humanidade do outro, do olhar do outro, induz e favorece sentimentos de omnipotência e arrogância muito particulares, momentos de elação que não serão alheios à propensão adictiva, fomentadora de dependência, também observável em relação a este tipo de jogos, em certo tipo de crianças.

PARTE 2

SOBRE O CONHECE-TE A TI PRÓPRIO

Ao contrário do que se possa pensar, a incoerência é regra, dentro de nós. Enquanto agora fazemos uma coisa, logo dizemos outra e, mais adiante, interagimos com outrém, sem nos darmos conta, num sentido diverso ainda. Qualquer esforço para integrar e abranger novos aspectos de nós mesmos (dos quais nem sempre queremos tomar conhecimento e pelos quais não queremos ou pressentimos não estar em condições de nos responsabilizar como pertença nossa) exige uma grande energia e disponibilidade para suportar aspectos desagradáveis. Os mitos clássicos que pretendem figurar o que é isso de uma pessoa, o que é isso de habitar uma personalidade, dão-nos conta exactamente disso mesmo.

A nossa civilização está erigida sobre a máxima imperativa do conhece-te a ti próprio, como caminho de aperfeiçoamento.

Já nas indicações dos místicos, ao conhecimento próprio acede-se pela relação com Deus e pela relação com os irmãos.

Também no método psicanalítico, para o conhecimento próprio, a relação é fundamental.

No interior de uma relação muito especial, pode trabalhar-se para progredir nesse conhecimento.

Ansiamos por essa relação que alimente, que confronte, que nos ensine o caminho por onde não sabemos ir, tanto quanto a tememos. Muitos demónios a espreitam: deixarmo-nos conduzir, ou deixarmo-nos dominar? Como, na abertura à mudança, poderemos salvaguardar a nossa liberdade? Vivemos num mundo onde a desorientação vem desse desligar (que num primeiro momento é vivido

como a essência da experiência de liberdade) e de uma recusa por medo de cair em novas tutelas, quando a lembrança das antigas está ainda tão presente.

A aversão ao reconhecimento de qualquer dependência e necessidade torna sedutora a ideia de que não precisamos de alguém para nos conhecermos. O sentimento de dependência da divindade, que a Modernidade pretendeu esconjurar, transmuta-se , e de alguma forma, ressurge na dependência face ao outro, justamente naquela demanda onde o outro é absolutamente necessário: no encontro com aquela qualidade que nos permite saber quem somos.

Na progressão do conhecimento próprio, vários mestres o afirmam, não se trata só de trabalhar, não é um conhecimento que se deixe conquistar só pelo nosso esforço ou trabalho. Também é necessário saber esperar desinteressadamente até que vejamos... se passem coisas conjugadas que nos façam figurar o que antes não era visível, nem revelável (também no sentido fotográfico). Não é tudo conquistado. Muito nos é dado.

Portanto nem tudo está nas nossas mãos, pouco controlamos e determinamos afinal, mesmo em relação a nós próprios. Nesse sentido, não somos assim tão senhores de nós.

Os polos que antes de mais é preciso conjugar (dizer) e conjugar (unir) são os do afecto desordenado, imperioso e violento (que ainda não encontraram forma numa palavra numa maneira de dizer, por mais sufocada e desarticulada que seja) e os da palavra que já é pensamento, juízo, uma primeira conclusão, sempre. (conseguir verbalizar as coisas é já uma fase muito avançada de conhecimento)

Há coisas que, dentro de nós nunca chegam a ser ditas, pela inexistência de um espaço interior e exterior que permita a sua emergência.

Este espaço especial que é o laboratório vivo de todos os nossos movimentos e retraimentos face ao outro e à realidade, é aquele cuja necessidade tantas vezes não é reconhecida.

Este espaço é sustentado pela procura, pelo reconhecimento de uma relação fontal de onde nascemos e renascemos. A cultura da autosuficiência tende a negar esta dependência de uma relação

viva, de relações vivas. E por via dessa negação, e dessa ruptura, mata.

Quero deixar bem marcada a noção que tenho do carácter especial e não ordinário deste espaço, deste tipo de relação. Uma das maiores causas de sofrimento é a ilusão de que as mesmas experiências se podem fazer, em qualquer circunstância, tanto no princípio do caminho, como no fim dele, tanto na rua, como no local mais recôndito da casa, tanto na juventude, como no fim de uma vida, tanto com aquele que mal se conhece como com aquele com quem se partilhou quase tudo. Ora, há muitas diferenças numa e noutra situação; estamos a falar de uma que é resultado de um longo caminho de relação e conhecimento, também connosco próprios.

Trata-se como já foi referido da relação com "o primeiro amado...a partir do qual amamos tudo o resto".

O carácter último desta relação (o último recanto de nós mesmos, o último fôlego do nosso esforço, o último, para além das nossas fronteiras habituais e conhecidas) confere a marca do extraordinário no ordinário dos nossos dias.

No âmbito da Psicanálise, certos autores vêm contribuindo para definir cada vez melhor os contornos também psicológicos deste movimento face a esse objecto que existe dentro e fora de nós, de quem depende o sentimento de estar interiormente vivo. Para certo tipo de situações clínicas, torna-se essencial ter instrumentos que permitam "ver" quais o movimentos que uma pessoa faz para se afastar ou se aproximar dessa relação sustentadora da vida e do crescimento próprios. Há pessoas que parecem sempre afastar-se dessa possibilidade...das ocasiões de receber e dar, das ocasiões de crescimento...

1. O ser humano é destinado a abrir-se simultaneamente para o exterior e para o interior dele mesmo. Destinado a abrir-se para poder receber o máximo de exterior (de diferença) no mais interior dele mesmo (no máximo de intimidade a si mesmo de que seja capaz).

Não é possível manter esta abertura para a realidade interna e externa (o outro, Deus, a realidade), para o novo, inesperado e, tantas vezes, dolorosamente diferente, sem uma relação que sustente essa atitude tão difícil de manter (a relação sempre necessária ao conhecimento e ao crescimento de que falava acima).

Portanto dentro, no mundo interior, terá que haver espaço para digerir e alojar o que vem do exterior mas também terá que estar presente a instância que acalenta que suporta as, tantas vezes difíceis, digestões daquilo que está em vias de ser integrado. Quando não, a alternativa é vomitar, aquilo que não é comportável não se consegue engolir, acomodar, digerir...

2. Neste sentido, só contacto comigo, através de uma relação com um exterior a mim, que foi sendo sustentadamente construída e interiorizada (todos passamos por isto, na relação que construímos com os pais, por exemplo). Isto pode não ser sempre assim. Na loucura, temos uma relação para o não contacto, para impedir todos os veículos que poderiam corporizar uma relação com e um conhecimento do outro, e que poderiam servir de suporte para que alguém nos conhecesse.

3. Esta relação interiorizada, constitui-se numa fonte de energia, inspiração e vida. Mas está sempre em perigo de se perder a sua lembrança, ou de se perder a confiança na sua existência, se não for actualizada, se não se **experimentar** como uma permanente possibilidade – de alimento.

Para Melanie Klein, por exemplo, "a integração realiza-se apenas de forma muito gradual, e é possível que a segurança que proporciona se veja perturbada em momentos de forte pressão interna e externa; e isto conserva a sua validade durante toda a vida. Nunca se chega a uma integridade total e permanente, já que persiste sempre uma certa polaridade entre os instintos de vida e de morte, o que permanece como a causa mais profunda de conflito." (Klein, 1963)

W. Bion, por ser turno, postula que o crescimento mental resulta da possibilidade de manter a mente aberta à oscilação entre as

posições esquizo-paranoide e depressiva de Klein. Tratar-se-ia de poder, após cada aceitação de um insight integrador, manter-se aberto à dispersão e insegurança que o ainda desconhecido provoca. Esta oscilação e a tensão permanente que daí resulta seria, a par de outros factores como por exemplo a dor mental, um dos elementos propulsores do crescimento e expansão do aparelho psíquico.

Esta condição ou potencialidade de estrutura aberta que somos, que podemos ser, possibilita a expansão, o crescimento. Assim, somos limitados/ilimitados.

"*Uma dilatação ou alargamento (...) a par de muitos prodígios que Deus faz na alma, aparelhando-a e dispondo-a de modo a que tudo lá caiba. (...) esta suavidade ou alargamento interior manifesta-se em já não andar tão atada como andava (mas sim com muito mais largueza)*. (Teresa de Ávila, Moradas)

Muitas vezes, demonstramos que não partimos (acreditamos) desta concepção (é possível expandirmo-nos e ultrapassarmos os nossos limites), quando nos tornamos demasiado calculistas quando se trata de repartir, de partilhar as nossas forças, as nossas energias, os nossos recursos. Como se fossem de uma natureza absolutamente finita, limitada e não renovável - como se passa aparentemente com o nosso corpo.

A condição e pólo do ilimitado é assegurada por uma fé, uma confiança naquela relação de que vimos falando. W. Bion fala em "fé em O"(realidade última) como condição necessária ao crescimento e expansão de eu através nomeadamente da relação terapêutica.

4. A relação com este objecto fontal passa pelo corpo. É no corpo que se sente o alento, o alimento, a expansão que esta abertura para o outro que não é só o outro concreto, é também outra coisa ou sinal e presença de outra coisa, nos pode prodigalizar.

Só assim se pode assegurar a circulação, a partilha e o alívio consequente, das coisas que ainda não são passíveis de circular sobretudo através de palavras. Circulam mais pela mímica, gestos, gemidos, ou gritos, e por outros níveis em que pensamos pouco,

porque normalmente quando os experimentamos não se está em condições de pensar, e depois também nunca mais se pensa nisso. Também gostamos pouco de falar nestas realidades que tão abundantemente demonstram a fragilidade e insipiência da nossa capacidade para as guardar e lembrar.(Remeto para o "Lágrimas e suspiros").

Trata-se da partilha da dor, do sofrimento, ou da alegria, num estado em que não é suportável sem pôr em causa a nossa integridade. Num estado em que as palavras não são veículos eficientes para a sua expulsão, para a sua comunicação. Não há palavras, dizemos, ás vezes... Encontrada a forma para a sua comunicação, no interior de uma relação, a dor diminui...Quando não, aumenta. (é um dado da observação de todos os dias nos hospitais, mas também nas nossas relações...como a dor pode aumentar quando não está ninguém por perto!).

O corpo é limitado sim, mas renova-se. Mas une-se aos outros corpos, no trabalho, na festa, nas catástrofes, na dor, nas relações de grande intimidade. E tudo isto tem a ver com a sexualidade.

Como o filme que foi proposto como cenário tão eloquentemente mostra, o problema está antes e invade tudo, também a sexualidade. Talvez a procura do sexo actualmente, com as características que apresenta, seja sintoma dessa falta que está antes, desse retraimento, dessa indiferença, dessa frieza, que é, muitas vezes, conformidade com a ausência de esperança em que possam existir momentos de comunhão...ou desespero ainda de os procurar, através de uma coisa que se quer acreditar os faça acontecer...

Estes movimentos de frieza e indiferença não geram apenas o vácuo da omissão, geram também culpa, sufocante, esmagadora pelo que cansa, pelo que pesa, mesmo que se lhe dê só esse nome: cansaço, ou stress ou doença...

Não há contacto humano, corpo a corpo, o "puro sexo". Mas envolvido em imagens, palavras, símbolos, histórias, guardáveis, memorizáveis, que contenham as dores, angústias e interrogações solitárias, que permitam o seu trânsito, e a sua comunicação, até que lhe encontremos um nome.

O alargamento ou a possibilidade da expansão do corpo/espírito está na relação com o outro. E a possibilidade de suportar a dor (em vez de nos dividirmos e alienarmos ou intoxicarmos com qualquer coisa que para isso se preste, até uma pessoa) crescendo com ela, elaborando-a e aprendendo, está também na relação.

Cristina Fabião
UA

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Jaeger, W.(2001) *Paideia*. 10ª Reimp. Espanhola. (1ª ed. em alemão:1933) Fundo de Cultura Económica. México.

Zambrano, M. (1995) *O Homem e o Divino*. (1ª ed.: 1955) Relógio d'Água.

Ahumada, J. L. (1999) *Descubrimientos y Refutaciones. La Lógica de la Indagación Psicanalítica*. Ed. Biblioteca Nueva y Asociación Psicanalítica de Madrid. Madrid.

Klein, M.(1963) "Sobre el Sentimiento de Soledad" In *Obras Completas de Melanie Klein* - Vol 3. Paidos. Barcelona.

Teresa de Ávila. (1988). *Moradas do Castelo Interior*. Assírio e Alvim. Lisboa.

Bion, W. (1983) *Réflexion Faite*. P.U. F. Paris. (1ª ed. em inglês: 1967).

NOTAS

1 Bem que a martírios tu me tens sujeito
devo-te muito e te sou grato, Amor:
com nobre chaga me rasgaste o peito,
e o coração me deste a um tal senhor,

de tão excelso e de tão vivo aspeito,
na terra imagem do divino autor.
Pense quem quer que é ímpio o meu destino,
se morro esperança e vivo desatino.

Contenta-me alta empresa;
e quando o fim clamado me escapara,
e em tanto arder minh'alma se gastara,

basta que seja nobremente acesa,
e que eu mais alto ascenda
e do número ignóbil me defenda.

Giordano Bruno (1548-1600)

SEXO, TEXTO E CORPO VIRTUAL CULTURA ELECTRÓNICA & "PÓSHUMANO"

"The textural codes imply bodily, manual, fecal, and digestive thrills, which pack innuendo into the sharpest, roughest, crevices of pleasurable topographies and topologies. Texture and sexuality are both problems wrought with liminals".

(Renu Bora, "Outing Texture")

"A sexualidade é o último bastião deste *habitus* dos europeus que consiste em justificar sempre a vida pelos apogeus...Só o sexual resta como último anónimo da fé metafísica nos pontos culminantes"

(Peter Sloterdijk)

"La libération sexuelle a échoué, parce que dans un monde enfin libre on n'a pas besoin d'aller achetter les services de quelqu'un pour avoir un contact sexuel...Garçons et filles devraient pouvoir se retrouver naturellement, se livrer à leurs pulsions premières et hygiéniques sans que rien ne vienne réprimer leur désir."

(Marcela Iacub)

DISCUTIR PARA QUÊ?

Discutir acerca dos múltiplos corpos do homem: "corpus princeps", "corpo-objecto", "corpo-sujeito", "corpo cinemático", "corpo biológico", "corpo-carne", "corpo transcendental", "carne" (*Leib*), "carne eléctrica", "corpo pneumático", "corpo glorioso" ou "corpo a vir"? Discutir acerca da sexualidade, em termos não de luta contra a morte, mas como "a preparação da anastase", a "experiência antecipada duma mutação última e definitiva da vida", o esboço e

o anúncio de um estatuto dos corpos ressuscitados" (Jean Guiton)? Discutir acerca daquilo que G. Marcel considerava não apenas um enigma mas um mistério: o meu corpo ou o corpo do outro? Mas discutir para quê?

Deleuze era avesso à discussão "cada vez que me fazem uma objecção tenho vontade de dizer: de acordo, passemos a outra coisa". As objecções nunca trouxeram nada de novo (*Dialogues*, p. 7). Se compreendemos o problema que alguém pôs, não temos vontade de discutir com ele: ou pomos o mesmo problema ou pomos outro e tem-se sobretudo vontade de avançar para outra coisa. Como discutir, se não há um fundo comum de problemas, e porquê discutir se esse fundo existe? Nunca discutimos problemas mas soluções. As discussões representam muito tempo perdido para problemas indeterminados. Há uma razão óbvia: uma força activa não tem que refutar uma tese para se afirmar, a vontade de discutir é já uma maneira de encarar todas as diferenças e todos os problemas como oposições ou contradições. Deleuze afastou-se da forma lógica da nevrose, que é a dialéctica, sempre embrulhada em circunvoluções e piruetas para não chegar a ponto nenhum. A dinâmica de Hegel, por metabolismo dialéctico, é, afinal, "uma arquitectura de pensamentos inadequados" (Llansol). É preciso descrever um jogo múltiplo de forças positivas e não as suas concentrações de negatividade que encontramos na filosofia tradicional do ressentimento. Só é interessante o que é afirmativo. Os motivos da unidade, do consenso, do valor comum, são apenas más fadigas do pensamento (A. Badiou). O que conta é a eternidade, essa intemporalidade temporal que tem o nome de acontecimento. Sobretudo não julgar. Em vez disso, a experiência impessoal, o devir. Em vez do formário e da estética concluinte, o gosto do desdobrável e a tentação de criar singularidades irreprodutíveis[1].

Começar por onde?

Podíamos começar pela leitura do *Fedro*, 253b. Ou pelo livro de Otto Weininger, de 1903, *Sexo e Carácter*, tecido à volta do fantasma do Andrógino, com o pormenor de que a bissexualidade, tão

bem descrita por Platão, pelos cabalistas, Böhme e os textos alquímicos, leva aqui a uma cisão incurável e perniciosa do Sujeito. Ou ainda pelo que se avizinha: a clonagem reprodutiva ou terapêutica, os "enfants d'homo" (Roudinesco), os "suplementos de mãe" (Derrida), etc. De facto, entrou em colapso o modelo (eterno) de família: a família hoje é algo de "desordenado", decomposto, recomposto, unissexuado, clonado. O que permanece é uma ligação social organizada em torno da procriação. Para Derrida a família é transhistórica e o seu futuro incerto[2]. Contesta por isso, apoiado naquilo a que chama "os poderes tecno-científicos", a teoria edipiana – de Freud e de Lacan - que se apoia numa espécie de trípode: 1. A identidade estável do pai e da mãe. 2. Uma mãe tida como insubstituível. 3. A evidência da maternidade oposta à incerteza da paternidade. Ora o que se avizinha é uma irredutível pluralidade da maternidade, "suplementos de mãe": menos do que nunca hoje se acredita que a mãe é "aquela que se julga ver dar à luz". Por outras palavras ainda: "A identidade da mãe (como a sua possível identificação jurídica) releva dum juízo tão derivado, duma inferência tão desligada de qualquer percepção imediata como essa "ficção legal" duma paternidade conjecturada através dum raciocínio" (*Ibidem*, p.75). O caso é que poderá haver famílias em que haverá não apenas duas ou três mães, sem contar com os pais, mas também famílias compostas artificialmente por três+n pais.

Também podíamos começar pela livre circulação dos corpos e das coisas num mundo em que as coisas não tinham ainda sido capturadas por uma significação, uma razão, a verdade dum único sentido. O tempo em que os significantes eram disponíveis e flutuavam entre as coisas, antes que a filosofia e a ciência tivessem disciplinado tudo. O corpo era uma terra virgem disponível para todos os sentidos (Mauss, 152, 385-409). Para a medicina o corpo de referência é o cadáver, para a religião erra atravessada pelos instintos e pelos apetites da carne, a referência ideal do corpo é o animal. Donde que só a mortificação e a morte podem resgatar este corpo: "semeado corpo animal, ressuscita corpo espiritual" (1 Cor 15, 44). Para a economia política o corpo ideal é o robot, modelo perfeito da libertação funcional do corpo como força de trabalho na ordem

duma produtividade racional absoluta e assexuada. Para a semiologia, a referência ideal do corpo é o manequim, lugar de produção de valores-signos, modelo de significação e do preenchimento do imaginário dos desejos.

Podíamos partir, enfim, do livro de Marcela Iacub[3], que é uma pedra no charco da "moralina", esse xarope adocicado cujos ingredientes não são a humana bondade, nem o amor do próximo, mas o ressentimento e o ódio (Nietzsche). Estão lá todos: juízes, sociólogos, psiquiatras, ministros de Estado e dos cultos, políticos à direita e à esquerda, editorialistas, porta-vozes da sociedade civil, censores. Nos anos 70 e 80 libertou-se o sexo, e não se instituiu a liberdade sexual. Instituir a liberdade sexual significa dar ao "sim" e ao "não" a mesma força, como para a liberdade de expressão ou de circulação: liberdade de não ter relações sexuais, mas também de as ter. Hoje o "não" ocupa um lugar maior do que o "sim", como se fosse preciso proteger o sexo da liberdade. Pensou-se que o combate estava ganho desde a década 60-80, a propósito da liberdade de expressão, o reconhecimento das minorias sexuais, dos direitos das mulheres, da (relativa) livre circulação da pornografia, da prostituição. Engano. Os censores regressam. A pílula, a liberalização do aborto, do adultério, do estatuto das concubinas, das minorias sexuais, o Pacs, tudo isso não passa de um ecrã que esconde uma realidade bem mais crua: um quarto da população prisional em França é-o por crime sexual. A questão parece residir na definição do delito: se não há entre a prostituta e o cliente qualquer constrangimento mas consentimento mútuo, onde está o delito? Porque é o sexo investido de carácter sagrado, contrariamente a outros órgãos? Porque está associada a representação do acto sexual na pornografia à violência? Porque é que o aparelho judiciário, quando confrontado a casos de violação, de pedofilia ou incesto, em vez de ajudar as vítimas a sair de uma dolorosa culpabilidade as leva a declarar-se e a viver como "mortos psíquicos"?

A CENA CONTEMPORÂNEA DO CORPO

Nunca se falou tanto de sexo. Até de sexo virtual se fala[4]. Várias frentes de desincorporação nos espreitam. Michel Heim, num texto intitulado "Ontologia erótica do ciberespaço" escreve: "a nossa existência como indivíduos separados e a nossa identidade pessoal baseiam-se no facto de sermos corpos. (...) Ora as redes de computadores põem simplesmente entre parêntesis a presença física dos participantes, omitindo ou simulando a imediatez do corpo. Isto liberta-nos dos vínculos impostos pela nossa identidade física. Nas redes somos mais iguais dado que podemos ignorar ou criar o corpo que aparece no ciberespaço"[5]. O corpo está a libertar-se dos constrangimentos mecânicos – o desemprego é uma das suas formas. As formas modernas substituem o homem pela máquina. O desencantamento do mundo, o recuo das grandes religiões, o enfraquecimento dos agenciamentos simbólicos, o desenvolvimento duma vulgata cientista, são factores que tendem a esvaziar os códigos corporais de qualquer substância simbólica e metafísica e a reduzi-los à estandardização e à uniformização. À ritualização e estetização do corpo tradicional opõe-se então o vazio simbólico (Baudrillard, 1976) de um jogo semiótico que convive com um padrão estabelecido e uma combinatória. A mercantilização do corpo, das práticas e dos signos corporais numa economia generalizada aparece-nos como a exacerbação do corpo barroco. A cena contemporânea do corpo espectáculo, do corpo barroco, do corpo estilhaçado, domina a esfera da representação.

As prisões estão cheias de criminosos sexuais. "(...) e é precisamente isso o que os ocidentais já não conseguem fazer. Perderam completamente o sentido de dádiva. Mesmo esforçando-se, não conseguem assumir o sexo como uma coisa natural." (Michel Houellebecq, *Plataforma*). O *trash*, o mundo dos travestis, as mudanças de sexo, as bombas sexuais estão na moda. O que é o cinema "trash"? Um mundo de delírios bizarros, entre o escabroso e o grotesco, onde o mau gosto não conhece limites. "Série Z". Bret Easton Ellis, geração sex: os vampiros. Roger Avary. Que revista não propõe mais uma receita para a "sua" performance sexual?

Que publicidade o não promove? A imagem do sexo é tão ubíqua quanto é vaga a sua definição. Ficam as imagens e as questões. Ora as questões são muitas: teremos deixado para trás a réstia de humanidade que possuíamos: os nossos instintos animais, de procriação, v.g., o sexo, o contacto duradoiro? É verdade que nos tornámos já pós-humanos?[6]. Estaremos a tornar-nos cyborgs sexuais? Até que ponto a noção de "mindbody" desenvolvida por Mark Hansen é pertinente para desimplicar a distinção "the body" e "embodiment", dependente ainda do dualismo Cartesiano[7]? Não anunciam os homens da cibernética que a distinção entre as máquinas e os seres orgânicos é cada vez menor? Não se pode pensar no começo de outra espécie, não necessarimente humana? Não acredita Psalmodia, uma das figuras de *O Ensaio de Música*, de Llansol, que está a brincar com ciborgues? A série *The Star Treck* TV traz-nos simultaneamente, com Data, o andróide hiper-inteligente a tentar tornar-se ele próprio humano em contraste com Borg, meio-máquina, meio-orgânico e ameaçando refazer a humanidade à sua própria imagem. *Frankenstein* era ficção, aquilo com que nos defrontamos é a realidade[8].

Avancemos com outras questões, aparentemente mais prosaicas: não estarão a prostituição, o turismo sexual, o sexo gratuito, os grupos sadomasoquistas, os simuladores, a substituir uma geração com a sua grelha de valores por outra? De facto, falava-se de "bons costumes" na moral tradicional, que estigmatizava a prostituição mas que tolerava o adultério masculino ou a bastardia. A violação era sentida como atentado a uma instituição, não a pessoas. Dizia-se que a violação era um "coito ilícito com uma mulher que se sabia não consentir". No fundo, o que se protegia não era a liberdade sexual das mulheres mas a ordem social que resultava do casamento, mais exactamente o único acto sexual legítimo e mesmo obrigatório que era o coito entre um homem e uma mulher casados. Um marido não violava a sua esposa, mesmo usando a violência com ela... O "dever conjugal" obrigava-os a relações sexuais. Era um "coito lícito". A violação era o inverso deste acto social santificado e valorizado. As relações sexuais fora do casamento eram toleradas, mas consideradas imorais. E era por isso que deviam ser

"consentidas". Se não fossem consentidas havia crime. Daí resultavam os bastardos. Mas até a categoria de "bastardo" desapareceu. O feminismo irrompeu. Uma nova ordem mundial se instalou na economia e na política, grosso modo, após a queda do muro de Berlim. Uma nova ordem sexual – "liberdade sexual" – se está instalando contra a dominação masculina. O livro de Iacub já citado põe a nu o discurso de determinadas lésbicas feministas, por exemplo, que estabelecem uma escala no mal: os homens heterossexuais são os piores, antes dos homens homossexuais, depois as mulheres heterossexuais. Há mesmo algumas que dizem que a invenção dos sapatos de salto alto era um complot orquestrado pelos homens para poderem violar as mulheres sem que elas possam escapar...Há de facto dois feminismos: um diferencialista, o outro não. O primeiro quer conservar a qualquer preço a diferença dos sexos, é muito maternalista e desconfia dos homens. Por isso se divide tanto em relação às reivindicações dos homossexuais. A maior parte das feministas era contra o Pacs. No fundo, aos homossexuais só interessa um feminismo antidiferencialista. Ora, se era necessário acabar com a diferença dos sexos, deixou de ser necessário fundar direitos diferentes conforme se é um homem ou uma mulher. A noção de "sexo" veio proteger a sociedade, mesmo se ninguém sabe o que tal quer dizer. No direito penal inscreve-se a violação como "todo o acto de penetração sexual, qualquer que seja a sua natureza cometido sobre a pessoa de outro por violência, ameaça ou surpresa". A indefinição nesta matéria espera ainda o seu legislador rigoroso e probo.

O IMPÉRIO DOS SIGNOS

Mallarmé diz bem a oscilação entre o conceito e o corpo: "alors par un commerce dont paraît son sourire verser le secret, sans tarder elle te livre, à travers le voile dernier qui toujours reste, la nudité de tes concepts et silencieusement écrira ta vision à la façon d'un Signe, qu'elle est". "Le sexe est un charnier de Signes. Le signe est un Sexe décharné"[9]. Do mesmo modo que o Ouro é o equivalente geral das mercadorias, assim o Phallus é o equivalente geral das

pulsões que, se não fossem submetidas ao "primado da zona genital" (Freud, 66, 113), ficariam, como na infância, privadas de centro e num estado "anárquico" e "polimórfico". O estatuto monárquico conferido ao falo implica a sua exclusão da ordem das trocas (sexuais). Esta exclusão do falo tem como vertente fantasmática a castração. Deixamos o regime da troca simbólica, da ambivalência do sexo e entramos no regime da especularidade, da bivalência dos papéis sexuais que subsiste apesar das tentativas de hoje para apagar as clivagens entre o masculino e o feminino. Enquanto estivermos sujeitos à "monarquia" do falo, nenhuma "revolução sexual" poderá recuperar a ambivalência do sexo. Nem escapamos à monarquia do falo reduzindo a ambivalência à ambiguidade do unissexo, em que o sexo é acumulado como "soma" de dois pólos: o masculino e o feminino, que se sobrepõem como duas unidades no quadro não liquidado do modelo bissexual. Nem podemos pensar que os corpos se libertem dos tentáculos do poder pela irrupção do desejo (à Deleuze ou Lyotard). O código da economia libidinal reproduz o código da economia política. O pénis não pode funcionar como pénis ou como equivalente geral das pulsões se não é subtraído ao uso imediato que é o onanismo e à troca imediata que é o incesto. É daí que promanam os valores que, de outra forma, se perderiam na prática do uso imediato e da troca directa. A castração gera o desejo, porque só os objectos de uma necessidade que podemos diferir podem tornar-se objectos de desejo. Mas diferir significa capitalizar.

Onde está o sexo?

Acontece ao sexo o mesmo que ao corpo: nunca o encontramos. Mesmo se há quem confunda o sexo e o corpo, apesar de saber-se que o sexo é reprodutivo e não o corpo. O corpo é mítico, dizia Michel de Certeau, no sentido em que o mito é um discurso não experimental que autoriza e regula práticas. Há um corpo grego, há um corpo índio, um corpo ocidental moderno, etc. Cada corpo pode ser definido como um teatro de operações: segmentado em conformidade com os quadros de referência duma sociedade, for-

necendo uma cena às acções que esta sociedade privilegia – modos de estar, de falar, de se lavar, de fazer amor, etc. Outras acções são toleradas, mas tidas como marginais. Outras são proibidas ou desconhecidas[10]. Cada sociedade tem o "seu" corpo e este está submetido a uma gestão social e a um policiamento. E, como cada língua, comporta os seus idiolectos, as suas improvisações e desvios. "Este corpo tão estritamente controlado é paradoxalmente a zona opaca e a referência invisível da sociedade que o especifica. Encarniça-se a codificá-lo sem poder conhecê-lo. Esta luta nocturna duma sociedade com o seu corpo é feita de amor e de ódio – de amor por esse outro que a sustenta, e de ódio repressivo para impor a ordem duma identidade". Enquanto o espaço do constrangimento físico é regido pela ordem da causalidade e das interacções físicas, o espaço da semioticidade é-o pelo do sentido e dos valores. Este espaço não é apenas da ordem do dito e do não-dito, como inclui a ordem do prescrito e do interdito. A existência de regras de conveniência na apresentação e na gestão do corpo constitui uma outra constante antropossocial. Os signos e os valores mudam evidentemente segundo o contexto cultural; o uso semiológico do corpo é, conforme os casos, exibido ou reprimido. Mas a normatividade – é necessário, convém, é decente...- fundamentalmente, permanece.

O CORPO SEMIÓTICO

O corpo é, para a tradição maior da semiótica – para a semeiologia - um signo. A presença de uma doença num indivíduo observa-se do exterior, como sintomas de uma determinada afecção. Ter o "sarampo" é muito simplesmente manifestar na pele os signos conhecidos do mal a que se dá este nome. A semiologia não faz melhor: o braço levantado do sinaleiro funciona como "significante' somático convencional que "significa" proibição de avançar. Os modos de "ser" do corpo, nesta perspectiva, tanto se podem apreender como sinal, como signo, como símbolo ou como índice. Se retomamos a classificação de Benveniste, assente na natureza arbitrária (sinais, signos) ou analógica (símbolos, índices) da relação entre o significante e o significado, é claro que o corpo é, simultane-

amente, instrumento e espaço de comunicação quando remete para sinais numa situação de coordenação da acção, espaço de significação quando se contenta com dar a ler a outro, por intermédio da roupa, do adorno, da escarificação, os sinais e os símbolos de uma linhagem, de uma classe, duma condição, dum comprometimento. Considerado em si mesmo, como um objecto que não está por um outro, o corpo não é um signo – não há diferenciação entre ele e o seu veículo. O termo "semiótica do corpo" foi provavelmente usado pela primeira vez por Roy Ellen (1977) para descrever um estudo relacionado com os diferentes modos como o contínuo corporal é segmentado e organizado em partes pelas diversas linguagens do mundo. Neste sentido, a semiótica do corpo estaria interessada, por exemplo, no facto de que determinadas linguagens utilizam apenas um termo para designar aquilo que as línguas indo-europeias chamam a perna e a parte proeminente da perna a que chamamos o pé; e uma outra língua prefere distinguir duas partes da perna, uma abaixo, outra acima do joelho. Porém a semiótica de Ellen preocupa-se unicamente com as significações linguísticas. Os trabalhos de Fontanille e Landowsky visam uma outra realidade. Mas o corpo não é só um signo porque não é como qualquer outro signo transparente, não remete para outra coisa além dele próprio. "Fazer dele um signo, é, por definição, exigir dele que se apague por trás daquilo que supostamente 'significa'", escreve E. Landowski[11]. Em resumo, só podemos encarar o corpo como a fazer sentido quando o pensamos como *interacção*, e não como um modo instrumental.

O DESPREZO DO SENSÍVEL

O desprezo do sensível que atravessa o pensamento platónico-agostiniano nasce do sentimento de que o sensível se destrói, se dispersa, enquanto o Um, como o Valor, é semelhante ao vampiro que, dizia Marx, se anima "sugando o trabalho vivo" (Marx, 150, I, 179). Quem conseguiu domar o corpo? Como viver fora da afirmação ou da negação, os trilhos que desde Platão conduzem a razão? Como viver na conjunção da chuva que regava os campos e da chuva que inundava as leiras? Não são todas as coisas ambivalentes?

Porquê decidir então brutalmente do bem e do mal? Os primitivos defendiam-se desta "part maudite" (Bataille) através da destruição no *potlach*, ou na troca simbólica do dom e do contra-dom, a despesa supérflua, o sacrifício das coisas e da vida, afim de que nada se constitua como valor e tudo se mantenha na ambivalência que faz que os signos se troquem entre si. Para conjurar a lei transcendente do valor e a apropriação privada do sujeito e para restituir aos homens e às coisas esse excedente de sentido de que a utilização servil dos homens e das coisas os despojara, imposta pela racionalidade do trabalho. Passará este desprezo do sensível também pela psicanálise?

Como se sabe, o cristianismo tem um papel decisivo na experiência ocidental do corpo. Instalou-se na ausência de um corpo, o túmulo vazio. Separou-se da sua origem étnica e da realidade biológica, familiar e hereditária do corpo judaico. O *Logos* instaura-se a partir desta perda, produzindo agora corpos eclesiais doutrinais ou sacramentais que servem para substituir este "corpo que falta"[12]. Mas há o corpo barroco, os primeiros corpos "científicos", as montagens da medicina do século XVII que reúne elementos do corpo segundo a física dos choques: o modelo mecânico substitui a simbólica antiga. A clonagem fará o resto. É também evidente que o poder do Estado se estende à medida da dispersão dos corpos. O Estado é o novo corpo de que o rei é a cabeça. Leviatã à vista. Restam as "experiências" de possessos e de místicos – exibições do corpo no tecido do código – que marcam a insuficiência da disciplina social que entretanto se reforça.

Não há relação sexual?

Há uma questão radical: a do "il y a du rapport sexuel", questão que responde a uma outra, que funda a psicanálise, formulada por Lacan: "il n'y a pas de rapport sexuel". Jean-Luc Nancy assume a provocação do paradoxo contido neste enunciado, apondo à lógica da falta uma ética da "queimadura do sentido": "Le baiser, de nuit, / imprime la brulûre du sens dans une langue"[13]. Não se trata de "libertação sexual" mas de sexualização da liberdade, da igualdade

e do estar-com: como o amor, o desejo e a finitude, a relação em geral, estão mutuamente ligados. Afinal não há aquilo que se passa todos os dias? Não há aquilo que há? Hegel e Heidegger disseram também que o ser não existe! Eles dizem que o "ser" ou o conceito denotado "ser" não pode consistir em qualquer *coisa* de existente (nem calhau, nem Deus, nem flor, nem pénis). Eles dizem que "ser" é isto: há coisas em geral. Há, diz Nancy, uma palavra que funciona como verbo e substantivo: a palavra "fornicar", verbo com valor de calão. "Fornicar" é o dom do "fornicar": eu sou fornicado cada vez que fornico. O sentido pejorativo de "baiser" releva duma semântica da palavra que o coloca na categoria do ter: foi-se possuído. Apropriação dominadora de um pelo outro. E uma representação que procede dum esquema que distribui os valores e os papéis da actividade e da passividade. Esquema frágil: na "passividade" enlaça-se a "potência passiva" (*potentia passiva, dunamis tou pathein*): capacidade de acolher, de receber, de tomar forma – que tem um papel muito activo na teoria aristotélica da "potência" em geral. É aquilo a que chama "paixão".

A RELAÇÃO

A relação é algo. A palavra "relação" permite entender uma acção, não uma substância. Não designa um suporte (um suppositum) senão de maneira derivada, quando toma o sentido de "recensão" ("relatório de polícia"), ou de "resultado harmónico"). Mas "relação" não designa nenhuma coisa. Dizemos "Dormiram juntos" e não "tiveram uma relação", a não ser que trate dum médico ou dum polícia. A expressão é médico-jurídica. Só no registo jurídico e económico aparece a expressão "relações íntimas" e depois "relação sexual". Dizer: não há relação sexual é dizer: não há recensão, honorário, conformidade ou proporção determinada naquilo de que se trata quando um casal se acopla. Aqui não há cálculo, capitalismo. Esta relação não se pode contar (é esse o problema da literatura erótica). A relação é a distinção. Deve abrir o entre como tal, entre-dois, que não é nenhum dos dois – é o vazio, ou o espaço ou o tempo ou o sentido. A escolástica atribuía à relação um ser ínfi-

mo, um *minus ens*. Em Tomás de Aquino a relação não pode dizer-se "substancial" senão no caso da substância divina que é por si mesma *relatio:* as relações que entre si mantêm as pessoas da Trindade. A relação das coisas supõe a separação dos sujeitos.

Parece que uma nova ideia de "relação" emerge: a relação designa exactamente aquilo que não é a coisa: o que não é coisa alguma (substância, entelechia), mas aquilo que se passa entre as coisas, duma coisa a outra. É uma das quatro classes em que Kant distribui os juízos (categórico, hipotético, disjuntivo) e as categorias (de inerência e de subsistência, de causalidade e de dependência, de comunidade ou de acção recíproca entre o agente e o paciente). A relação de acção recíproca é a relação considerada absolutamente. A relação tem lugar entre os entes, não é um ente. É da ordem daquilo a que os estóicos chamavam o incorporal. Como definem eles o incorporal? Através de quatro instâncias: o espaço, o tempo, o vazio e o *lekton* (o dito, o enunciado). Estas são as quatro instâncias da relação que exige distinção dos lugares, diferença dos tempos, intervalo vazio entre os corpos e possibilidade de emissão e da recepção dum dizer – dum inter-dizer ou de um se inter-dizer.

A POLÍCIA DO SEXO

O corpo vive num mundo que o poder codifica. Portam-se como animais. Acasalam-se. Amancebaram-se. O permitido e o proibido: comportamentos sexuais limpos vs manchados: "coito lícito" vs "coito ilícito", felação, sodomia, prostituição, pedofilia, sexualidade inútil, incesto. Tudo isso se diz ou escreve. Porque até podemos falar das "coisas" do sexto mandamento sem nunca as nomear (A. Maria de Liguori). Isso é visível na resistência do corpo à obrigação da confissão exaustiva. "É o corpo que opõe à regra do discurso completo quer o mutismo, quer o grito". A direcção espiritual teria produzido aquilo a que Foucault chama a "carne convulsiva". A marca da possessão é a convulsão: "forma plástica e visível do combate no corpo da possessa", escreve Foucault (p. 197). A confissão, como mostra Louis Habert, desenha uma espécie de "cartografia pecaminosa do corpo". Na prática medieval era preciso dar conta de faltas

cometidas contra regras sexuais precisas: fornicação, adultério, violação, sodomia, incesto, bestialidade; o que quer dizer que a proibição de cometer actos impuros dizia respeito aos "laços jurídicos entre pessoas" (Foucault: 1999, 171-172). A partir do século XVI este "aspecto relacional" das infracções é posto em causa e o interrogatório concentra-se no corpo penitente: "os seus gestos, os seus sentidos, os seus prazeres, os seus pensamentos e desejos". O novo exame aparece agora como "uma anatomia do prazer". "Bref, c'est le corps avec ses différentes sensations (...) et ses plaisirs qui devient (...) le code du charnel" (p. 173). A primeira forma do pecado da carne é ter contacto consigo mesmo. Não se perdeu o aspecto relacional, mas o problema colocado pelo sexto mandamento não é mais aquele, escolástico, da distinção entre "acto real e pensamento", mas entre "desejo e prazer".

NATURA VS CULTURA

A palavra "Natureza" separa algumas das relações essenciais do homem ocidental. Basta enumerar grupos de oposição canónicos: Natureza e Graça (Sobre-natureza), Natureza e Arte, Natureza e História, Natureza e Espírito. Como se viu, é esse eixo que organiza a sexualidade como um sistema de valores. Ao esquema natura vs cultura sobrepõe-se então o esquema permitido vs proibido. Fala-se também da "natureza do espírito", da "natureza" do homem para significar não apenas o "corpo" (*der Leib*), o sexo mesmo, mas todo o ser do homem. Assim se fala da "natureza das coisas". O "natural" no homem, diz Heidegger, é para o pensamento cristão, aquilo que lhe é dado aquando da criação, o que lhe é dado à discrição da sua liberdade; esta "natureza" – abandonada a si mesma - conduz, pelo jogo das paixões, à ruína do homem; é por isso que a "natureza" deve ser continuamente maltratada: num certo sentido, ela é o que não deve ser. Numa outra interpretação, é o dar livre curso às pulsões e paixões que passa pelo natural do homem; o *homo naturae*, segundo Nietzsche, é o homem que toma o "corpo" por fio condutor da sua interpretação do mundo - entrando assim, em relação ao "sensível" em geral, e aos "elementos", às

paixões, às pulsões e àquilo que elas condicionam, numa nova relação de acordo, graças à qual ele pode tornar-se mestre do "elementar" e, nesta mestria, tornar-se capaz de dominar o mundo, no sentido duma dominação do mundo à medida da planificação". "Natureza" é enfim a palavra para aquilo que está não apenas acima de qualquer "elementar" e todo o humano, mas acima mesmo dos deuses. Assim fala Hölderlin, no Hino *Wie wenn am Feiertage* (estrofe III)[14].

Coda

Rui Nunes diz que tem dois problemas: Deus e o sexo. Feridas insanáveis talvez para quem não percorre a vida como um "atleta da santidade". Weininger tinha outro problema: o medo do Nada que ele identificava com a Mulher: "É assim igualmente que o medo mais profundo que o homem conhece é o medo da mulher, que não é senão o medo diante da ausência de sentido, o receio de ceder à atracção do Nada". Agostinho afirma que não é qualquer corpo que deita a alma abaixo, mas o corpo corruptível: "não é o corpo em si que constitui uma carga para a alma, mas sim o corpo corruptível."[15] É a corrupção da carne que mais inquieta Nunes. Aquilo que Celan define como "la brulûre du sens" escapa a qualquer representação. Assim Deus. Não podemos opor o amor ao desejo, e isto para evitar o antagonismo agostiniano entre a *cupiditas* e a *caritas*. Não podemos repetir a oposição entre a natureza – princípio de insaciável apetite – e a graça – princípio de inesgotável oblação que procede da infinitização do homem e do mundo. Como podemos governar as almas segundo a fórmula tridentina, sem nos furtarmos a um dado momento com a convulsão dos corpos, que é a sua maneira de falar sem falar?

O cristianismo tem a sua parte na repressão do corpo. Com ele, outras ideologias totalitárias que advogavam a submissão do indivíduo ao todo – de origem religiosa ou laica, criaram situações de imposição duma disciplina ascética do corpo. Ao reduzir o cuidado com o corpo e o espaço da sua reapropriação à estrita observância e à estrita fruição da regra, ao transformar os jogos de significação

em codificações rígidas, geraram uma outra forma social típica de corporeidade, a do corpo ascético, desindividualizado, uniformizado. Quer esteja explicitamente ao serviço duma intenção instrumental (como o corpo militar) quer esteja ao serviço duma finalidade transcendente (o corpo religioso), ele deve testemunhar, pela estrita observância da regra: roupa, atitudes, gestuais, cosmética, todas as formas da aparência devem exprimir a mesma submissão partilhada. Passou-se porém do ódio do corpo e da mortificação ao culto do corpo e ao hedonismo, sem lugar para o corpo a vir que Paulo e os místicos anunciaram. Um humanismo dionisíaco, neo-pagão, sem metafísica e sem salvação mergulhou o mundo ocidental no niilismo. O primado do estetismo, a aeróbica, a dietética, as novas práticas do excesso, ocupam agora o lugar da ascese e da disciplina (Le Breton, 1991).

O ícone falava. O corpo dos místicos (mulheres, na maioria) falava. O signo tinha uma voz. A modernidade inverteu esta situação. A construção de enunciados claros obscureceu a elocução divina. A "fala" da ciência supõe um não-sujeito ao leme. O mundo deixou de falar. A pintura deixou de falar, desde a Renascença, pelo menos. A Bíblia tornou-se um objecto produzido pelas técnicas de edição crítica, reduzida ao mutismo, mesmo se a exegese continua a "fazê-la falar". Mas a voz resiste: erótica e dolorosa, a contradizer o positivismo e o idealismo e "que constitui a base das nossas frágeis apreensões do corpo, isto é, também, do outro"[16].

O que está a mudar? Depois da repressão sexual, a "libertação". Ao fim e ao cabo, continuamos a reproduzir o negativo ou o positivo absoluto, não a ambivalência. Depois de ter libertado a sexualidade da repressão da era vitoriana, Freud acabou por canalizá-la para o quadro restrito da "economia doméstica". Quem não respeita o esquema que circunscreve a sexualidade ao território dos fantasmas parentais, *vide* triângulo edipiano que codifica a sexualidade e a retira de qualquer ambivalência, é, ou doente, ou perverso, ou louco. "O erotismo endémico (e outras formas de êxtase como o misticismo, a embriaguez e a toxicodependência), associado à rapina, é um sinal de bifurcação – ópio para o esquecimento, gozo da morte alheia. Em qualquer bem 'conquistado', esse rumor é perfei-

tamente audível"[17]. Os bens da rapina (e da retina) são bem conhecidos: o ouro, as mulheres, os escravos e a tirania. Só em tempos de fome é que o estômago domina. O eros só é possível se o corpo preserva toda a sua ambivalência e não se reduz a essa significação unívoca que é o sexo, codificado. Não há todo (ou o *todo*), dizia Lacan. Dois não fazem um, mas um par de forças. O que o sexo faz é distinguir. Ninguém é homem ou mulher sem mais, como ninguém é homo- ou heterossexual sem mais, escreve Jean-Luc Nancy (p. 27). Afinal não é essa a questão do nome próprio que para Deleuze designa "um efeito, um ziguezague, algo que se passa entre dois como sob uma diferença de potencial"? A maior parte do tempo, a libertação sexual reduz-se à libertação da roupa. Que é a moda senão a encenação do corpo através dessa única significação que é o sexo? Triunfo da equivalência, derrota da ambivalência simbólica. Por isso o *strip- tease* fascina: provocando o desejo sexual, mantém-no à distância – encanto da ambivalência. Para os povos que têm ainda o sentido do adorno, a roupa é a glória do corpo: "Rien ne va aussi profond que la parure"[18]. Deve ser por isso que a apocalíptica judaica e cristã apelam ao tema da roupa para dizer o brilho dos corpos gloriosos. O perigo que nos espreita é a libertação do corpo que não o abre à ambivalência, antes o encerra na monovalência duma sexualidade que se torna inteiramente positiva. Se os primitivos se passeavam nus é porque o seu corpo era visto como um rosto, como expressão simbólica. Ora, se o rosto é invisível, o sexo também o é. O corpo não é apenas força de trabalho, nem apenas fonte de prazer: libertá-lo apenas reforça a sua estrutura codificada. A ambivalência não quer a revolução, ela "é" revolucionária em si, ao interromper a circulação ordenada dos signos através dum equivalente geral. A lei é o lugar em que se acumula o valor. Transgredir a lei significa medir-se ainda com ela, logo não sair da família. Escreve Galimberti, "Se a lei do pai ou a moral puritana é hoje anulada pela pressão dos movimentos de 'libertação sexual', aquilo que se anuncia, quando não se abandona a lei mas nos limitamos a transgredi-la, é uma regressão ao seio da mãe que esta sociedade, que se tornou permissiva, tolerante, gratificante e lenificante tolera, suprimindo qualquer censura, qualquer

repressão com a qual outrora defendia a lei do pai"[19]. É preciso que a "miséria sexual" seja muita para que o sexo seja hoje uma preocupação dominante. Quando o corpo muda, então tudo está a mudar. O corpo tornou-se um campo de batalha: "The body is a battleground", diz Bárbara Krueger numa das suas montagens. A época anunciada por Donna Haraway em que o "monstro", o híbrido vem extremar a categoria de corpo, substituirá o enigma de um corpo demasiado orgânico, logo viscoso e enigmático, por um outro, agora biotécnico, sem órgãos, limpo de paixões e de sentido?

José Augusto Mourão
ISTA / UNL

BIBLIOGRAFIA SELECTIVA

Alain Cugno, "Bible et philosophies contemporaines du corps" in *La Bible en Philosophie*, Paris, Cerf, 1993, pp. 145-163.

A. de Liguori, *Praxis confessarii ou conduite du confesseur,* Lyon, 1854.

Claude Bruaire, *Philosophie du corps*, Paris, Seuil, 1968.

Claudia Springer, *Electronic Eros*, University of Texas Press, Austin, 1996.

Daniel Sibony, *Le corps et sa danse,* Paris, Seuil, 1995.

Denis Vasse, *La chair envisagée,* Paris, Seuil, 1988.

Denis Vasse, *La vie et les vivants*, Seuil, 2001.

Eric Fuchs, *O desejo e a ternura,(1979)* Círculo de Leitores, 1994.

George Bataille, *L'érotisme*, Paris, Minuit, 1957.

Giulia Sissa, *Le corps Virginal*, Paris, Vrin, 1987.

Hélène L'Heuillet, *Basse Politique, Haute police. Une approche historique et philosophique de la police*, Paris, Fayard, 2001.

J. Lhermitte, "L'Image de notre corps", *Nouvelle revue critique*, 1939.

Jean-Didier Vincent, *La chair et le diable,* Paris, Odile Jacob, 1996.

Jean- Bernard Liger-Belair, *L´ombre nécessaire. Phénoménologie du corps*, Paris, Du Félin, 1990.

Jean-Luc Nancy, *L'"il y a du rapport sexuel*, Paris, Galilée, 2001.

Katerine Hayles, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature & Informatics* (U. Chicago 1999)

José Gil, *Metamorfose do corpo,* A regra do jogo, 1980.

Kurt Aland et al. (ed.), *The Greek New Testament,* United Bible Societies, 1983, 3ª ed.

Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception,* Paris, Gallimard, 1945.

Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, PUF, 1965.

Michel Henry , *C´est Moi La Vérité,*, Paris, Seuil, 1996.

Michel Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, 2000.

Michel Despland, *Christianisme, dossier Corps*, Paris, Cerf, 1987.

Miguel Vale de Almeida, *Corpo presente,* Lisboa, Celta, 1996.

Michel Foucault, *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical,* Paris, PUF, 2000. *Les Anormaux. Cours au Collège de France (1974-1975).* Paris, Gallimard/Le Seuil, 1999.

Nadeau, Jean-Guy, "Dichotomy or Union of Soul and Body? The Origins of the Ambivalence of Christianity to the Body", in *Concilium* 2002/ 2.

Pedraza, Pilar, *Máquinas de Amar. Secretos del cuerpo artificial*, Valdemar, 1998.

Peter Sloterdijk, *Ensaio sobre a intoxicação voluntária,* Fenda, 2001.

Peter Brown, *Le renoncement à la chair*, (1988) Paris, Gallimard, 1995.

Regina Ammicht-Quinn and Elsa Tamez (ed.), *The Body and Religion*, Concilium, 2002/2.

Richard Doyle, N. Katerine Hayles, Timothy Lenoir, *Semiotic Flesh; Information & the Human Body,* Phillip Thurtle and Robert Mitchell (ed.), Walter Chapin Simpson Center For The Humanities, 2002.

Serge Boulgakov, *La Lumière sans déclin,* Lausanne, L'Âge d'Homme, 1990.

S. Coakley et al. (ed.) *Religion and the Body*, Cambridge Univ. Press, 1997.

Vários, *Du corps á l´esprit,* Paris, Desclée de Brouwer, 1989.

NOTAS

1 "Repertório de formas que qualquer ser traz suspenso na cornija que serve de beiral à sua interioridade", Maria Gabriela Llansol, *O Senhor de Herbais*, Relógio D'Água, 2002, p.176. "O sexo seria o lugar fatal de um mal-entendido, biologicamente útil para a multiplicaçãode um número incalculável de cópias humanas cindidas. Nesse caso, a reprodução pelo novo, o novo nascendo do novo por fulgor, seria uma afronta à ordem biológica reprodutiva." *Ibidem,* p.62.

2 Jacques Derrida/Elisabeth Roudinesco, *De quoi demain...Dialogue,* Fayard-Galilée, 2001.

3 *Qu'avez-vous fait de la libération sexuelle?* Flammarion, 2003.

4 Shannon McRae, "Flesh Made Word, Sex, Text and The Virtual Body" in David Porter (ed.) Internet Culture, Routledge, New York and London, 1996, pp. 73-85.

5 Michael Heim, in Michael Benedict (ed.), *Cyberspace – First Steps*, MIT, 1991.

6 N. K. Hayles, *How we Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics,* Chicago University of Chicago Press, 1999. Ver também Francis Fukuyama, *O Nosso Futuro Pós-Humano. Consequências da revolução biotecnológica,* Lisboa, Quetzal Editores, 2002.

[7] A ideia de alma separada traz consigo a marca da sua origem dualista ou helenística, se não pagã. Razão por que Paulo lhe dá tão pouca importância. Se os mortos subsistem é no Espírito, memória viva e poderosa.

[8] Iwan Rhys Morus (ed.), "A Grand and Universal Panacea: Death, Resurrection and the Electric Chair", In *Bodys/Machines*, Berg, 2002. O romance de Mary Shelley, *Frankenstein*, publicado em 1818, aparece numa altura em que a ressurreição dos mortos através da electricidade é encarada como uma real possibilidade. Percy Shelley era um entusiasta da experimentação galvânica e o galvanismo era certamente um dos temas mais discutidos pela noite dentro na companhia de Byron e do Dr. Polidori, que inspirou Mary a escrever um romance feito na base do horror e do fascínio que a vida artificial já desencadeia nas audiências do século XIX. Edgar Allan Poe diverte-nos de maneira semelhante com as possibilidades da animação galvânica ou reanimação com "Some Words with a Mummy", em 1845.

[9] J. Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, p. 155.

[10] Michel de Certeau, "Histoires de corps", in *Esprit*, 2, Fevereiro, 1982, p. 179.

[11] Eric Landowaki, "Fronteiras do corpo: fazer signo, fazer sentido", in RCL.

[12] Michel de Certeau, *La fable mystique*, Gallimard, 1982.

[13] P. Celan, *La rose de personne*, Paris, Le Nouveau Commerce, 1979, p. 153.

[14] Martin Heidegger, Questions II, Gallimard, 1968, p. 178-180.

[15] Santo Agostinho, *A Cdi*

[16] Michel de Certeau, art. cit. p. 185.

[17] Maria Gabriela Llansol, op. cit.,p. 91.

[18] Michel Serres, *Les cinq sens*, Paris, Grasset, 1985, p. 30.

[19] Umberto Galimberti, *op. cit.*, p. 346.

O PROBLEMA DO CORPO

1. O Corpo está no centro dos discursos e das práticas contemporâneas. Na fronteira de cada disciplina, na sua margem – esse espaço que se abre a contaminações – o corpo humano é agenciado a partir de traduções ou hibridizações nas quais o elemento tecnológico sempre é envolvido. Da Joalharia (Christoph Zellweger) à Arquitectura (Knowbotic Research), encontramos inúmeras formas de tomar o corpo como material susceptível de ser enxertado com outros materiais, conduzido que é por lógicas projectuais dominadas por um neo-funcionalismo confuso (dito entrópico) que podemos associar á afirmação de um Design Total, isto é, um Design que já propõe modelos de intervenção social associados a valores veiculados por objectos utilitários, mas que passa a propor modelos de realidade e existência associados a um Hard Design (a uma arquitectura do corpo) a um Soft Design (uma arquitectura da mente).

Para percebermos como aqui se chegou, teríamos de reconstruir a história da perda de valor do corpo, que coincidiria com a sua dessacralização: do corpo-mercadoria do século XIX, com o desenvolvimento da prostituição e da pornografia, ao corpo-virtualizado do século XXI que essencialmente intensificou formas de mercantilização e manipulação do corpo a partir das novas tecnologias.

Deleuze e Guattari afirmam que "o organismo está a ser desmantelado", a experiência de interface com a tecnologia é essa experiência de desmantelamento do corpo, de quase-morte como diz Bukatman.

Somos conduzidos ao "problema do corpo" que resulta desta estranheza da sua alteração High-Tech. Porém, o "problema do corpo" não é circunstancial – sujeito a actualizações que tenham a ver com o seu enquadramento histórico; ou pelo menos esse problema – de antropologia da cultura – talvez só deva ser colocado depois de dilucidado esse outro de natureza ontológica.

2. A nossa sugestão é a de que pensemos o "problema do corpo", a partir dessa raiz ontológica – no que a leitura de Heidegger é decisiva – e só depois coloquemos a questão à luz da actualidade - no que representa um questionar do corpo mas, muito mais, um questionar dos dispositivos que envolvem o corpo.

É nos seminários de 11 e 14 de Maio de 1965 na casa de Menard Boss (conhecidos por seminários de Zollikon) que Heidegger aborda o denominado *Leibproblem*. Este *problema-do-corpo*, veremos, obriga a determinar a relação entre sujeito e objecto do ponto de vista espacial e temporal, ou seja, a analisar fenomenologicamente o corpo enquanto *res materialis* e *res temporalis*, bem como a analisar a constituição do sentido, a partir de aberturas corporais, no espaço e no tempo. É sabido que o *corpo-próprio* que a fenomenologia erigiu a conceito, se relaciona mal com a concepção de um corpo enquanto unidade "psyché-soma". O *problema-do-corpo* consiste, precisamente, em determinar, o sentido e a validade da concepção do corpo enquanto unidade psicossomática, tarefa que Heidegger vai desenvolver confrontando-se com as teorias psicossomáticas de Hegglin.

R. Hegglin escreve o seguinte:

"(...) Gostaríamos de reunir todas as influências mútuas de *psyché e soma* sob o conceito de Psicossomática (...). Tenho recebido censuras de que nós, clínicos, faríamos uma separação demasiado rigorosa entre psique e soma. A psique não estaria ao lado do corpo material [Körper] como algo separado, mas penetraria todo o organismo. Isto certamente é possível, mesmo provável. Entretanto, excluímos quaisquer especulações filosóficas e atemo-nos ao princípio simples, para diferenciar soma e psique: os fenómenos psíquicos não podem ser pesados nem medidos, só podem ser sentidos intuitivamente, enquanto tudo o que é somático pode, de alguma forma, ser apreendido por números. Quando os valores numéricos se modificam eles mostram uma modificação das estruturas somáticas, embora esta modificação possa ser condicionada emocionalmente. O luto não pode ser medido, mas as lágrimas formadas pelo luto em virtude da relação psicossomática podem ser examinadas numericamente de diferentes maneiras".

Hegglin procura identificar um *princípio simples* para a diferenciação entre psique e soma, o princípio de diferenciação que ele encontra reside no diferente modo de compreender fenómenos psíquicos (não quantificáveis) e fenómenos somáticos (quantificáveis). É evidente que, ao contrário da pretensão de Hegglin, o seu *princípio simples* é um principio filosófico – como Heidegger mostra, qualquer principio procura fundar um modo de investigação, isto é, uma teoria do conhecimento pelo que é sempre filosófico – o que ele afirma é que os âmbitos temáticos de psique e soma são determinados pelo respectivo modo de acesso que é determinado pelo objecto, isto é, pela soma e pela psique. Por outras palavras, o acesso constrói-se em *circulo*, como Heidegger havia mostrado claramente em ***Sein und Zeit***, mas afirmar que os fenómenos psíquicos são distintos dos fenómenos somáticos pelas diferentes *circulações* operadas, equivale a identificar a diferença entre *psyché* e *soma* como uma diferença de método (que se pode considerar superável através de uma superação metodológica).

3. Heidegger mostra que a pretensão de Hegglin (a exigência de *prova* das relações psique-soma) é uma pretensão insustentável. De facto, Hegglin pretende que as ligações psique-soma possam ser provadas cientificamente. Ora, uma prova científica das ligações psique-soma só poderia ser feita a partir da consideração dos fenómenos somáticos, pois só estes são mensuráveis e a prova exige essa mensurabilidade (só o que é mensurável pode ser provado cientificamente).

Como Heidegger afirma: "Aquilo que corresponde à exigência de conhecimento válido do cientista natural deve ser provável e provado pela mensuração. O autor [Hegglin] exige, pois, que a relação entre soma e psique seja mensurável. Mas isto é uma exigência injustificada, pois não provém da relação dos factos em questão, mas sim da exigência e do dogma cientifíco-natural: só seria real o que fosse mensurável."

Em relação a este *problema-do-corpo*, Heidegger começa por determinar em que consiste o problemático do *problema-do-corpo*.

O problemático reside na questão o que é o corpo: é algo somático? É psíquico? É psicossomático? Ou nenhum dos dois?

A questão pode, em termos muito heideggerianos aliás, ser colocada assim: neste momento em que eu me dedico de "corpo e alma" ao estudo de Heidegger, onde é que está o meu corpo?

Se a pergunta considera o corpo como corpo material, dir-se-ia que o meu corpo está sentado na cadeira, com o antebraço esquerdo apoiado sobre a mesa, com as duas mãos tocando no teclado e os olhos concentrados no ecrã do computador. Mas na verdade, quem está sentado na cadeira sou *eu* e não o *meu corpo* (como se eu o visse de fora). Imediatamente a resposta à pergunta (onde é que está o meu corpo neste momento em que eu me dedico de "corpo e alma" ao estudo de Heidegger?) não aparece, mas por outro lado, podia-se questionar, igualmente, onde está o "estudo de Heidegger"? Qualquer identificação material ou espacial (está neste livro, ou está nesta sala, como se pudesse aprisionar o estudo) seria desprovida de sentido. Eu posso dizer que, neste momento, "só tenho olhos" para o estudo de Heidegger, e com isso estou a identificar que o olhar (o ver, o ler, o estudar) é um modo de *corporar* o estudo de Heidegger. É por essa corporização do estudo que eu tenho de ficar sentado na cadeira (se eu corresse pela sala não poderia estudar ou, pelo menos, não o faria tão bem).

Estar "de corpo e alma" no estudo significa que o meu corpo pertence aqui, mas o estar-aqui do corpo (estar sentado na cadeira, ter o braço apoiado na mesa etc.) É, por essência, um estar-lá, junto de algo. Por exemplo, o meu estar-aqui, significa escrever e ler o texto no ali do ecrã do computador.

R. Hegglin, falando na relação entre o psíquico e o somático afirma: "O luto não pode ser medido, mas, em virtude das relações psicossomáticas, as lágrimas formadas pela tristeza podem ser examinadas numericamente de várias maneiras."

Heidegger comenta esta passagem do seguinte modo: "Na verdade, porém, as lágrimas nunca podem ser medidas. Quando se mede, medem-se na melhor das hipóteses um líquido e as suas gotas, mas não lágrimas. As lágrimas só podem ser vistas directa-

mente. Qual é o lugar das lágrimas? São elas algo de somático ou algo psíquico? Nem uma coisa nem outra."

Analisemos um outro fenómeno: uma pessoa que enrubesce de vergonha. Também aqui o enrubescimento não pode ser medido, o que é mensurável é a vermelhidão, por exemplo, pela medida do fornecimento de sangue. O enrubescimento é algo somático ou psíquico? Nem um, nem outro. Fenomenologicamente, o enrubescimento da face provocado pela vergonha pode ser diferenciado do enrubescimento provocado, por exemplo, pela febre, ou pela diferença de temperatura quando entramos numa casa aquecida vindos do frio da noite. Todos estes tipos de enrubescimento acontecem na face, embora sejam diferentes e diferenciáveis. De facto, "vemos" no rosto de alguém se ele está, por exemplo, constrangido ou febril.

Tomemos em consideração este outro exemplo: enquanto escrevo ao computador, eu tenho à minha frente, sobre a mesa uma série de objectos (o tapete do rato, o rato, a impressora, o telemóvel, o candeeiro, um copo com água), mais à frente tenho a janela que me permite olhar para uma série de determinações que estavam "ausentes" enquanto escrevia e das quais tenho notícia agora que olho pela janela (a própria janela, o puxador, as cortinas, o telhado das casas, chaminés, pombas, antenas, o hotel Tivoli mais ao fundo). Eu posso relacionar-me de modo diferentes com as coisas que estão *diante de mim*. Posso, por exemplo, olhar o puxador da janela e agarrar o copo de água com a minha mão direita. O tipo de relação que eu tenho com o puxador é evidentemente diferente do que o que eu tenho com o copo (o puxador não está no meu olho, assim como o copo está na minha mão). No entanto a determinação da diferença do tipo de relação é mais complexa do que a constatação da diferença. De facto, quer o olho, quer a mão, pertencem ao meu corpo; por outro lado, se eu digo que o copo está na minha mão, também posso dizer que a imagem do puxador, fixada pela retina, está no meu olho. A diferença está na diferente *subjeição*, isto é, na diferente relação sujeito/objecto que se estabelece entre mim e o copo e entre mim e o puxador da janela, esta diferente subjeição é determinada pela constituição de sensações duplas: quando eu pego no copo de água com a minha mão eu

vejo-me a agarrar o copo, posso, inclusivamente, agarrar com a minha mão esquerda a minha mão direita enquanto esta agarra o copo, ao contrário eu não posso ver o meu olho, nem o meu ver e muito menos pegar neles. A diferença é claramente uma diferença de propriocepção: quanto eu agarro o copo eu sinto o copo e sinto a mão, isto é, a chamada sensação dupla, o sentir do que é tocado e o sentir da minha mão (o que toca). Ora, ao ver, eu não sinto o meu olho desta maneira, eu posso sentir os olhos quando movo o olhar (quando desvio o olhar do ecrã do computador para o puxador da porta), mas esta sensação não pode ser classificada de sensação dupla, pois eu não sinto o puxador da janela, que vejo quando desvio o olhar para ele.

O que Heidegger procura mostrar são diferentes modos de relação com a realidade estabelecidos a partir do corpo, isto é, para sermos rigorosos, do modo como o corpo se relaciona com o espaço e como nessa relação *torna presentes* as coisas, a realidade (este copo, aquela janela etc.).

À medida que eu vou movendo a cabeça vou vendo objectos que me *aparecem*: o computador, a impressora, o copo de água, o livro, as chaves dão-se em *estado de presença*. Quando algo me aparece - aquelas chaves, por exemplo – eu tomo conhecimento de algo. "Aparecer" parece querer significar, antes de mais, o momento em que se actualiza o reconhecimento de uma coisa por alguém, o seu estar de facto em presença *hic et nunc* perante um sujeito empírico. Ou seja, o aparecer, não é um acontecimento da coisa - das chaves, que evidentemente já existiam, já estavam lá, antes de me aparecerem – mas um acontecimento meu. A aparição é, neste sentido, a forma mínima de toda a posição, comum a tudo o que podemos reconhecer como coisa, representação, fenómeno. Porém, a fenomenalidade não é um adjectivo extrínseco das coisas, não as classifica numa hierarquia ontológica, nem aponta para uma forma secundária de acontecimento. Das coisas – destas chaves, deste copo – sabemos que são fenómenos, aparecem, constituem-se desse modo. A representação constitui, assim, o mínimo denominador comum de tudo o que há, a condição de acesso ao mundo, se se quiser.

A este respeito, a grande viragem ocidental, que Kant promove e que vai até Heidegger, via Husserl, está na intencionalidade da representação. Quando Kant fala em *consciência pura*, designa aquele saber que não se refere já aos objectos empiricamente perceptíveis - estas chaves ou este copo – mas sim aquilo que possibilita a experiencialidade dos objectos, ou seja, a sua objectividade. A objectividade dos objectos é a consciência. Em Bretano e em Husserl quando se fala em intencionalidade (em intencionalidade corpórea, por exemplo) diz-se que toda a consciência é consciência de algo, é orientada para algo, ou seja, não se tem uma representação, mas sim representa-se: a aparição das chaves não é um acontecimento delas, mas um acontecimento meu.

4. Toda a consciência é, portanto, consciência de si. Não há consciência sem consciência de si e o si não se torna necessariamente temático. Esta é a estrutura mais geral da representação ou, no sentido de Husserl, da consciência de algo. Como escreve Heidegger, "Também quando eu imagino [einbilde] uma montanha de ouro, que não existe, eu tenho de construi-la [bilden] para mim mesmo."

Sobretudo no seminário de 11 de Maio de 1965, Heidegger desenvolve o que, em *Ser e Tempo*, se identifica como "o Dasein na sua corporeidade". Assim no §23 de ***Sein und Zeit*** é dito: "Da mesma maneira que os seus distanciamentos, o Da-sein também traz permanentemente consigo as direcções (esquerda-direita, em cima-em baixo, em frente-atrás). A espacialização do Dasein na sua corporeidade, a qual obriga em si a uma problemática especial, que não será tratada aqui, acha-se também marcada por essas direcções". Esta problemática que Heidegger identifica, mas não desenvolve, em ***Sein und Zeit*** procura, então, desenvolver nos seminários de Zollikon, sobretudo através da teoria do *corporar do corpo* (Leiben des Leibes) enquanto modo do Dasein.

A este respeito escreve Heidegger: "Se o corpo como corpo é o meu corpo em cada caso, então este modo-de-ser é o meu e, portanto, o corporar é co-determinado pelo meu ser-homem no sentido da permanência ek-stática no meio do ente iluminado. O

limite do corporar (o corpo só é corpo uma vez que ele corpora) é o horizonte-do-ser no qual eu permaneço.".

Este horizonte-do-ser é o espaço-do-corpo, é o *spatium*, como lhe chamamos anteriormente. Para que eu diga, ao tocar, por exemplo, com as mãos no meu peito, "este é o meu corpo", foi necessário *transferir* o corpo material para o espaço interior (o que se deu por ocasião na minha estada nesta sala, enquanto estava sentado nesta cadeira, trabalhando em frente ao computador etc.). É esta *transferência* que me permite sentir não o corpo, mas sentir-me, por isso posso dizer, enquanto toco com as mãos no meu peito, "este sou eu".

Tomemos um outro exemplo: eu digo "o computador está em cima da mesa". O que eu digo com esta afirmação remete para uma circunstância determinada. O meu corpo está, naturalmente, envolvido nessa circunstância, ele está envolvido no ouvir, no ver e no tocar. Ora é evidente que não é *o corpo* que ouve, vê ou toca, mas sou eu – sou eu que ouço, eu que vejo, eu que toco. Mas para este ouvir, ver, tocar, são necessários os meus ouvidos, os meus olhos, os meus dedos e, portanto, o corpo. O Corpo nunca vê o computador, mas, como é óbvio, para que eu diga "o computador está em cima da mesa", é necessário que o meu corpo esteja suficientemente próximo do computador para que eu o consiga ver. Ou seja, a minha afirmação – "o computador está em cima da mesa" – é uma afirmação sobre a relação espacial entre mim e o computador. O computador foi corporado no meu espaço.

Eu *estou* no meu *espaço*. Isto é, o estar [Befinden] do homem acontece no *Spatium*, isto é, num espaço interior não localizável materialmente. Quando perguntamos a alguém "Como está?" Estamos a questionar esse espaço interior e não a perguntar objectivamente pela localização do corpo de alguém num espaço físico, daí a resposta ser sempre qualitativa – "estou bem", "estou mal" – e numa factual – "estou aqui"-.

Na ***Física*** Aristóteles desenvolve a essência do topos, no Livro IV, cap. IV é dito que "o espaço parece ser algo grande, importante e difícil de determinar". O espaço é o aberto, ou, mais correctamente, é o horizonte (grande, importante, difícil de determinar) que possibi-

lita operações de abertura. Estas operações de abertura são, na fenomenologia, quer em Brentano, quer em Husserl, quer em Heidegger, representações, ou seja, consciência de si, sendo que o si mesmo não se torna necessariamente temático: esta é a estrutura fundamental mais comum da representação ou – no sentido de Husserl – a consciência de algo que, em Heidegger, significa *eu corporizei algo*.

A identidade entre sujeito e percepção é particularmente evidente nos fenómenos somáticos: eu agarro as chaves e sinto-as frias ou aperto-as e sinto uma ligeira dor. Eu percebo, perfeitamente, que a percepção das chaves provocou uma alteração em mim e não nas chaves, a notícia das chaves é um acontecimento em mim que consigo identificar, por exemplo, a partir da sensação fria que sinto na mão ao agarrar a chave ou na sensação de desconforto que sinto ao apertá-las com mais força.

A identidade entre sujeito e percepção, a que nos referimos, não significa porém, a redução do sujeito à percepção que em cada caso eu reconheço como "uma percepção": eu sinto frio, mas não sou o frio, sinto a dor na mão, mas não me identifico com essa dor.

Por outras palavras, o sujeito não se esgota em nenhuma percepção particular, desde logo porque cada uma é vivida como "percepção particular", não definitiva, antes, transitória e variável, enquanto o próprio sujeito se vive como definitivo, permanente, como "o mesmo". É por eu ser "o mesmo" que posso sentir inúmeras percepções da chave e de seguida largar a chave e sentir inúmeras percepções do copo. Em cada percepção particular, de cada vez que eu agarro as chaves, em que as aperto, em que toco o copo, eu *corporizo* de vários modos a chave ou o copo, de cada vez eu torno-me presente a mim mesmo, ou seja, ao perceber o copo ou as chaves, de facto, eu *corporizo-me*, eu modifico-me ao nível do espaço interior do meu corpo, daí poder passar por inúmeras e distintas sensações sem sair da cadeira.

Martin Heidegger di-lo assim:

"Então tudo o que chamamos a nossa corporeidade, até a última fibra muscular e a molécula hormonal mais oculta, faz parte essencialmente do interior do existir; não é, pois, fundamentalmente

matéria inanimada, mas sim um âmbito daquele poder perceber não objectivável, não opticamente visível de significações do que vem ao encontro, do que consiste todo o Dasein. Este corporal forma-se de tal modo que pode ser utilizado no trato com o 'material' do animado e inanimado do que vem ao encontro. Mas ao contrário de uma ferramenta as esferas corporais do existir não são descartadas do ser-homem. Não podem ser guardadas isoladas numa caixa de ferramentas. Ao contrário, elas permanecem habitadas pelo ser-homem, seguras por ele, pertencentes a ele, enquanto um homem viver. No entanto, ao morrer, este âmbito corporal transforma o seu modo de ser naquele de uma coisa inanimada, na massa de um cadáver que decompõe.

Certamente o corporal do Dasein admite que já em vida ele seja visto como um objecto material, inanimado, como uma espécie de máquina complicada. Tal observador, na verdade, já perdeu de vista para sempre o essencial do corporal. Então, a consequência de tal observação insuficiente é a perplexidade perante todas as manifestações essenciais do corporal."

Heidegger identifica, aqui, o *espaço interior* com o que denomina *orientação essencial do Dasein*: percebe-se que a minha mão é capaz de sentir as chaves frias ou a superfície do copo lisa, porque o *espaço do corpo* (o *espaço interior*, *o spatium*, *o cogito*) corporiza as chaves e o copo. Por outras palavras, o humano é naturalmente corpóreo, e o seu-ser-corpo não é redutível ao corpo-físico, nem é transformável a partir de transformações do corpo-físico. Decorre daqui que nenhuma transformação protésica que possa ocorrer no espaço material do meu corpo pode alterar o espaço interior do meu corpo, isto é, a minha natureza, a minha disposição corpórea, a que Heidegger chama de *Dasein* e que Santo Agostinho chamava *Pondus*.

O *peso* do corpo não é mensurável é, precisamente, a condição de possibilidade de o copo, as chaves ou o meu corpo físico (quando eu me relaciono com ele como fenómeno) serem mensuráveis, isto é, o meu *peso* é o meu modo de acesso ao mundo, é, em linguagem heideggeriana, o meu ser-no-mundo.

Heidegger di-lo assim: "Por isso, em relação à totalidade da corporeidade, pode-se dizer o mesmo que já foi citado com referência ao ver e aos olhos corporais: não podemos 'ver' porque temos olhos, mas, antes, só podemos ter olhos porque segundo a nossa natureza fundamental somos seres que vêm. Assim, também poderíamos ser corporais, como de facto somos, se o nosso ser-no-mundo não consistisse fundamentalmente de um sempre já perceptivo estar-relacionado com aquilo que se nos fala a partir do aberto do nosso mundo como o que, aberto, existimos. Além disso, nesta interligação já estamos sempre orientados para os acontecimentos que se nos revelam. Somente graças a tal orientação essencial do nosso Dasein podemos diferenciar a frente do verso, o alto do baixo, o esquerdo do direito. Graças ao mesmo ser orientado para algo que se nos fala podemos na verdade ter um corpo, ou melhor, sermos corporais. Não somos, porém, primeiramente corporais tendo, consequentemente, a partir disso uma frente, um atrás, etc. Apenas não podemos confundir o nosso ser-corporal existencial com a materialidade-corpórea de um objecto inanimado simplesmente presente."

O que Heidegger faz ao falar na corporeidade como *abertura* é, antes de mais, caracterizar o *espaço interior* como coextensivo ao espaço exterior: há uma abertura da orientação essencial do meu espaço interior ao espaço objectivo, organizando-o, permitindo-me dizer que o ecrã está à minha frente, que a estante está ao meu lado, que a porta está atrás de mim, que as árvores estão lá fora, que eu estou cá dentro, etc.

Por outras palavras, a corporeidade abre-se ao espaço, torna-se de certo modo espaço, e o espaço exterior tem de ganhar uma tonalidade semelhante à do espaço interior. Como Merleau-Ponty descreveu bem, um corpo que vê entra num campo de visão que lhe reenvia sempre a sua imagem em espelho: ver é ser visto. O corpo transporta consigo esta reversibilidade do vidente e do visível, por isso Merleau-Ponty falava de um *narcisismo da visão*, mas o que se percebe é que existe, efectivamente, um *narcisismo da representação*, qualquer dado, qualquer sensação, qualquer percepção é reenviada a mim, re-apresenta-me numa nova abertura. Heidegger

di-lo de forma clara: "Representar = tornar presente. 'Re' = de volta para mim. *Repraesentatio* = de volta para mim, apresentar a mim, e eu mesmo não me represento espacialmente".

Para Heidegger, *estar no aberto* [*Offenen*], *estar na clareira* e *estar-aí* [*Da-sein*], são categorias equivalentes: o meu *aqui* (indicação objectiva da minha localização no espaço exterior) está aberto a um *aí* (por exemplo quando através da janela olho as árvores da avenida da Liberdade e localizo-as a partir de uma reconstrução imagética da avenida *como se* lá estivesse). É precisamente a esta abertura ou dilatação do espaço do corpo para além das fronteiras do corpo próprio que chamamos *Spatium*, mas este transgredir das fronteiras do corpo próprio não se dá independente do corpo próprio, antes, se dá nele, requalificando-o em relação ao seu *pondus*, isto é, constituindo uma nova ligação do corpo ao espaço, uma nova relação entre aqui e aí, se se quiser, ou seja, gerando uma nova intensidade corpórea.

JOSÉ M. BÁRTOLO
UNL