

ISBN: 978-989-757-033-9

I Congresso Lusófono de Ciência das Religiões Religiões e Espiritualidades, Culturas e Identidades

Anais

Coordenação de:

Paulo Mendes Pinto

Carlos Calvacanti

Sérgio Junqueira

Eulálio Figueira

Volume XX

O Corpo e a Religião

Coordenação

José Gregório Viegas Brás (ULHT)

I Congresso
Lusófono
de Ciência das
religiões


UNIVERSIDADE
LUSÓFONA

DEPARTAMENTO
DE CIÊNCIA
DAS RELIGIÕES

RELIGIÕES E ESPIRITUALIDADES
CULTURA E IDENTIDADES

Outubro de 2015

Edições Universitárias Lusófonas

Data: Outubro de 2015.
I Congresso Lusófono de Ciência das Religiões
Religiões e Espiritualidades – Culturas e Identidades
LISBOA | 9 a 13 de maio de 2015

Organização:
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias

Em parceria com:
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Universidade do Estado do Pará
Universidade Federal de Juiz de Fora
Universidade Presbiteriana Mackenzie

Grupo Coordenador da Comissão Organizadora:
Paulo Mendes Pinto (ULHT), Carlos André Cavalcanti (Un. Fed. Paraíba), Emerson Silveira (Un. Fed. de Juiz de Fora), Eulálio Figueira (PUC-SP), Flávio Senra Ribeiro (PUC Minas), Manuel Ribeiro de Moraes Júnior (Un. do Est. do Pará) e Sérgio Rogério Azevedo Junqueira (PUC-PR)

Restante Comissão Organizadora:
Alfredo Teixeira (Un. Católica Portuguesa), Celeste Quintino – (ISCSP – U. de Lisboa), Deyve Redyson (Un. Fed. Paraíba), Douglas Rodrigues da Conceição (Un. do Est. do Pará), Edin Sued Abumanssur (PUC-SP), Edite Maria Fracaro Rodrigues (PUC-PR), Henrique Pinto (ULHT), Lidice Meyer Pinto Ribeiro (UP Mackenzie), Marina Pignatelli – (ISCSP – U. de Lisboa), Nuno Simões Rodrigues (FL-UL), Roberlei Panasiewicz (PUC Minas) e Sylvana Brandão (Un. Fed. de Pernambuco/ Un. Cat. Pernambuco)

Índice

- 4 *José Brás, O corpo e a religião*
- 5 *André Robert, Maria Neves Gonçalves e José Viegas Brás, A Bíblia e o Esculpir do Corpo*
- 26 *Larissa de Macedo Raymundo, Conflito Alma/Corpo na Obra *Meditaciones Sobre Los Cantares*, de Santa Teresa De Ávila*
- 39 *Simone Aparecida Dupla, Os Ritos Sensuais de Inanna: Corpo Divino e Prazeres Mundanos.*
- 53 *André Miranda Decotelli da Silva, O Corpo Platônico e o Corpo Cristão: Uma Crítica à Recepção da Antropologia de Platão pelo Cristianismo*
- 68 *Alcina Manuela de Oliveira Martins, Do Éden ao Inferno: Representações do Corpo Feminino na Idade Média*
- 81 *Luis A. Vázquez Pasos, La Concepción del Cuerpo en la Teología de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días*
- 94 *Salomé Marivoet, Tradição Religiosa, Corpo e Jogos Lúdicos. Contributos para o Estudo das Influências e Obstáculos à Emergência e Desenvolvimento do Desporto Moderno*
- 109 *Patricia De Las Mercedes Rodriguez Ferreiro, Igualdad de Sexo, Libertad de Culto “Amaros Unos a los Otros como Yo los He Amado”*

O corpo e a religião

Coordenador:

José Brás

O corpo pertence necessariamente ao domínio do simbólico. A religião, no decurso da história, contribuiu para imprimir transformações, marcando significativamente o homem e a mulher. No sentido de compreender o carácter configurador da religião, interessa saber a influência que desempenhou na educação do corpo. Tendo por referência o pluralismo religioso, importa analisar e discutir como cada uma das religiões marcou os papéis sociais e como contribuiu para a identidade de género nos diferentes espaços da existência humana.

A BÍBLIA E O ESCULPIR DO CORPO **THE BIBLE AND THE SCULPTING OF THE BODY**

José Viegas Brás (ULHT)

Maria Neves Gonçalves (ULHT)

André Robert (U-Lyon 2)

Resumo

A Bíblia é tão só o texto religioso de maior valor para o Cristianismo e o que tem sido mais marcante na educação ao longo de séculos. Um livro de tal relevância introduz-nos num espaço linguístico que articula os valores com usos do corpo, de tal modo que o dizer passa a ser uma forma de ver. Um dizer que olha e um olhar que fala (Machado, 2009, p.95). O corpo, segundo Foucault (1977, p.126) está preso no interior de poderes. A Bíblia é uma força penetrante (um saber-poder classificatório) que investiu o corpo segundo uma determinada visão da vida e do mundo, mediante um determinado regime de verdade. Neste sentido a Bíblia pode ser vista como uma disciplina que fabricou corpos ao longo do tempo, modelando a sensibilidade e os modos de pensarmos o corpo na dinâmica colectiva do mundo civilizado. Utilizando a linguagem de Foucault, diríamos que ela define uma arqueologia do olhar.

Palavras-chave: Bíblia, corpo, educação, saber, poder

Abstract

The s only the religious text of greatest value to Christianity and what has been most striking in education for centuries. A book of such relevance introduces us in a linguistic space that articulates the values with uses of the body in such a way that the mean becomes a way of seeing. A mean look and a look that speaks (Machado, 2009, p. 95). The body, according to Foucault (1977, p. 126) is stuck inside of powers. The Bible is a penetrating force (a knowledge-power classification) that invested the body according to a particular vision of life and of the world, by a certain regime of truth. In this sense the Bible can be seen as a discipline that fabricated bodies over time, modeling the sensitivity and modes of thinking the body on the collective dynamics of the civilized world. Using the language of Foucault, we would say that it defines an archaeology of the look.

Keywords: Bible; body, education, knowledge- power

1. Introdução

É preciso dar corpo ao corpo humano. O corpo não é mudo e atemporal. É preciso pô-lo a sentir uma existência. O que é o homem no infinito? Na tentativa de colocar o homem na sua relação com o universo Foucault (1966, p. 38) diz-nos que “Existe, entretanto, nesse espaço sulcado em todas as direções, um ponto privilegiado (...): esse ponto é o homem; ele está em proporção com o céu, assim como com os animais e as plantas, assim como com a terra, os metais, as estalactites ou as tempestades. Erguido entre as faces do mundo, tem relação com o firmamento (seu rosto está para seu corpo como a face do céu está para o éter; seu pulso bate-lhe nas veias como os astros circulam segundo suas vias próprias; as sete aberturas formam no seu rosto o que são os sete planetas do céu); todas essas relações, porém, ele as desloca e as reencontramos, similares, na analogia do animal humano com a terra que habita: sua carne é uma gleba, seus ossos, rochedos, suas veias, grandes rios; sua bexiga é o mar e seus sete membros principais, os sete metais que se escondem no fundo das minas. O corpo do homem é sempre a metade possível de um atlas universal.”

Pascal (2002) ao referir-se à condição humana diz-nos que ela está marcada pela miséria ontológica. O homem na natureza é um nada em relação ao infinito, tudo em relação ao nada, um meio entre nada e tudo. Incapaz de compreender os seus extremos, incapaz de ver o nada de onde foi tirado e o infinito que o absorve. Uma árvore não sabe que é miserável, mas o homem sabe-o. O homem não pode deixar de assumir a sua condição de miserável. Diz-nos Pascal (2002, XXXIII) “Tudo o que está no mundo é concupiscência da carne, ou concupiscência dos olhos, ou orgulho da vida, *libido sentiendi, libido sciendi, libido doinandi* (55) (João, II: 16). Infeliz a terra de maldição que esses três rios de fogo abrasam em lugar de regarem.” A guerra intestina entre a razão e as paixões não deixam o homem gozar de alguma paz. Tudo terminaria se o homem tivesse razão sem paixões. Não se é miserável sem o sentimento. Nesta impossibilidade a fuga que o divertimento proporciona faz desviá-lo de pensar em si mesmo e na sua finitude. É uma cegueira viver sem procurar o que se é, viver mal crendo em Deus. O homem foi feito para pensar. Nisso reside a sua dignidade. Sem pensamento seria uma pedra (ou um bruto). É o pensamento que faz o ser do homem. Tal como nos refere João Paulo II “O corpo, de facto, e somente o corpo, é capaz de tornar visível aquilo que é invisível: tanto o espiritual como o divino. Foi criado para transferir para a realidade visível do mundo o mistério oculto da eternidade em Deus e, assim, ser seu sinal” (TC 19,4). A tradicional dicotomia mente-corpo torna-se incapaz

de integrar novos conceitos forjados a partir da consideração da existência do inconsciente.

Reconhecer os mistérios de Deus no corpo é um desafio que se coloca a cada um. Diz-nos West (2009, p.15) que o Catolicismo é uma religião muito carnal e sensual e que, tal como João Paulo II também o diz, o corpo, em certo sentido, é um sacramento. Ele representa o encontro com Deus, é o meio físico de nos encontrarmos com os tesouros espirituais de Deus. João Paulo II (1980) diz-nos que a interpretação apropriada das palavras de Cristo - segundo Mateus 5: 27-28, como também a prática em que actuará o autêntico “ethos” do sermão da Montanha - devem ser completamente libertadas de elementos maniqueus no pensamento e na atitude. A atitude maniqueia levaria a uma aniquilação do corpo, a uma negação do valor do sexo, da masculinidade e feminilidade da pessoa humana, ou pelo menos só à sua tolerância pela necessidade de procriação. E refere que “Enquanto a mentalidade maniqueia o corpo e a sexualidade constituem, por assim dizer, um “antivalor”, para o cristianismo, ao contrário, permanecem sempre um “valor não suficientemente apreciado.” E diz-nos que o corpo, na sua masculinidade e feminilidade, é chamado a tornar-se manifestação do espírito. O ethos cristão é caracterizado por uma transformação da consciência e das atitudes da consciência humana. Esta questão torna o corpo humano diferente do animal. Exige aprendizagem. É preciso ultrapassar a miséria inicial ontológica, como nos refere Pascal. Como nos refere Hannah Arendt (1999, p.31) “estar vivo significa estar possuído de um impulso de automostração que responde ao facto da nossa dimensão de aparência. As coisas vivas fazem a sua aparição à maneira de actores num palco criado para elas.” Como refere a autora nós somos mundo e não estamos meramente no mundo, ao contrário da existência inorgânica da matéria. Também não é um puro estar vivo como acontece na existência orgânica. A vida para o homem não é muda nem cega. No mundo dos homens as coisas são feitas não só para serem vistas como também para serem tocadas, percebidas por seres conscientes. A palavra aparência não teria qualquer sentido se não existissem outros seres vivos capazes de entender e reagir, quer pela avaliação positiva ou negativa, aprovando ou reprovando, criticando ou elogiando. Estamos neste mundo aparecendo, não nos limitamos a um estar aí sem significado. É próprio do ser vivo aparecer. De tal modo é assim que ganhamos notoriedade e respeito (e vice-versa) pelo modo como aparecemos. A nossa aparência está ligada à nossa existência. A aparência faz a ligação entre o interior e o exterior. Mas é preciso saber ler que a aparência tem uma dupla leitura – esconder e mostrar. Como refere Merleau-Ponty

(1964, p.20), “No thing, no side of a thing, shows itself except by actively hiding the others, denouncing them in the act of concealing them.”

A relação entre o ser e a aparência coloca-se pois como uma questão nevrálgica. Na medida em que sou consciente de mim próprio, apareço perante mim e os outros. Fazemos a aparição como um actor num palco. Neste sentido e retomando a ideia da autora, nada nem ninguém existe neste mundo que não pressuponha um espectador. Tudo o que é está destinado a ser percebido por alguém. Esta relação é importante realçar. Somos simultaneamente objectos e sujeitos, tal como percebemos e somos percebidos.

Diz-nos Merleau-Ponty (1999, p.122) “O corpo é o veículo do ser no mundo, e ter um corpo é, para um ser vivo, juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projectos e empenhar-se continuamente neles.” Na sua acepção, ser corpo é estar atado a um certo mundo. Esta é uma questão importante porque nos permite perceber que esse atamento tem uma relação com o movimento da existência. Esta intrincada rede de relações é tão forte que o leva a considerar que “There is a body of the mind, and a mind of the body and a chiasm between them.” (Merleau-Ponty, 1968, p.259).

Esta ligação é algo crucial. Seguindo ainda Merleau-Ponty (1964, p.21) “the invisible is the limit or degree zero of visibility, the opening of a dimension of de visible”. Por um lado é-nos perguntado (1 Coríntios 3: 11-17) se não sabemos que o corpo é o templo do Espírito Santo, que habita em nós, proveniente de Deus...Por outro lado é- nos dito também que cada um recebe os dons e capacidades diferenciadas. Cristo é apresentado como um corpo que tem muitas partes, formando todas elas um só corpo. Da mesma maneira o nosso corpo não é formado de uma só parte, mas de muitas partes que integram uma unidade. Pois se o corpo todo fosse olho, como poderíamos ouvir? E, se o corpo todo fosse ouvido, como poderíamos cheirar? Nesta perspectiva se o corpo fosse uma só parte, não existiria corpo. A interdependência entre as diferentes partes impede a possibilidade da sua divisão. Assim, todos somos o corpo de Cristo, e cada um é parte desse corpo (1 Co 12:12-31), pois diz-nos Merleau-Ponty (1964, pp. 20-21) que “The invisible is the outline and the depth of the visible.”

Mas esta ligação coloca um problema porque por natureza somos todos sobrecarregados pelo pecado de Adão. (Efésios 2: 3). Os desejos de carne estão bem expressos: adultério, fornicação, impureza, idolatria, inimizade, porfias, raiva, discórdia, ciúme, homicídio, embriaguez (Gálatas 5:19). A concupiscência dos olhos é o adultério como (Mateus 5: 28). Isto é problemático porque a liberdade que nos foi dada coloca o

problema de ser utilizada para dar ocasião à carne. Por isso é-nos transmitido “Andai em espírito e não cumprireis a concupiscência da carne. Ser guiado pelo espírito é pois uma forma de não estar debaixo da lei da impureza (Gálatas 5: 13-26). Apela-se a que “cresçamos seguindo a verdade em amor, cresçamos em tudo naquele que é a cabeça, Cristo, do qual todo o corpo, bem-ajustado e ligado pelo auxílio de todas as juntas, segundo a justa operação de cada parte, faz o aumento do corpo, para sua edificação em amor”(Efésios:11-16).

Face a esta problemática as questões que se colocam são: Como se deu corpo ao corpo? que topografia foi traçada para o corpo? Que relação entre o puro e o impuro, entre o sagrado e o profano? Que representações foram privilegiadas? Que significado atribuiu ao corpo nos seus gestos, actividades, posturas?

2. A Bíblia como força penetrante na espiritualização do corpo

O Cristianismo lança uma mensagem de preparação do sujeito para viver um projecto de vida. Estamos perante a ideia contrária à de corpo sem órgãos, perspectiva defendida Artaud, Deleuze e Guatari. Para os autores, este conceito é uma prática, uma vivência que se opõe à utilidade que é imputada pelo sistema capitalista. Para os autores ser órgão é sempre estar ao serviço de um organismo que retira dele trabalho útil. O desejo, a energia são canalizadas segundo interesses que estão ao serviço de outrem (do sistema...), conforma-se e perde a sua capacidade revolucionária de novas produções. É neste sentido que os autores criticam o corpo sem órgãos. Mas deve-se dizer que os autores defendem que o corpo não coincide com organismo. O corpo constrói-se na rede de relações que o levam a determinadas formas de viver, desenvolvendo capacidades, habilidades que podem estar ao serviço de finalidades estranhas ao próprio indivíduo. Para os autores somos corpos cartográficos. Tal como os mapas geográficos delimitam e registam territórios políticos, económicos, culturais, os corpos também são formatados por essa multiplicidade de linhas de força. Para os autores a questão principal está em sermos capazes de inventar as nossas linhas de força para não ficarmos amarrados (condicionados) na geografia do mundo. Trata-se de criar novos fluxos energéticos e comunicativos, o que equivale a apelar a uma por um lado a uma ética da resistência e, por outro, a uma ética da transgressão. Em suma, o seu posicionamento é contra a ideia de reduzir os órgãos do corpo a um organismo. O organismo é o juízo de Deus, quer dizer, a submissão do corpo segundo o funcionamento preconizado pelo sistema

teológico deste juízo. O corpo sem órgão é um corpo anarquista, um corpo que não se submeta a essa organização de órgãos a que chama organismo.

Ora, como dissemos anteriormente, o que se pretende com o cristianismo é precisamente conseguir um corpo com órgãos. Neste sentido o Cristianismo pode ser visto como uma outra forma de governo. Como nos diz Rose (1988, p.5), o termo descreve “uma certa forma de buscar a realização de fins sociais e políticos através da acção, de uma maneira calculada, sobre as forças, actividades e relações dos indivíduos que constituem uma população”. E governar os vivos segundo o Cristianismo, implica fazer com que os sentimentos, os pensamentos e os comportamentos das pessoas fiquem sintonizados com o regime de verdade que se pretende implementar. Para isso, é indispensável que os estados mentais e toda a intimidade seja tocada pelo regime de verdade que deve ser seguido. Um dos factores do sucesso está na necessidade de chegar ao eu privado, de tal forma que se confunda o público com o privado. O Cristianismo não é desinteressado, pretende governar tudo e todos em tudo o que de mais íntimo existe em cada um de nós.

Neste sentido podemos dizer que as subjectividades, antes de mais nada são produzidas pelas relações de poder. O Cristianismo, enquanto saber-poder pretende compatibilizar o processo de subjectivação com o regime de verdade. Este compromisso exprime-se através do corpo. Tal como diz Virgílio Ferreira (1992, pp.132-133) há o corpo fora da anatomia. Retomando o que referimos anteriormente, e tal como diz o Papa só o corpo é capaz de tornar visível o invisível. É como se existisse em estado virtual. Nisto reside o carácter enigmático da matéria. E o enigma da matéria e do homem, diz-nos Borges (2003, p.39) “abre-nos ao mistério e, conseqüentemente, à questão de Deus...” O corpo não é só uma realidade biológica. É também teológica. O dualismo cartesiano trouxe sérias dificuldades para Descartes (2004, p.169) enganou-se ao dizer que “eu sou de veras distinto do corpo...”. O funcionamento do corpo humano não se assemelha ao de uma máquina nem ao de um animal. Esse corpo é alguém. É um sujeito que decide. Corpo é simultaneamente matéria, energia e informação (Abreu, 2014, p.128). Popper (1996) aproxima-se também desta leitura com a teoria dos três mundos. O corpo é materialização de energia. Significa que tem uma componente material mas não é um objecto meramente físico, cadavérico. O corpo é um estado de energia, o que equivale a dizer que se situa não só no espaço mas também no tempo. Trata-se de um sistema dinâmico que evolui ao longo do tempo (sucessão, duração). Mas para isso precisa de energia. Este sistema para se manter activo precisa de energia. Podemos considerar que

a Bíblia pode funcionar como energia moral que tem um papel fundamental na formação do sujeito ético. E é por isso que temos que acrescentar a dimensão informacional. O homem não se limita a um fazer abstracto, vazio, sem significados. O homem comunica com o seu corpo. Saussure pode introduzir aqui uma nova interpretação. O homem, no seu fazer, comunica com o seu corpo aquilo que é produto do espírito (1 Coríntios 12: 11-27). A questão ontológica está no corpo, está na palavra que cria a imagem. E a imagem existe para se poder conviver, ela é “a forma em que a vida se singulariza, se torna visível e “humana” (Miranda, 2012, p.24).

Precisamos de ultrapassar o dualismo de Descartes para entendermos a mensagem do Papa João Paulo II, segundo o qual Deus revela o seu mistério no corpo humano, quer dizer, na pessoa. É neste ponto relacional que o corpo é espiritualizado, ou dito de outra maneira, a realidade espiritual é experienciada corporalmente, é uma experiência de corpo “Porque, assim como o corpo sem o espírito está morto, assim também a fé sem obras é morta (Tiago 2: 26). Neste sentido pode-se considerar o corpo como um sacramento, pois torna visível o invisível. E diz-nos ainda Borges (2003, p.11) “O meu corpo sou eu mesmo presentificado, é a minha visibilização, sou eu próprio voltado para os outros.” Nietzsche (1978, p.36) diria mesmo que “Sou todo eu corpo, e nada mais; alma é uma palavra que designa uma parte do corpo.”

Ora, para construir este corpo fora da anatomia, para tornar visível o invisível, é preciso acionar uma complexa maquinaria que seja capaz de regular a conduta das pessoas. São poderes multiplicadores que funcionam como uma “engenharia da alma”, na expressão de Rose, e que exercem uma relação de autoridade sobre o eu. Com esta maquinaria coloca-se uma nova expertise em marcha. Esta nova capacidade implica a necessidade de se penetrar na forma de pensar e agir de cada um. A Cristianização exige a construção do sujeito ético de acordo com os enunciados verdadeiros. A estimulação da subjectividade

Em que consiste toda esta maquinaria? Trata-se de algo semelhante à ideia do panopticon, assinalada por Foucault. É uma tecnologia de poder para resolver os problemas de vigilância (Foucault, 1996, p.211). Diz-nos mais uma vez Rose (1988, p.7) “O governo depende, pois, de verdades que encarnam aquilo que deve ser governado, que o tornam pensável, calculável e praticável”. Este processo de encarnação passa por considerar o corpo como instrumento discursivo nos jogos de verdade e na constituição de subjectividades.

Antes de mais nada a Bíblia está na palavra que se quer incarnada no corpo. A Bíblia é tão só o texto religioso de maior valor para o Cristianismo e o que tem sido mais marcante na educação do povo e das pessoas ao longo de séculos. Um livro de tal relevância introduz-nos num espaço linguístico que articula os valores com usos do corpo (na linguagem de Mauss), de tal modo que o dizer passa a ser uma forma de ver e de perceber. Um dizer que olha e um olhar que fala (Machado, 2009, p.95). Na Bíblia encontramos uma arqueologia da linguagem, do olhar e da percepção.

A Bíblia não é um espaço desconexos de enunciados. Pelo contrário, ao instaurar coordenadas enunciativas, estabelece um campo de referenciação. Todos os enunciados são meticulosamente escolhidos para terem consequências pragmáticas. A Bíblia não é um simples grafismo, ou algoritmos dos programas de computador. Ela dirige-se ao outro, tem uma intencionalidade, tentando captar o leitor para o seu mundo de significação.

Neste sentido, o que se diz transmite-se para uma certa forma de olhar. A partir dos valores, das normas que são veiculadas, o que é dito contagia o olhar. O comportamento não deixa de ser visual. Ele expõe-se ao olhar do outro, dá-se a ver, dá-se a conhecer.

Tal como fizemos referência anteriormente, a aparência está ligada com a força da imagem. A realidade está indissolúvelmente ligada a imagens e símbolos. A este propósito diz-nos Eliade (1991, p.12) que “A mais pálida das existências está repleta de símbolos, o homem mais “realista” vive de imagens.” Se, como diz o Eliade (1991, p.178), o simbolismo acrescenta um novo valor a um objecto ou a uma acção, serve também para dizer que o cristianismo não ignora este trabalho constitutivo do simbolismo religioso nem pretende ficar indiferente ao que quer que se revele. A cultura cristã implica a construção de uma segunda natureza. É marcada por valores que vão determinar o desejo de querer agradar. O ser revela-se no aparecer, nele expressando o que é próprio para ser visto e o que não é. Como nos refere Tomaz (2014, p.22) a “teologia e a ontologia da imagem permite-nos entender , com maior profundidade, o significado integral de “imagem de Deus””.

Com o olhar pretende-se penetrar na interioridade de cada um, pretende-se mergulhar na mais íntima das intimidades e por consequência nos comportamentos, pois “A candeia do corpo é o olho. Sendo, pois, o teu olho simples, também todo o teu corpo será luminoso; mas, se for mau, também o teu corpo será tenebroso.” (Lucas 11:34). O exercício do domínio começa no olhar e com ele pretende-se exercitar toda a alma “A

candeia do corpo são os olhos; de sorte que, se os teus olhos forem bons, todo o teu corpo terá luz” (Mateus 6:.22).

Os incentivos que são também feitos à delação (é recomendada nos regulamentos da ordem de Cluny em 1080, na ordem dos agostinianos, de 1180, e na inquisição, começou com o Papa Gregório IX, em 1231) exemplificam muito bem a elevada importância que a fiscalização do olhar atingiu. Neste sentido podemos dizer que o olhar não é indiferente em relação ao que vê. Todo o olhar é classificatório, pois todo o desvio é percebido pelo olhar. Tal como na medicina, existe uma relação entre o sintoma e o signo. O sintoma permite distinguir o que é considerado normal, o que é apreciado e o que é não recomendado, o que já se situa na ordem do patológico. O sintoma tem esse potencial de permitir separar o desejável do indesejável, e ao mesmo tempo ele constitui-se como signo do comportamento de um cristianismo saudável.

Se ver é perceber, podemos por outro lado dizer que a Bíblia desencadeia um processo de percepção. E com a percepção pretende-se tocar na relação de cada um consigo próprio, na forma como cada um se percebe. Importa pois considerar como a Bíblia coloca as pessoas a perceber o seu corpo. O discurso religioso ganha nova amplitude com o Salmo Bíblico 51 que trata sobre a confissão e o arrependimento. Todos os fiéis ficam submetidos ao Poder de Deus. Esta relação de força funciona como uma técnica de controle visando estabelecer uma ordem moral. A confissão é introduzida para levar as pessoas a descobrirem a verdade que eventualmente pode permanecer ainda desconhecida. O sentido da confissão é provocar um exame de consciência. Por outro lado, a confissão dá-nos a possibilidade da reversibilidade entre o patológico e o normal. Neste sentido funciona como uma cura, pois possibilita a recuperação.

A confissão obrigatória, diz-nos Almeida (1884, p.11), uma vez por ano, existe a partir do século XIII, veio a ganhar o seu estatuto sacramental no Concílio de Trento (1543-1563). Nesta ocasião ela foi definida como derivada do direito divino, isto é, instituída pelo próprio Cristo.” Outra ideia importante é o facto da confissão ser inicialmente pública e depois ter passado para o domínio do privado. O “poder das chaves” é conferido ao padre, passando este a poder absolver os pecados em nome de Deus. Importa assinalar que a confissão introduziu uma ética do viver. Ela apresenta-se como uma força moral que a todos se impõe. Este exame de consciência tem também por referência os dez mandamentos, que é o mínimo de conduta moral que se pode solicitar a cada um. Chamamos particularmente a atenção para os seguintes mandamentos que mais directamente fazem apelo a um certo uso do corpo:

6º - Não matarás (nem causar outro dano, no corpo ou na alma, a si mesmo ou no próximo).

10º - Guardar a castidade nos pensamentos e desejos.

Este içar da bandeira da ideia de pecado pretende invadir a vida de todos. O seu sucesso está na sua interiorização, na privatização dos costumes, exigindo a cada um conhecimento sobre si próprio, o que implica inevitavelmente a consciência do que se deve ou não fazer. A percepção da razão reside neste campo ético. No sentido inverso podemos dizer que este sistema vai organizar a percepção do cidadão- população.

A percepção e o ver são de tal forma um espaço linguístico que não há diferenças entre eles. Com isto pretende colocar em marcha um projecto moral. Através da relação entre o dizer, o olhar e o perceber, o ideal converte-se em real. Faz-se assim, a inculcação do ideal para o corpo. Retomando as palavras de João Paulo II, diremos igualmente que o invisível torna-se visível.

Todo este dispositivo funciona como uma força penetrante, fazendo com que o pecado se interiorize, se privatize e deste modo levando cada a um a subjectivar-se através da maneira como vive e pensa o corpo. Significa que a vivência do corpo se psicologiza, quer dizer, cada um é pressionado a desenvolver um conhecimento sobre si e sobre o seu comportamento nas diferentes dimensões da vida social, diferenciando o que é conveniente e inconveniente, o que é correcto e incorrecto. No Novo Testamento vemos surgir este debate entre público e privado no diálogo entre corpo e sociedade. Há uma apropriação do corpo como modalidade relacional. Paulo refere-se à comunidade como um corpo cujos membros são os indivíduos e ambos em uma unidade pertencente a Deus e arremata dizendo “portanto, os membros são muitos, mas o corpo é um só” (1 Cor 12: 12 e 20).

Trata-se de um modelo de relação que implica novas relações de poder que coloca a magna questão do governo das almas e dos corpos. Este mecanismo de poder que sustenta a tecnologia da hermenêutica da carne foi denominado por Foucault por poder pastoral. O cristianismo desenvolve numa estrutura de relação baseada no esquema pastor-rebanho. Isto exige uma permanente vigília tendo em vista a salvação do rebanho (Orellana, 2008, p.307).

De modelo individual torna-se um instrumento privilegiado para o governo da população. A vigilância e o controle fazem parte da economia da boa arte de governar a população. Extravasou-se o indivíduo e a esfera familiar para a população. Isso implica o desenvolvimento de uma disciplina. Só assim é possível gerir a população nos seus

íntimos pormenores. Chega-se à ideia de governamentalidade assinalada por Foucault (1996, p.291) "conjunto formado pelas instituições, procedimentos, análises e reflexões, cálculos e táticas, que permitem o exercer esta forma bastante específica e complexa de poder, que tem por alvo a população.

3. A construção do corpo ético - o uso dos prazeres

O corpo é socializado como uma força que tem que ser dominada. O control da sociedade passa pela consciência e pelo corpo. Tudo começa no corpo e com o corpo. "Porque todos devemos comparecer ante o tribunal de Cristo, para que cada um receba segundo o que tiver feito por meio do corpo, ou bem, ou mal." (2 Coríntios 5:10). Podemos dizer, tal como o tinha feito Borel (1992, p.18) "le corps n'est pas un produit de la nature, mais de la culture" tendo as "forces de l'imaginaire collectif" um papel muito importante na sua produção. Como se refere nos Coríntios "Semeia-se corpo natural, ressuscitará corpo espiritual. Se há corpo natural, há também corpo spiritual" (1 Coríntios 15:44). Utilizando uma expressão de Foucault, diremos que isso implica um forte investimento político no corpo.

Pensar o corpo passa inevitavelmente pela sexualidade. Através dela temos acesso à vida do corpo e da espécie. Bedouelle (2012, p.249) enaltece esta questão dizendo que "A sexualidade mantém o lugar central em todas as sociedades humanas. Ela estrutura as profundezas da identidade individual e social, pois é pela sexualidade que o homem e a mulheres prolongam, se socializam e tocam o sagrado." A centralidade desta questão leva Foucault (1994, pp.141-143) a dizer que dos dispositivo que constituirão a grande tecnologia de poder do século XIX, o dispositivo da sexualidade foi um dos mais importantes. A sexualidade insere-se na biopolítica da população. Por um lado implica uma disciplina do corpo e por outro o controle da população. São duas técnicas de poder que operam controles reguladores visando a sujeição do corpo. O sexo situa-se no cruzamento dos dois eixos, sendo por isso estruturante na disciplina do corpo e alvo de vigilâncias infinitesimais e controlos de todos os instantes.

O cristianismo só se desenvolveu graças à inserção controlada dos corpos e do ajustamento da população a este regime de verdade. O corpo passa necessariamente pelo controlo de um campo do saber e da intervenção do poder.

O dispositivo da sexualidade foi estruturante na construção da pessoa. Em torno da sexualidade uma nova economia de poder veio regular as relações sociais. O uso dos prazeres está subordinado a uma férrea disciplina social, a uma minuciosa canalização

das energias, inserindo-as num sistema de controlo eficaz, fazendo delas forças dóceis e submissas (poder anátomo-política do corpo). Por outro lado, em simultâneo um outro poder cruza com este, complementando-o e ampliando o controlo do corpo. Trata-se de um poder que se centra no corpo-espécie, controlando a reprodução, desenvolvendo-se numa série de controlos reguladores que se expressam numa biopolítica da população (Foucault, 1994, p.141).

Desta multiplicidade de relações que atravessa todo corpo social emerge um poder que institui um saber sobre o sexo. E é através da administração do corpo sexuado que o poder sobre a vida é assegurado. Esta tecnologia centrada sobre o sexo visam disciplinar o corpo e ao mesmo tempo regular a população.

O poder faz falar a sexualidade e o corpo é alvo principal de controlo. O exercício do biopoder transforma a vida, transforma a relação de cada um consigo e com os outros. Os eunucos é uma forma particular de resolver as perturbações que o desejo sexual pode suscitar. Não é que se aconselhe explicitamente a uma solução deste tipo mas não deixa de se apresentar uma recompensa para quem o fizer. No livro de Isaías faz referência aos eunucos dizendo que se forem verdadeiros crentes não devem dizer “Eis que eu sou uma árvore seca”. Isto porque Deus dar-lhes-á uma recompensa maior do que terem filhos (Is. 56:3-5). A vida tem que ser vivida segundo esse desígnio “Porque, se viverdes segundo a carne, morrereis; mas, se pelo Espírito mortificardes as obras do corpo, vivereis. (Romanos 8:13)

A invocação do Reino dos Céus não deixa de ser uma outra forma de regular o comportamento da população. Para lá se chegar é necessário evitar a perturbação indesejável que o sexo desperta. É preciso ter presente que “o corpo não é para a fornicção, senão para o Senhor, e o Senhor para o corpo.” (1 Coríntios 6:13). A atitude que se defende é a seguinte: “Fugi da fornicção. Todo o pecado que o homem comete é fora do corpo; mas o que fornicca peca contra o seu próprio corpo (1 Coríntios 6:18).

Os eunucos não correm esse perigo. Vivem em paz no silêncio dos sentidos sexuais. É como se tivessem um corpo sem carne. Seja qual for a causa a finalidade coloca-se de igual modo. “Porque há eunucos que assim nasceram do ventre da mãe; e há eunucos que foram castrados pelos homens; e há eunucos que se castraram a si mesmos por causa do Reino dos céus. Quem pode receber isso, que o receba” (Mateus 19:12).

De algum modo dá-se cobertura a quem optar por esta solução radical. Por isso, muitos, nos primeiros tempos da cristandade, com medo de serem perturbados pelos desejos sexuais e inspirados por esta ideia, chegaram mesmo a castrar-se.

Se é verdade que os eunucos gozavam de algum prestígio, o mesmo não acontecia com os travesties. No código de Deuteronómio diz-nos que “Não haverá trajo da homem na mulher e não vestirá o homem roupas de mulher; porque o senhor, teu Deus, abomina quem assim procedel!”(Dt. 22:5). Isto quer dizer que a imagem do homem e da mulher deve ser de tal modo que não implique qualquer dúvida. A distinção do homem e da mulher deve fazer notar-se no próprio vestuário. No entanto importa ter presente que “Mais é a vida do que o sustento, e o corpo mais do que as vestes” (Lucas 12:23).

Sabe-se também que o homem e a mulher usavam o cabelo comprido. Porém, existem alguns detalhes que importa assinalar. Provavelmente o tamanho nem os enfeite eram equivalentes. Deduzimos isso nas palavras que Paulo dirigiu à igreja em Corinto: “Ou não vos ensina a mesma natureza que é desonra para o homem ter cabelo crescido, mas para a mulher lhe é honroso, porque o cabelo lhe foi dado com véu?” (I Cor. 11:14-15).

A aparência efeminada faz parte também da disciplina do corpo. Diz-nos o Apóstolo Paulo “ Ou não sabeis que os injustos não herdarão o reino de Deus? Não vos enganeis: nem impuros, nem idólatras, nem adúlteros, nem efeminados, nem sodomitas,“ o efeminado nunca herdaria o reino dos céus (I Cor. 6: 9-10). Este micropoder é exercido em múltiplas vigilâncias, instalando-se um autêntico dispositivo óptico. O visível e o invisível expressam-se no corpo da imagem. Aparecemos e desaparecemos com as imagens que produzimos. É no entanto preciso ter cuidado com a exuberância da vaidade. Contra isso “O Senhor, contudo, disse a Samuel: “Não considere sua aparência nem sua altura, pois eu o rejeitei. O Senhor não vê como o homem: o homem vê a aparência mas o senhor vê o coração” (1 Samuel 16:17). Esta ideia de dar ao corpo a orientação correcta, da dar substância ética à beleza é reforçada insistentemente. A arte da existência passa por uma prática de si que tem a seguinte orientação:“Enganosa é a beleza e vã a formosura, mas a mulher que teme ao Senhor, essa sim será louvada” (Provérbios 31:30). A disciplina do corpo fala através da função simbólica, de modo a que “A beleza de vocês não deve estar nos enfeites exteriores, como cabelos trançados e jóias de ouro ou roupas finas. Ao contrário, esteja no seu interior, que não perece, beleza demonstrada num espírito dócil, o que é de grande valor para Deus” (1 Pedro 3: 3-4).

A polidez não se fica pela imagem. Fazer corpo passa também pela sua ligação com outros corpos. A invenção do corpo passa por uma crítica de um certo tipo de canibalização. Na ligação preconizada como desejável controla-se também a rede de relações. No domínio de si está uma condição a moral da vida em sociedade. No livro

do Génesis surge um diálogo com os homens de Sodoma. Chamaram Ló e Ihe disseram: "Onde estão os homens que vieram à sua casa esta noite? Traga-os para nós aqui fora para que tenhamos relações com eles". Ló saiu da casa, fechou a porta atrás de si e lhes disse: "Não, meus amigos! Não façam essa perversidade! (Gênesis 19: 5-7). Esta prática usual em Sodoma, conhecida como sodomista ou sodomia, foi considerada funesta e imprópria.

A experiência restritiva do corpo estende-se também à homossexualidade. No Levítico podemos encontrar uma primeira referência que passa por uma apreciação de repugnância pelo acto em causa "Não se deite com um homem como quem se deita com uma mulher; é repugnante" (Levítico 18:22). Esta apreciação posteriormente passa para uma condenação severa "Se um homem se deitar com outro homem como quem se deita com uma mulher, ambos praticaram um ato repugnante. Terão que ser executados, pois merecem a morte (Levítico 20:13).

Não basta viver. Exige-se uma atitude moral para o bem viver. A normalização da relação sexual exige um regime de vida (firmeza moral) que faça um bom uso dos prazeres. A salvação coloca como exigência uma dieta dos prazeres. Neste sentido, a boa gestão do corpo é uma verdadeira arte de existência que consiste em saber dominar-se do perigo dos prazeres do corpo. A humanidade implica um corte com a animalidade. A vida ascética exige treinos, muita exercitação moral que se demonstra no controlo sobre si, pois "as obras da carne são manifestas: imoralidade sexual, impureza e libertinagem; idolatria e feitiçaria; ódio, discórdia, ciúmes, ira, egoísmo, dissensões, facções e inveja; embriaguez, orgias e coisas semelhantes. Eu os advirto, como antes já os adverti: Aqueles que praticam essas coisas não herdarão o Reino de Deus. Mas o fruto do Espírito é amor, alegria, paz, paciência, amabilidade, bondade, fidelidade, mansidão e domínio próprio. Contra essas coisas não há lei" (Gálatas 5: 19-23).

A pureza corporal é colocada como condição da vida religiosa. O exercício do poder religioso exige um controlo sobre si, de tal forma que esteja ao serviço de Deus. O valor está num exercício permanente de continência. O objectivo só é alcançado quando se treinam tudo simultâneo. O grande problema é quando cada um se trona inimigo de si próprio. Nada mais degradante do que cada um ser vencido por si próprio. Esta é a grande vitória moral. A vitória faz de cada um verdadeiro atleta moral. A luta exige uma conduta moral entre um jogo de relação de forças agonísticas:

“Alguém vai dizer: “Eu posso fazer tudo o que quero.” Pode, sim, mas nem tudo é bom para você. Eu poderia dizer: “Posso fazer qualquer coisa.” Mas não vou deixar que nada me escravize.

Outro vai dizer: “O alimento existe para o estômago, e o estômago existe para o alimento.” Sim, mas Deus acabará com os dois. O nosso corpo não existe para praticar a imoralidade, mas para servir o Senhor; e o Senhor cuida do nosso corpo.

Pelo seu poder Deus ressuscitou o Senhor e também nos ressuscitará a nós.

Será que vocês não sabem que o corpo de vocês faz parte do corpo de Cristo? Será que eu vou pegar uma parte do corpo de Cristo e fazer com que ela seja parte do corpo de uma prostituta? É claro que não!

Ou será que vocês não sabem que o homem que se une com uma prostituta se torna uma só pessoa com ela? As Escrituras Sagradas afirmam: “Os dois se tornam uma só pessoa.”

Porém quem se une com o Senhor se torna, espiritualmente, uma só pessoa com ele.

Fujam da imoralidade sexual! Qualquer outro pecado que alguém comete não afeta o corpo, mas a pessoa que comete imoralidade sexual peca contra o seu próprio corpo.

Será que vocês não sabem que o corpo de vocês é o templo do Espírito Santo, que vive em vocês e lhes foi dado por Deus? Vocês não pertencem a vocês mesmos, mas a Deus, pois ele os comprou e pagou o preço. Portanto, usem o seu corpo para a glória dele. “(1 Coríntios 6: 12-20)

A tensão que é mantida mergulha até à interioridade orgânica. A ordem deve chegar às funções fisiológicas. A ética sexual orienta a sua decência por motivos religiosos, recomenda o silêncio orgânico como prática de subjetivação. A conduta moral ganha sentido na relação sobre si e na forma como cada um se problematiza, quer dizer como se pensa, como se avalia, como se interpreta e se distingue do comportamento animal. A luta contra a natureza implica descer à interioridade da natureza. Isso é visível quando o Senhor falou a Moisés e a Arão dizendo: “Falai aos filhos de Israel e dizei-lhes: Qualquer homem que tiver fluxo da sua carne, será imundo por causa do seu fluxo (Levítico 15: 2).

A renúncia não deixa de ser uma experiência espiritual. “Ora, a tendência da carne é a morte, enquanto a tendência da do espírito é a vida e a paz. Pois o desejo da carne é hostil a Deus” (Rm 8, 6-7). Apesar da diabolização da carne está prevista a possibilidade da relação sexual. O acasalamento surge porque o Senhor Deus declarou:

“Não é bom que o homem esteja só; farei para ele alguém que o auxilie e lhe corresponda” (Gênesis 2: 18). No entanto, “(...), bom seria que o homem não tocasse em mulher; Mas, por causa da fornicção, cada um tenha a sua própria mulher, e cada uma tenha o seu próprio marido. O marido pague à mulher a devida benevolência, e da mesma sorte a mulher ao marido. A mulher não tem poder sobre o seu próprio corpo, mas tem-no o marido; e também da mesma maneira o marido não tem poder sobre o seu próprio corpo, mas tem-no a mulher” (1 Coríntios: 1-4).

A administração do sexo baseia-se numa ideia restritiva. Declara-se que o ideal a perseguir não é expansivo mas de renúncia, um ideal ascético que implica a contenção da energia. Com esta inibição dos desejos pretende-se regular-governar a população. No entanto existe uma margem de tolerância aceitável para quem se deixar arrastar pela força dos prazeres. Esta abertura verifica-se quando “Digo, porém, aos solteiros e às viúvas, que lhes é bom se ficarem como eu. Mas, se não podem conter-se, casem-se. Porque é melhor casar do que abrasar-se” (1 Coríntios 8-9).

Mas esta relação com o corpo exige algum cuidado. Cada um é chamado a reconhecer-se como sujeito moral pois “O homem bom cuida bem de si mesmo, mas o cruel prejudica o seu corpo” (Provérbios 11:17). Sobre esta problemática existencial não se pode invocar qualquer engano ou confusão - “Acaso não sabem que o corpo é santuário do Espírito Santo que habita em vocês, que lhes foi dado por Deus, e que vocês não são de vocês mesmos? Vocês foram comprados por alto preço. Portanto glorifiquem a Deus com o seu próprio corpo” (1 Coríntios 6:19-20). A moralidade do comportamento liga-se também à relação da cada um consigo. Nesta relação encontramos substância ética, já que e “Além do mais, ninguém jamais odiou o seu próprio corpo, antes o alimenta e dele cuida, como também Cristo faz com a igreja” (Efésios 5:29).

Nesta relação de cuidado consigo próprio, o exercício físico é aceite mas não muito valorizado. Como se diz “O exercício físico é de pouco proveito, a piedade, porém, para tudo é proveitosa, porque tem a promessa da vida presente e futura” (1 Timóteo 4:8). Igualmente o apóstolo Paulo também faz referência ao treinamento físico desportivo de forma não muito lisonjeira ao ilustrar a verdade espiritual. Diz-nos “Vocês não sabem que, de todos os que correm no estádio, apenas um ganha o prémio? Corram de tal modo que o alcancem o prémio. Todos os que competem nos jogos se submetem a um treinamento rigoroso, para obter uma coroa que logo perece; mas nós o fazemos para ganhar uma coroa que dura para sempre. Sendo assim, não corro como quem corre sem alvo e não luto como quem esmurra o ar. Mas esmurro o meu corpo e faço dele meu

escravo, para que, depois de ter pregado aos outros, eu mesmo não venha a ser reprovado. (1 Coríntios 9: 25-27). Mas da prática desportiva emerge uma disciplina do corpo que expressa uma lição moral já que “Semelhantemente, nenhum atleta é coroado como vencedor, se não competir de acordo com as regras” (2 Timóteo 2:5).

O grande cuidado centra-se na crítica à gula “E dirão aos anciãos da cidade: Este nosso filho é rebelde e contumaz, não dá ouvidos `nossa voz; é um comilão e um beberrão. E então todos os homens da sua cidade o apedrejarão, até que morra; e tirarás o mal do meio de ti, e todo o Israel ouvirá e temerá” (Deuteronômio 21:20-21). A moral alimentar, segue regras muito restritivas que impedem qualquer tipo de excesso “Porque o que come e bebe indignamente, come e bebe para sua própria condenação, não discernindo o corpo do Senhor.” (1 Coríntios 11:29) “E se és homem de grande apetite, põe uma faca à tua garganta” (Provérbios 23:2). Segundo o padrão Bíblico, saúde é alcançada seguindo o cumprimento dos mandamentos divinos (Daniel 1, 3-21), exercício moderado e seguindo uma dieta.

4. Conclusão

Podemos interpretar a bíblia como um sabe-poder gerador de uma multiplicidade de relações que visam o domínio absoluto do corpo. O regime de verdade preconizado não é plenamente alcançado sem o controle sobre o corpo. Mas a disciplina do corpo não se conseguiu por imposição de uma obediência cega. Não podemos esquecer o papel que as emoções desempenharam em todo este processo. Foi preciso fazer com que os pensamentos, sentimentos, os desejos e os comportamentos estivessem sintonizados com a verdade transmitida. A relação de poder não vem apenas do exterior. Esta forma de viver ganhou potencialidade porque se reforçou a filiação voluntária e prática de reflexão sobre si. Não se tratou apenas de fazer seguir a regras mas levar cada um a convencer-se de que as tem que seguir. O sucesso do regime esteve no reforço da relação do ser governado e do governar-se a si próprio.

A vigilância (e num certo período a delação) e a confissão funcionaram como dispositivos examinadores, ou como diz Rose, como poderes multiplicadores, que auxiliaram a implementação do regime de vida preconizado pelo cristianismo. Esta “arte da existência” foi conseguida através a boa gestão do corpo. É nesta relação com o corpo que cada um se constitui como sujeito. Como refere Gall (1999, p.70), “Mieux qu’un concerto dont l’instrument soliste s’oppose à l’orchestre, la liturgie catholique est une symphonie: indispensable à l’ensemble de l’oeuvre, chaque instrument n’y joue que

sa partie, mais la joue tout entière. Cette métaphore musical n'est cependant pas suffisant, car outre les voix et les instruments, l'acte liturgique engage tout l'homme: son âme, son esprit et son coeur, mais aussi son corps”.

O corpo é todo um feixe de relações que constituem o sujeito, levando-o a ter um tipo particular de relação com o seu corpo. O poder precisou instituir um saber sobre o corpo. O dispositivo da sexualidade foi um dos mais importantes. Como disse Pascal (2002) a condição humana está marcada pela miséria ontológica. Este trabalho de sujeição que constitui um trabalho ético, exige disciplina, exige renúncias, exige domínio sobre si próprio. Este trabalho ético no qual se constrói o corpo é absolutamente fundamental, pois, tal como refere João Paulo II (2013, p.645) “O homem é pessoa precisamente porque é senhor de si e se domina a si mesmo”. O saber cristão desenvolveu uma forma de olhar (de ver e de ser visto) e de cuidar. Não se trata de um simples viver mas de um viver que se demarca da vida animal. A aprendizagem e a socialização serviram para interiorizar a realidade exterior socialmente aceite pelo regime de verdade e formar a intersubjectividade e a intercorporalidade.

Como dissemos, o dispositivo da sexualidade dos mais importantes e insere-se na biopolítica da população. Através dele foi possível reduzir os riscos e os perigos, o que foi condição fundamental para o controlar a “saúde” religiosa da sociedade. O objectivo esteve em proteger dos perigos e maximizar a energia (dar-lhe um sentido correcto). A produtividade dessas práticas foi procurada na boa gestão do corpo, na prevenção do risco social. A força do cristianismo resultou da forma como a vida foi vivida corporalmente. O cristianismo socializou o corpo em função do seu regime de verdade e desta forma controlou a sociedade.

A ideia foi a de incluir para governar, estabelecer um padrão de normalidade de modo a evitar o caos, os inadequados. O governo do corpo é uma forma de governar as “almas”. O poder pastoral estabeleceu uma disciplina do corpo e por outro controlou da população (o rebanho). Esta vontade de “normalizar” traduziu-se em duas técnicas de poder que funcionaram como mecanismos reguladores, de forma a tornar o corpo governável. Governar todos (população no seu conjunto- macropolítico) e cada um (a nível individual - micropolítico). Pensar a população e sem deixar de pensar no indivíduo. O sexo situa-se no cruzamento dos dois eixos, e por isso estruturante na disciplina do corpo e alvo de vigilâncias infinitesimais. Desta forma garantiu-se a inserção controlada dos corpos na ordem social preconizada. O cristianismo só se desenvolveu graças à inserção controlada dos corpos e do ajustamento da população a

este regime de verdade. O corpo construiu-se neste controlo do saber e da intervenção deste poder. Ser cristão é fazer parte de um corpus governável, quer dizer, de um corpo disciplinado.

A constituição do corpo fez-se por uma prática de reflexão sobre si e por um regime de vida. Neste sentido, o Cristianismo é uma forma de governamentalidade. Diz-nos o Papa João Paulo II (2013, p.644) que “O corpo não é apenas o campo de reacções de carácter sexual, mas é, ao mesmo tempo, o meio de expressão do homem integral, da pessoa que se revela a si mesma através da “linguagem do corpo”. E seguidamente diz-nos que esta linguagem tem um importante significado interpessoal e que esta linguagem deve exprimir, num determinado nível, a verdade do sacramento. A Bíblia encarada como geradora de relações de poder fala através da função simbólica do corpo. Por isso Mauss nos disse que as técnicas corporais têm que ser compreendidas na perspectiva do homem total, quer dizer, integrando os aspectos físicos, psicológicos e sociais. Por isso diz-nos João Paulo II (2013, p.362) que “Antes de mais, deve notar-se que o corpo humano é um perene objecto de cultura, no mais amplo significado do termo”.

REFERÊNCIAS

- Almeida, A. (1994). *O gosto do pecado*. Lisboa: Editora Rocco.
- Arendt, H. (1999). *A vida do espírito*. Vol. I – Pensar. Lisboa: Instituto Piaget.
- Bedouelle, G., et al (2012). *A igreja e a sexualidade*. Braga: Secretariado Nacional do Apostolado da Oração.
- Borel, F. (1992). *Le vêtement incarné*. France: Éditions Calmann-Lévy
- Borges, A. (2003). *Corpo e transcendência*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida
- Chevalier, P. (2011) *Michel Foucault et le christianisme*. Lyon: ENS Editions.
- Descartes, R. (2004). *Meditações sobre filosofia primeira*. Editora Unicamp
- Eliade, M. (1991). *Imagens e símbolos*. São Paulo: Martins Fontes.
- Ferreira, V. (1992). *Pensar*. Lisboa: Quetzar Editores.
- Foucault, M. (1994). *História da sexualidade – I. A vontade de saber*. Lisboa: Relógio D'Água.
- Foucault, M. (1996). *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- Foucault, M. (1966). *As palavras e as coisas: uma arqueologia das Ciências Humanas*. São Paulo: Martins Fontes
- Gall, R. (1999). *Les symboles catholiques*. Paris: Editions Assouline.
- Horner, T. (1979). *O sexo na Bíblia*. Lisboa: Editorial Futura.
- Paulo II, J. (1980). *Audiência Geral. Realização do valor do corpo segundo o plano Criador*. 22.10.1980
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Signs*. Evanston: Northwestern University Press
- Merleau-Ponty, M. (1968). *The visible and the invisible*. United States of America:
- Miranda, B. (2012). *Corpo e imagem*. Lisboa: Passagens. Northwestern University Press
- Merleau-Ponty, M. (1999). *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes

Nietzsche, F. (1978). *Assim falava Zarathustra..* Portugal – Vila da Feira: Editorial Presença.

Orellana, R. (2008). *Foucault y el cuidado de la libertad*. Santiago do Chile: LOM Ediciones.

Pilosu, M. (1995). *A mulher, a luxúria e a igreja na Idade Média*. Lisboa: Editorial Estampa.

West, C. (2009). *Teologia do corpo*. Prior Velho: Paulinas Editora.

Rose, N. (1988). *Governando a alma: a formação do eu privado*. In: Silva, T. T. da (org.). *Liberdades Reguladas*. (pp.30-45). Petrópolis: Vozes.

Tomaz, E. (2014). *Ontologia da Imagem*. Lisboa: Encontro da Escrita.

Vigarelo, G. Courtine, J-J & Corbin, A. (2008). *História do Corpo* 1. Da Renascença às Luzes, 2. Da Revolução à Grande Guerra, 3. As mutações do olhar. O século XX. Petrópolis: Vozes.

CONFLITO ALMA/CORPO NA OBRA *MEDITACIONES SOBRE LOS CANTARES*, DE SANTA TERESA DE ÁVILA
CONFLICT BODY/SOUL IN *MEDITACIONES SOBRE LOS CANTARES*, OF SAINT TERESA OF ÁVILA

Larissa de Macedo Raymundo (UPM/MackPesquisa)¹

Resumo

O ponto central de nossa pesquisa é analisar as metáforas que Teresa de Ávila usa para se referir ao contato corpo/alma com Deus, em sua obra *Meditaciones sobre los Cantares*, a fim de explicar como sente, experimenta e intui o amor que Deus tem por ela e que ela se esforça em retribuir. Para ela, a fonte privilegiada para sua inspiração está em *O Cântico dos Cânticos*, o “Shir Hashirim” dos hebreus. Em *Meditaciones sobre los Cantares*, Teresa manifesta seu desejo (místico, por um lado, e corporal, por outro) de encontrar Deus e estar junto a Ele em sua corporeidade e espiritualidade. Dessa forma, Teresa de Ávila nos mostra estar em sintonia com a Teologia mais tradicional e ortodoxa, que afirmava que em Cristo há as duas naturezas: completamente homem e completamente divino (Concílio de Calcedônia, 451 d.C.); embora, na época de Teresa, a Teologia destacava, principalmente, o lado divino, quase desconsiderando o lado humano, ou seja, o lado corporal de Cristo. É contra essa falta do “lado corporal” que Teresa se “rebelou”, em suas *Meditaciones*. E para relatar esse desejo de encontro e querer manifestá-lo, Teresa utiliza-se de algumas palavras, alguns versos de *O Cântico dos Cânticos* para relatar seu contato amoroso de alma/corpo, tema de nossa apresentação.

Palavras-chaves: Teresa de Ávila, *O Cântico dos Cânticos*, alma, corpo, união.

Abstract

The focus of our research is to analyze the metaphors that Teresa of Avila used to refer the contact body/soul with God, in her work *Meditaciones sobre los Cantares*, in order to explain how it feels, experiences and senses the love that God has for her and she strives to give back. For her, the principal source for his inspiration is *The Song of Songs*, the “Shir Hashirim” of the Hebrews. In *Meditaciones sobre los Cantares*, Teresa expresses her desire (mystic, on the one hand, and body on the other) to find God and be with Him in its corporeality and spirituality. Thus, Teresa of Avila shows us to be in tune with the more traditional and orthodox theology, which stated that in Christ there are two natures: fully human and fully divine (Council of Chalcedon, 451 AD); although, at the time of Teresa, theology emphasized mainly the divine side, almost ignoring the human side, in other words, the side body of Christ. It is against this lack of “body side” that Teresa “rebels” in her *Meditaciones*. And to report this desire of meeting and want to show it, Teresa makes use of some words, some verses of *The Song of Songs* to report your loving touch of soul/body, the subject of our presentation.

Keywords: Teresa of Ávila, *The Song of Songs*, soul, body, union.

¹ Mestranda do curso de Ciências da Religião, da Universidade Presbiteriana Mackenzie (UPM – São Paulo/SP, Brasil), sob orientação do Prof. Dr. Jorge Luis R. Gutiérrez. É apoiada pelo MackPesquisa (UPM) e participa do grupo de estudos “Religião e Linguagem” (UPM), sob orientação do Prof. Dr. Jorge Luis R. Gutiérrez e Prof. Dr. Rodrigo F. Sousa. Contato: larissa.m.raymundo@gmail.com.

Introdução

Meditaciones sobre los Cantares faz uma análise sobre o amor de Deus. Teresa de Ávila fundamentou no *Cântico* suas considerações, meditações, a fim de que pudesse entender o que lhe passava, isto é, o amor intenso que ela sentia por Deus, seu único e exclusivo amado. Com o objetivo de expor o que sentia, Teresa usou recursos metafóricos, além de comparações, para definir seu amor por Deus. Porém, de fato, como ela se relaciona com o tema do amor de Deus? Como o tema do amor pode ser relacionado com a concepção de que Cristo tem duas naturezas (uma divina e uma humana)? E como Teresa consegue se relacionar com o conflito corpo/alma para se chegar ao amor de Deus?

Em *Meditaciones*, Santa Teresa descreve o amor de Deus e sente isso como desejo de se unir a Ele de corpo e alma. Teresa manifesta seu desejo de encontrar Deus e de estar junto a Ele. Isso faz com que esta carmelita tenha uma forma diferente de enxergar e entender o contato com Deus. Esta nova maneira de entender esse amor e ter esse contato, por Santa Teresa, é o que pretendemos expor a seguir.

1. *Meditaciones sobre los Cantares*: sua história

Começamos pela data da obra. Embora a santa dedicou-se a *Meditaciones* em vários momentos de sua vida, o mais provável é que a obra tenha sido escrita entre os anos de 1566 e 1567, no convento de São José de Ávila, sofrendo várias modificações e censuras durante e depois de ser concluído. Na introdução de *Obras Completas* (1979), Efrén de la Madre de Dios e Otger Steggink encontram uma vaga referência de *Meditaciones* em uma carta de 1575: “Hallamos una alusión a este librito en una carta del 28 de agosto de 1575 (n. 17), reclamando la censura del P. Bañéz, quien escribió, en efecto, su aprobación en una copia [...]” (1979, p. 333). A aprovação de Bañéz não impediu que *Meditaciones* fosse censurado e queimado – “uno de sus confesores (el P. Diego de Yanguas O.P.) ordenará a Santa Teresa quemar la obra posteriormente (h. 1580) y destruir las copias que ya debían correr manuscritas entre algunas religiosas.” (EGUÍA, 2012).

Mesmo com a ordem de queimar todas as cópias, algumas destas chegaram às mãos de amigos, confesores e admiradores de Teresa de Ávila, como, por exemplo, o padre Jerónimo Gracián. Este último, segundo Diana Eguía (2012), concretizou a primeira edição de *Meditaciones* em Bruxelas, em 1611, dividindo-o em sete capítulos, acrescentando anotações teológicas e exegeticas, além de intitular a obra teresiana como

“Conceptos del amor de Dios. Escritos por la Beata Madre Theresa de Iesvs, sobre algunas palabras de los Cantares de Salomón. Con unas anotaciones del Padre M. Fr. Gerónimo Gracián de la Madre de Dios, Carmelito” (EGUÍA, 2012) ². A partir da primeira edição, *Conceptos/Meditaciones* ganhou muitas outras em língua espanhola, bem como traduções e edições em italiano, francês, inglês, entre outros, durante os séculos XVII e XVIII³.

Para editar e publicar *Meditaciones sobre los Cantares*, Jerónimo Gracián considerou que “entre los libros que [Teresa] esbriuió, [*Meditaciones*] era vno de diuinos conceptos altísimos pensamientos del amor de Dios” (*apud* EGUÍA, 2012, grifo nosso). Tal observação nos mostra que o que a Doutora carmelita propôs em *Meditaciones*, em linhas gerais, foi uma reflexão sobre o amor de Deus, por meio de suas meditações e considerações, a fim de que pudesse entender o que lhe passava, isto é, o amor intenso que ela sentia por Deus, seu único e exclusivo amado. Com o objetivo de expor o que sentia, Teresa usou recursos metafóricos, além de comparações, tudo isso para definir seu amor por Deus. Na construção de *M.C.*, Teresa precisou buscar, eleger e configurar sua escritura ao que compreendia em *O Cântico dos Cânticos* – e isso ela não fez “em vão”. Pensemos que antes de *O Cântico dos Cânticos* ser um dos livros que compõe o Antigo Testamento das Escrituras Sagradas, ele também foi uma fonte literária para Teresa de Ávila, uma vez que “A Santa enfrenta a tarefa de interpretar com absoluta espontaneidade. Propõe-se escrever que o texto bíblico lhe sugere [...] a leitura livre” (SCIADINI, 2009, p. 141-2). E tal leitura, a qual usa livremente metáforas, pode nos sugerir o contato da alma com o Amado (Deus, ou Cristo/Deus) e, posteriormente, um contato além-alma, isto é, a união alma/corpo, alma/Esposa com Cristo/Deus humano e divino.

2. A união pelas duas naturezas de Cristo/Deus

No que está relacionado às naturezas de Cristo – a humana e a divina –, no ano de 451 d.C., o Concílio de Calcedônia definiu que há duas naturezas, ou seja, verdadeiramente Deus e verdadeiramente homem. Até hoje esta fórmula teológica segue pétreia, aceita por toda a Igreja, como declarada abaixo pelo papa João Paulo II:

² Além de esta obra ser conhecida e editada sob o título “Conceptos sobre el amor de Dios”, há também a que utilizamos até então: *Meditaciones sobre los Cantares* – título justificado pela edição de 1979: “La Santa no dio título a este escrito. Los antiguos nombraban *Sobre los Cantares*, y ella lo llama «mis meditaciones» (I,9). Nosotros completamos el sentido: *Meditaciones sobre los Cantares*.” (p. 333)

³ EGUÍA, 2012.

[...] nosso senhor Jesus Cristo [é] perfeito em sua divindade e perfeito em sua humanidade, verdadeiro Deus e verdadeiro homem (composto) de alma racional e de corpo, consubstancial ao Pai pela divindade, e consubstancial a nós pela humanidade, similar em tudo a nós, exceto no pecado [...]; no que têm que se reconhecer duas naturezas, sem confusão, imutáveis, indivisas, inseparáveis, [...] Ele não está dividido ou separado em duas pessoas, mas sim é um único e mesmo Filho Unigênito, Deus, Verbo, e Senhor Jesus Cristo [...]. (PAULO II, 2003, p. 25)

O mais provável é que Santa Teresa conheceu essa fórmula conciliar por meio de conversas com seus muitos amigos teólogos, pois, segundo a santa: “Páreceme a mí en esto que da a entender que hay en Cristo dos naturalezas, una divina y otra humana. En esto [...] todo aprovecha para animar y admirar un alma que con ardiente deseo ama el Señor.” (M.C., I, 10).

É também pelas conversas e pelos sermões, além do conhecimento da tradição religiosa, que Teresa veio a conhecer o tema principal de *O Cântico dos Cânticos*: o amor do Esposo a sua Esposa e desta por Ele. Não obstante, o tema do amor, ou melhor, o destinatário desse amor é distinto para a tradição religiosa e para Santa Teresa. Primeiramente, Teresa questiona a possibilidade de haver várias interpretações sobre o amor em *O Cântico dos Cânticos*: “Pareceros ha que hay algunas [interpretaciones sobre el amor] en estos Cánticos que se pudieran decir por otro estilo.” (M.C., I, 3). Então qual seria esse outro estilo?

Uma possibilidade está na interpretação de Orígenes, uma das mais aceitas dentro do cristianismo, a de que a Esposa de Cristo é a própria Igreja:

No vayas a pensar que yo hablo de esposa o de Iglesia a partir de la venida del Salvador en la carne, sino desde el comienzo del género humano y desde la misma creación del mundo; [...] cuando el mismo Apóstol [Paulo] dice: *Así como Cristo amó a su Iglesia y se entregó a sí mismo por ella, santificándola en el baño del agua [...]*. Pero no cabe duda de que amó [Cristo] a la [Iglesia] que existía. (ORÍGENES, 1986, p. 170-171)

Cristo amou a Igreja antes mesmo de sua existência, honrou-a com seu corpo e sangue para libertar os filhos dos pecados da terra.

A hipótese de haver outro tipo de interpretação surgiu com Teresa, quando ela mesma percebeu a reação de algumas pessoas ao ouvirem as palavras de *O Cântico dos Cânticos*: “He oído algunas personas decir que antes huían de oírlas.” (M.C., I, 3). Nesse caso, o sentido dado por essas pessoas sobre as palavras de *O Cântico dos Cânticos* é do amor em “pecado”, isto é, o amor luxurioso, pois somente Cristo pode amar a Igreja e vice-versa. Se é possível ter esse pensamento frente ao amor de Deus, Teresa aproveita a brecha para desenvolver sua interpretação acerca do amor de Deus, uma vez que “hemos de sacar miedos y dar sentidos, conforme al poco sentido del amor de Dios que se tiene” (M.C., I, 3).

Não seria possível Cristo amar sua Esposa de corpo e alma? Ora, se ela pede o beijo de seu Amado – “Bésemi el Señor con el beso de su boca” (M.C., I), como Teresa aconselha que se peça esse beijo? Inicialmente, segundo a santa, pedi-lo é sinal de “paz” e “de hacer paces y mostrar amistad” ao Senhor (M.C., II, 18). Ter a amizade do Esposo já é uma grande alegria, pois:

Ansí que de muchas maneras trata paz el Rey nuestro y amistad con las almas, como vemos cada día, ansí en la oración como fuera de ella, sino que nosotras la tenemos con Su Majestad de pelillo, como dicen. Miraréis, hijas, en qué está el punto para que podáis pedir lo que la Esposa, si el Señor os llegare a Él; si no, no desmayéis, que con cualquier amistad que tengáis con Dios, quedáis hartas ricas, si no falta por vosotras. (M.C., II, 18)

Pedir o beijo da boca de Deus é uma de “tantas las vías por donde comienza nuestro Señor a tratar amistad con las almas, que sería nunca acabar – me parece – las que yo he entendido [...]” (M.C., II, 26).

O beijo sai da boca e da boca sai a palavra. Ora, se a palavra se fez carne (“En el principio existía la Palabra y la Palabra estaba con Dios, y la Palabra era Dios”⁴), as orações de Teresa converteram-se em um amor vivo, de carne e osso, que é Cristo. Inicia-se aqui um contato físico amoroso entre a alma e o Esposo, uma vez que “[el alma] conoció que es posible pasar [...] enamorada por su Esposo todos esos regalos y desmayos y muertes y afliciones y deleites y gozos con El después que ha dejado todos los del mundo por su amor está del todo puesta y dejada en sus manos; [...] con toda verdad, confirmada por obras.” (M.C., I, 6). Esse contato, que para a teologia tradicional

⁴ *Bíblia Sagrada* (2012). São Paulo: Paulus, p. 1353, traducción nuestra.

é ilícito, uma vez que a Esposa de Cristo é a Igreja, para Teresa é mais que natural desejar as duas naturezas de Cristo/ Deus, uma vez que “[...] como esta obra toda es espíritu, que cualquier cosa corpórea la puede estorbar u impedir, y que considerarse en cuadrada manera y que está Dios en todas partes, y verse engolfado en El, es lo que han de procurar.” (V, 22, 3)⁵.

Por “obras” podemos pensar na materialidade do corpo de Cristo para uma alma que deseja a união em carne e espírito, uma vez que tem conhecimento das duas naturezas do Amado, ou seja, totalmente humano e totalmente divino. Dessa maneira, Teresa não quer somente os contentos e gozos que até o momento tinha sua sensibilidade, ela não deseja mais ter só o lado divino de seu Amado, tampouco só a parte humana, e sim os dois, juntos com ela, ser alma e Esposa de Deus: “No tiene comparación – a mi parecer ni se puede merecer un regalo tan regalado de nuestro Señor, una unión tan unida” (M.C., IV, 5). E acrescenta: “¿qué mayor le quiero yo en esta vida que estar tan junto a Vos, que no haya división entre Vos y mí? (M.C., IV, 7). Sendo assim, o amor e a união com as duas naturezas de Cristo são possíveis, segundo as *Meditaciones* da santa carmelita, graças ao amor abrasador que a alma/Esposa sente por seu Senhor (M.C., I, 10).

Até aqui tentamos, por meio das próprias palavras de Santa Teresa, definir o que ela compreende por amar as duas naturezas de Cristo/Deus. Pretendemos expor daqui para frente as metáforas, as ideias teresianas que levam à concretização desse amor de Deus por sua Esposa e dela por Ele.

3. As metáforas teresianas sobre o contato corpo/alma com Deus

Sem dúvida, o que Teresa tenta explicar em *Meditaciones* é o conceito do amor de Deus para sua criatura, ou alma, ou Esposa. Como a santa expõe em suas *Meditaciones*: “[...] mi intento es hablar en lo que me parece podemos aprovecharnos” (M.C., I, 10), pois “el alma que está abrasada de amor que la desatina, no quiere ninguno sino decir estas palabras [as do *Cântico*]” (M.C., I, 11).

⁵ Livro de la Vida. In.: JESÚS, Santa Teresa de. *Obras Completas*. 6. ed. manual. org. Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979, p. 100.

A partir disso, nosso ponto de partida é o seguinte: Teresa não escreve *Meditaciones sobre los Cantares* como se fosse um texto de interpretação bíblica⁶. Santa Teresa não realiza uma obra exegética ao estilo, por exemplo, dos padres da Igreja. Mas, como bem afirma Patricio Sciadini: “Para ela, estas anotações são meditações, desabafo familiar escrito com toda liberdade.” (2009, p. 843). Poderíamos pensar além e, por meio da leitura do texto teresiano, constatar que Teresa somente se apoia em *O Cântico dos Cânticos* para descrever o contato com o amor de Deus em sua espiritualidade e sua materialidade. Sua literatura consegue criar um, e por que não, novo “Cântico”, talvez pensando em uma forma de deixar mais acessível e didático o conceito do amor que ela tinha por Deus e desejava que Ele tivesse por ela – um amor mais próximo, mais humano, mais íntimo – como ela O via em suas orações e visões.

Além disso, notamos em seu texto que, ao iniciar suas meditações, Teresa apresenta os versos em que se apoiará para explicar como a alma inicia seu contato com Deus, bem como os desafios que essa alma enfrenta até chegar à condição de esposa de Cristo/Deus. Contudo logo notamos que no capítulo I de *Meditaciones* há uma problemática: Teresa de Ávila não se embasa na versão de *O Cântico* que há na Bíblia atual (tanto em versão português quanto em espanhol). Vejamos um exemplo:

«Béseme el Señor con el beso de su boca, por más valen tus pechos que el vino» etc. (M.C., I)

¡Que me bese con los besos de su boca!/ Mejores son que el vino tus amores.⁷

Beije-me com os beijos de sua boca!/ Seus amores são melhores do que o vinho.⁸

Teresa nos dá a entender que seu contato com *O Cântico* foi, provavelmente, por meio de sermões e de suas leituras – embora a carmelita não tivesse conhecimento do latim, Teresa também se aproveitou de amigos letrados para compreender o que os textos bíblicos passavam: “[...] es gran cosa letras, porque éstas nos enseñan a los que poco sabemos y nos dan luz, y llegamos a verdades de la Sagrada Escritura hacemos lo que

⁶ Como Diana Eguía explica: “*Meditaciones sobre los Cantares* no son una obra exegética que ofrezca interpretación sobre el *Cantar de los Cantares*.” (2012, cf.: <<http://www.edobne.com/manuscrtcao/las-meditaciones-sobre-los-cantares-de-santa-teresa/>>)

⁷ *Bíblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclee de Brouwer, 1975, p. 886.

⁸ *Bíblia Sagrada* (2012). São Paulo: Paulus, p. 870

debemos [...]” (JESÚS, 1979, p. 68). Então, podemos pensar que todas as partes em que aparecem *O Cântico dos Cânticos* são, na realidade, uma ideia do que Teresa compreende do texto bíblico, uma vez que ela se vale de algumas palavras escolhidas durante suas conversas e leituras. O que importa é que Teresa busca o significado para algumas palavras que há no poema bíblico, com o objetivo de dar sentido ao amor de Deus. Neste trabalho, aqui apresentado, escolhemos alguns, como: “beso”, “alma”, “pechos”, “vino”, “fruto” e “sombra”.

Começamos pela palavra “beso”, uma das mais utilizadas por Teresa de Ávila em suas *Meditaciones* (pelo que vimos, tal palavra aparece 13 vezes no texto teresiano). Para explicar o beijo pedido com ardor pela Esposa a seu Esposo, Teresa dedica-se a um capítulo de *Meditaciones* e já o inicia com “Bésememe el Señor con el beso de su boca” (M.C., I). Esse beijo poderia ser compreendido, em um primeiro sentido, como o primeiro contato com Deus, por meio das orações, pois é da boca que saem as orações. Estas, por sua vez, selam uma amizade entre Deus e a alma, que lhe chama com suas preces: “he pensado si pedía aquel ayuntamiento [besar con el beso de su boca] tan grande, [...] Porque claro está que el beso es señal de paz y amistad grande entre dos personas.” (M.C, I, 11). Teresa diz que o beijo também é sinal de paz e amizade entre duas pessoas.

Contudo, Santa Teresa nota que “el alma está – a lo que aquí da a entender – hablando con una persona, y pide paz de otro. Porque dice: «Bésememe el Señor con el beso de su boca». Y luego parece que está diciendo a con quien está: «Mejores son tus pechos».” (M.C, I, 1). Aqui podemos perceber que Teresa tem a noção de que há duas pessoas, ou melhor, dois contatos: um espiritual e outro material. Para ela, inicia-se um conflito alma/corpo em ter o amor de Cristo/Deus, pois como é possível estar na presença de um “alguém” (“tus pechos”) e desejar o beijo de “outrem” (“sus besos”)? Sendo assim, como as duas naturezas estão em Cristo/Deus, uma divina e outra humana, Teresa de Ávila inicia seu contato com Cristo/Deus por meio das orações, o que a eleva para o plano espiritual.

Se “beso” pode ser considerado uma metáfora para o primeiro contato com o Esposo, “alma” seria uma metáfora para o estágio inicial desse contato com Deus, pois “el alma no está muerta, sino tiene vivo un amor de Dios” (M.C., II, 5). Nas palavras da santa, a alma busca pelo amor vivo, que é seu Amado, Cristo/Deus. Apesar de Teresa, ou a alma de *Meditaciones*, ter tido um primeiro contato com seu Amado, todavia ela ainda não é a Esposa tão formosa de Deus, ou seja, ainda não houve o contato físico com o Amado,

somente o espiritual, por meio das orações de sua boca e de seu desejo ardente de amor vivo. Portanto, a “alma” é apenas uma amiga do Amado, embora ela queira e busque o mesmo que a Esposa busca em *O Cântico dos Cânticos*: a presença ativa do Esposo.

Quando o Esposo começa uma amizade com a alma (M.C., IV, 1), Teresa explica o que podemos sentir: “una suavidad [...] que da bien a sentir estar vecino nuestro Señor de ella [a alma].” (M.C., IV, 1). A partir disso, chegamos ao segundo contato com Deus, ou seja, a proximidade não somente espiritual, mas também física. Desse contato físico, acreditamos que o capítulo IV seja o mais bem ilustrativo para explicar essa comunicação e proximidade com Deus. Vejamos um exemplo:

Mas cuando este Esposo riquísimo la quiere [el alma] enriquecer y regalar más, conviértela tanto en Sí, que, como una persona que el gran placer y contento la desmaya, le parece se queda suspendida en aquellos divinos brazos y arrimada a aquel sagrado costado y aquellos pechos divinos. (M.C., IV, 4)

Como sabemos, os êxtases de Teresa eram arrebatamentos por encontrar a Deus. Vemos as descrições ao longo de sua obra, e em *Meditaciones* ela nos dá, mais uma vez, um exemplo de como sente esta “embriaguez celestial” (M.C., IV, 4):

[...] para lo que el alma sola puede entender, es otra cosa, según he entendido muchas veces. Parece que estando el alma en el deleite que queda dicho, que se siente estar toda engolfada y amparada con una sombra y manera de nube de la Divinidad, de donde vienen influencias al alma y rocío tan deleitoso, que bien con razón quitan el cansancio que le han dado cosas del mundo. (M.C., V, 4, grifo nosso)

Teresa afirma que a presença de Cristo/Deus influencia não somente o lado espiritual, mas também o material, uma vez que se esquece do cansaço que há nas coisas desta vida. E geralmente, quando estamos cansados das coisas desse mundo, desejamos recostar nossa cabeça em alguém. Assim também ocorre com Teresa ao desejar deleitar-se com o corpo do Amado, sustentando-a com os braços e peitos divinos. “Pechos”, neste caso, reafirmam ainda mais o contato físico com Cristo/Deus. Além disso, Teresa afirma que o que lhe dá mais força para buscar esse amor completo na divindade e humanidade de Cristo/Deus é “la leche divina”, “que la va criando su Esposo y

mejorando para poderla regalar y que merezca cada día más” (M.C., IV, 4). “Leche” é seu alimento celestial, um “maná, que sabe conforme a lo que queremos que sepa” (M.C., V, 2). Se este leite divino dá sabor ao que Teresa anseia, Deus dá exatamente o que ela necessita, isto é, um amor de corpo e alma – conforta os desejos de Teresa de Ávila no material, com seus peitos, e no espiritual, com o leite divino. Por isso que a santa carmelita prefere mais os peitos de seu Amado que o vinho. Neste estágio de contato corpo/alma com humanidade/divindade de Cristo/Deus, Teresa já não vê mais conflito com as duas naturezas de Cristo/Deus, uma vez que o que ela sente, em seu corpo e sua alma, provém de Deus. O que era profano, ao passar pelo crivo divino, torna-se santo. Teresa, portanto, chega ao estágio de Esposa de seu Amado, selando seu matrimônio espiritual com o vinho.

É válido salientar que o vinho, em comparação aos peitos divinos, significa o vinho material, aquele que causa embriaguez aos homens. Entretanto, quando Teresa usa a imagem do vinho no capítulo VI de *Meditaciones* («Metióme el Rey en la bodega del vino y ordenó en mí la caridad»), ela nos passa outro significado:

Métela [la esposa] en la bodega, para que allí más sin tasa pueda salir rica. No parece que el Rey quiere dejarle nada por dar, sino que beva a su deseo y se embriague bien, beviendo de todos esos vinos que hay en la despensa de Dios. Gócese esos gozos [...]. (M.C., VI, 3)

Como o leite é o alimento divino para a alma, o vinho é a bebida divina para a Esposa. Os vinhos que existem na dispensa de Deus são todos os gozos, os deleites que podemos sentir do Amado. Também podemos refletir sobre a simbologia do vinho na religião, uma vez que representa o sangue de Cristo – como está em Mateus, 26:27-28, “Bebam dele [o vinho] todos, pois isto é o meu sangue, o sangue da aliança, que é derramado em favor de muitos, para remissão dos pecados” (BÍBLIA SAGRADA, 2012, p. 1275). Ora, se o vinho é a representação do sangue divino e este sela a aliança, a união entre Deus e a humanidade, por meio da eucaristia, é válido pensar que, sendo possível a união entre homem/mulher com Deus pela eucaristia, também é possível unir-se a Deus de corpo e alma, como Teresa deseja ter a humanidade e a divindade de seu Amado. Dessa forma, em *Meditaciones*, o vinho marca a união completa do Esposo com a Esposa e a mudança da alma amiga para uma Esposa divina, pois “el grandísimo amor que la tiene el Rey que la ha traído a tan gran estado, debe de haver juntado el

amor de esta alma a Sí de manera que [...] estos dos amores se tornan uno” (M.C., VI, 11). É o amor uno entre Esposo e Esposa, entre Deus e Teresa, e todos aqueles que desejam esse amor suave e doce do Senhor, uma vez que, nesse estágio, é possível aproveitar “[del] árbol de tan hirviente amor”:

Digo que estas flores y obras salidas y producidas de árbol de tan hirviente amor [...]

De éstas produce la fruta; éstas son las manzanas que dice luego la Esposa: «Acompañadme de manzanas». (M.C., VII, 8 y 9)

“Manzana”, ou “fruto”, que antes era símbolo de pecado, em *Meditaciones*, Teresa a transforma em símbolo divino, pois é o fruto da árvore do amor de Deus – árvore que dá sombra à Esposa: “Sentéme a la sombra [...] y su fruto es dulce a mi garganta” (M.C., V, 1). Estar debaixo dessa sombra, poderíamos pensar, é estar amparado por Deus, assim como Davi descreve no salmo 91 – “Você que habita ao amparo do Altíssimo,/ e vive à sombra do Onipotente” (BÍBLIA SAGRADA, 2012, p. 772). Dessa forma, a maçã/o fruto e a sombra também podem ser símbolos do corpo, da materialidade de Cristo/Deus ao lado de sua Esposa, assim como a sombra do Altíssimo desceu sobre Maria para fazer do Verbo, carne, como está em Lucas 1:35, “[...] e a força do Altíssimo a cobrirá com sua sombra” (BÍBLIA SAGRADA, 2012, p. 1310).

Teresa de Jesus, diante das palavras de *O Cântico dos Cânticos* dissolve o conflito alma/corpo que tanto lhe afligia. Não há mais duas pessoas, como antes Teresa apontou, mas agora Cristo/Deus está em uma pessoa, o amado Esposo, que se funde com a Esposa Teresa e se tornam uma só carne e um só espírito.

4. Algumas considerações

“Mi intento fue [...] daros a entender cómo podéis regalarlo [el amor], cuando oyereis algunas palabras de los Cánticos, y pensar, [...] los grandes misterios que hay en ellas [...]” (M.C., VII, 11). Santa Teresa desejava que todos tivessem o mesmo deleite e amor que ela teve, aproveitando cada momento espiritual e material com Deus, isto é, estar junto de Cristo/Deus em sua humanidade e sua divindade. Em *Meditaciones sobre los Cantares*, Teresa quis passar uma nova maneira de dirigir-se a Ele, como a Esposa dirigia-se ao Esposo em *O Cântico dos Cânticos*. Enfim, ver e sentir o amor de Deus de uma maneira distinta, com mais profundidade e entrega da alma a seu Senhor.

O que até aqui tentamos expor foi um amor que não está livre do desejo físico e do desejo espiritual. O conceito do amor de Deus por Santa Teresa é amar as duas naturezas de Cristo e ser junto com Ele carne e espírito, Esposo e Esposa. Sabemos que este pensamento está além do que há na tradição religiosa, mas o que não podemos negar é que Santa Teresa de Ávila sempre será uma santa apaixonada e que foi por meio das letras, das lidas em suas leituras às ouvidas nos sermões e durante suas confissões, que ela encontrou em um terreno fértil para meditar e relatar seu eterno amor por Cristo/Deus.

REFERÊNCIAS

Bíblia de Jerusalém (1975). Bilbao: Desclee de Brouwer.

Bíblia Sagrada (2012). São Paulo: Paulus.

CAMPOS, Mônica Baptista; PÁDUA, Lúcia Pedrosa (org.) (2011). *Santa Teresa: Mística para o nosso tempo*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Ed. Reflexão.

CAVALCANTI, Geraldo Holanda (2005). *O Cântico dos Cânticos: um Ensaio de Interpretação através de Suas Traduções*. São Paulo: Edusp.

DIOS, Efrén de la Madre de; STEGGINK, Otger (org.) (1979). *Santa Teresa de Jesús: Obras Completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

EGUÍA, Diana (2012). Las Meditaciones sobre los Cantares de Santa Teresa. In: *Revista de Manuscritos Literarios e Investigación*, n. 12, <<<http://www.edobne.com/manuscrtcao/las-meditaciones-sobre-los-cantares-de-santa-teresa/>>>, consulta en 28 de julio de 2014.

JESÚS, Teresa de. Meditaciones sobre los Cantares. In: DIOS, Efrén de la Madre de; STEGGINK, Otger (org.) (1979). *Santa Teresa de Jesús: Obras Completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

MEDWICK, Cathleen (2014). *Teresa de Jesús: una mujer extraordinária*. Madrid: Maeva.

ORÍGENES (2007). *Comentario al Cantar de los Cantares*. Madrid: Editorial Ciudad Nueva.

PAULO II, Papa João (2003). *Carta apostólica: Novo Milennio ineunte*. São Paulo: Paulus/Loyola.

SCIADINI, Frei Patrício. (2009). *Dicionário de Santa Teresa de Jesus*. São Paulo: LTr.

OS RITOS SENSUAIS DE INANNA: CORPO DIVINO E PRAZERES MUNDANOS.

Simone Aparecida Dupla (PPGH- UEPG⁹)

Resumo

O artigo analisou as representações acerca da sexualidade divina presentes culto a *Inanna*, deusa tutelar de *Uruk*, cidade ao sul da Antiga Mesopotâmia. Para tanto utilizamos textos do final do terceiro milênio e do período babilônico antigo que fazem menção a essa divindade. Por meio da noção de representação de Chartier (1990) e de sagrado de Eliade (1992) buscou-se salientar as funções do culto à *Inanna* e sua intervenção nas relações sociais. As práticas sexuais na Mesopotâmia possuíam uma estreita ligação com mundo divino, o culto a *Inanna* ditava normas comportamentais e permitia estratégias e desvios de práticas sociais. Nas formas cultuais percebeu-se a construção de identidades de gênero, o paradigma e as condutas aceitáveis. Por meio de *Inanna* a voz das mulheres se faz ouvir, seus corpos se deixam acariciar, desvelando formas, transpondo o limiar entre o sagrado e o profano.

Palavras-Chave: *Inanna*, sagrado feminino, gênero, práticas sexuais.

Abstract

This article analyzed the representations of divine worship sexuality present to *Inanna*, tutelary goddess of *Uruk*, town south of Ancient Mesopotamia. For this we use the end of the texts of the third millennium and the Old Babylonian period which refer to this deity. Through Chartier representation notion (1990) and sacred Eliade (1992) sought to highlight the service functions to *Inanna* and its intervention in social relations. Sexual practices in Mesopotamia had a close connection with the divine world, the cult of *Inanna* dictated behavioral norms and allow strategies and social practices deviations. In the cultic forms realized the construction of gender identities, the paradigm and acceptable conduct. Through *Inanna* women's voice is heard, their bodies are left stroke, revealing ways, crossing the threshold between the sacred and the profane.

Keywords: *Inanna*, sacred feminine, gender, sexual practices

⁹Mestranda em História, Cultura e Identidades do Programa de Pós-graduação da Universidade Estadual de Ponta Grossa, e-mail: cathain_celta@hotmail.com.

A região de Sumer, espaço conhecido também como baixa Mesopotâmica, está localizado na região que hoje corresponde ao território de Bagdá e estende até o Golfo Pérsico, era constituído por uma planície aluvial desértica formada a partir dos sedimentos depositados pelos rios Tigres e Eufrates (KRAMER, 1999).

Devido ao clima seco, castigado pelo vento e pelo calor abundante, o solo precisou de irrigação constante, prática essa adotada pelos mesopotâmicos que modificaram a paisagem, ao construir diques e canais, arando e regando as terras secas. Graças à mente engenhosa e a insistência desses povos para adaptar-se ao meio, foi possível a criação de impérios, que embora efêmeros foram em grandiosos.

Essas construções sociais coletivas estiveram permeadas pela ideia do sagrado, os quais partiam da premissa de que foram os deuses que ensinaram os homens a arar o campo, a conhecer os ventos, a construir cidades e a reproduzir a fauna e a flora. Para eles, as divindades eram senhores da terra e dos homens, os quais influenciavam sua vida política, econômica e cotidiana.

A diversidade religiosa na Mesopotâmia está longe de ser um simples ensaio sobre mitos e mitemas que aparentemente trazem historietas fantásticas e uma beleza exótica. Muito pelo contrário, a religiosidade dos povos que habitavam o *Kalam*¹⁰, palavra de língua suméria para designar o espaço ocupado por essa cultura, permite ao historiador hodierno abordar traços identitários, regras comportamentais e modelos políticos, econômicos e de gênero.

A religiosidade de uma forma ou outra esteve relacionada ao complexo templário. Este ao mesmo tempo celeiro e morada dos deuses permitiam por um lado o controle da produção e por outro a ostentação do poder das divindades, pois se estavam cheios era porque havia prosperidade e abundância. Os deuses precisavam estar corretamente assistidos em suas necessidades, que em muito se assemelham aos dos seres humanos, pois precisavam ser alimentados, vestidos, e abrigados em moradas específicas (SANMARTIN, 2008).

As características psicológicas também fazem referência às tendências humanas dessas deidades, os deuses tinham filhos, construía família, praticavam a bondade e crueldade. Entre eles havia caso de adultério, de estupro, de libertinagem, feitos heróicos e embriaguez, os deuses divertiam-se e viajavam, mas tudo em grau superlativo (BOTTÉRO, 2002).

¹⁰ País.

O panteão sumério era extenso, as divindades estavam ligadas as forças da natureza e muitas vezes seus símbolos traziam a marca dessas características, como por exemplo, a estrela de oito pontas e as hastes da tamareira, símbolo de *Inanna*, as águas símbolo de *Enki* ou o sol que representava *Shamash*.

Entre as diversas divindades presentes nesse espaço, a deusa *Inanna* parece ser uma das mais complexas, tanto que seu status dentro do panteão tem sido nas últimas décadas revisitado pelos pesquisadores, pois as interpretações acerca dessa deusa no que concerne em suas funções, atuação e modelo comportamental podem ser considerados no mínimo controversos. No entanto, deve-se lembrar de que as interpretações acerca do divino nessa região são obra de historiadores diversos, cujos lugares ocupados na academia denunciam a corrente a que estão atrelados. Nesse sentido, as reconstruções históricas dependem do lugar que os historiadores ocupam nos conflitos de seu tempo.

Partindo desse pressuposto, podemos compreender os silêncios e as releituras em relação à *Inanna*. Atualmente, as discussões abrangentes de nossa pós-modernidade nos permitem perceber outros aspectos, nos determos em sua performance, em suas características sagradas e mundanas de seu culto. Dessa forma, essa divindade feminina nos permite trilhar os caminhos das mulheres daquela temporalidade, traçar seus perfis, ouvir suas vozes ainda que veladas sobre os versos, às orações e os mitos.

Os jardins sagrados de *Inanna*: a senhora de *Uruk* e *Kullaba*.

Uruk, a cidade tutelar da deusa *Inanna*, ficava na região que corresponde a atual Warka, a uns três quilômetros da atual Bagdá. Esteve habitada desde o quarto milênio a.C. Os primeiros habitantes denominados de ubaidianos entraram em simbiose com um povo vindo do norte, cuja raiz linguística não encontra paralelo em nenhuma língua. Segundo Frankfort (2008) esse grupo, conhecido como sumérios suplantou a cultura ubaidiana e marcou um novo nível de desenvolvimento cultural para essa região.

Uruk foi o único centro urbano realmente grande já no quarto milênio e possuía cerca de cinco quilômetros quadrados, com ruas bem definidas abrigava o complexo templário do *Eanna*, a casa do Céu (LEICK, 2003). O *Eanna* era o santuário consagrado à deusa *Inanna* e que possivelmente também era o lar de *An*, deus do céu. *Kulaba* era uma espécie de bairro de *Uruk*. Em *Kalaba* estava o templo branco, que segundo Leick (2003), em períodos mais antigos poderia ter sido consagrado a *An*.

Samuel Noah Kramer não acreditava que *Inanna* tenha sido desde sempre a Senhora do *Eanna*, para o autor, o templo pertenceria a *An* e *Inanna* teria se convertido tardiamente

(por volta do II milênio) em sua *hierodula*¹¹ (KRAMER, 1999). No entanto, as referências a *Inanna*, aparecem no *Eanna* desde o período de *Uruk* Antigo, como atestam os trabalhos da arqueóloga Krystyna Szarzynka (1993). Já nesse período encontram-se inscrições de oferendas a três personificações dessa divindade: *Inanna* do Amanhecer, *Inanna* do Entardecer e *Inanna* Princesca, sendo que nos dois primeiros fazem menção a uma das representações da divindade como o planeta Vênus.

Sua ligação com a cidade de *Uruk* pode ser atestada pelo mitema *A árvore de Hullupu*, que apresenta a divindade como a jovem senhora que passeando pelas margens do Eufrates encontra uma árvore de *Hullupu* sendo levada por suas correntezas. Ao tirar a pequena muda das águas e plantá-la em seu Jardim Sagrado, a divindade metaforicamente acolhe os sumérios que pela via fluvial haviam ancorado nessas paragens.

Essa narrativa diz ainda que *Inanna* cuidou do broto com suas mãos e esperou até que este crescesse para que se tornasse sua cama e seu trono, o que ocorreu após alguns percalços e com o auxílio do mais famoso herói e rei de *Uruk*, Gilgamesh. A construção do espaço sagrado, a domesticação ou simbiose com os habitantes autóctones são indícios de que a divindade já tinha seu culto bem raigado quando da chegada dos sumérios¹² por volta de 3500. É interessante notar que a divindade não queria apenas um trono, símbolo de majestade para reinar, mas também uma cama, símbolo esse transformado em ex-votos em período posteriores e dedicados a ela, cujas interpretações por Clio vêm ganhando destaque.

São indícios antes desconsiderados que permitem novas interpretações em relação olhares já cristalizados, assim, as pistas sobre a Senhora de *Uruk e Kulaba*, trazem sua linguagem formada de leitos e lençóis, canções de amor e hinos de louvor, pequenas frases que condensam ideologias e modelos.

E. P. Thompson (2001) dizia que é na contravenção que encontramos as regras, as normas de conduta aceitáveis a determinada comunidade. Porém elas podem ser encontradas nos silêncios das fontes e nas frágeis linhas de um poema, que faz do desejo uma norma e formata maneiras de cortejo e práticas sexuais em cerimônias públicas com fim de ratificá-las e imprimir no grupo a ideia de universalidade.

¹¹ O autor parece ter dificuldade em aceitar uma presença feminina anterior ou no lugar de uma deidade masculina. Embora diga que *Inanna* era uma das principais divindades sumérias desde o III milênio.

¹² Embora esta interpretação seja meramente especulativa, pois o texto que trata desse mitema é de período posterior, essa hipótese não pode ser descartada, uma vez que a documentação escrita descende da tradição oral com a qual conviveu durante toda a história desses povos.

O modelo e o desvio: as práticas sexuais sagradas do culto a *Inanna*.

Na Mesopotâmia, as relações sexuais ocupam lugar importante nas relações sociais, inclusive mantendo grande relevância junto às questões religiosas. Nos MEs¹³, por exemplo, encontramos diversas passagens que se referem às práticas sexuais, tais como: o tremor, o manejo de pênis, o beijo do pênis, a arte da prostituição, a prostituição na taverna, a prostituição no templo (KRAMER & WOLKENSTEIN, 1988).

Em relação às práticas sexuais e suas formas de contato com o sagrado, Eliade afirmava que a sexualidade sempre foi uma função polivante, cuja valência primeira seria sua função cosmogônica e que traduzir uma situação psíquica em termos sexuais não seria depreciá-la, pois exceto para nosso mundo moderno, “a sexualidade foi sempre e em toda parte uma hierofania e o ato sexual, um ato *integral* (logo, *também* um meio de conhecimento)” (ELIADE, 2002, p.10).

O mito de criação mesopotâmico era partenogênico, o que poderia ter contribuído para a ascensão de divindades femininas relacionadas com cultos à fertilidade e o erotismo. Essas representações mitológicas do mundo foram criadas, sentidas e perpetuadas por mecanismos diversos os quais vão de encontro ao conceito de representação de Roger Chartier. Para o autor, os discursos sobre a realidade produzida por determinado grupo, embora tendam a universalidade, é sempre o reflexo dos grupos que as constituíram (CHARTIER, 1990). Essas representações também demarcam lugares sociais, formatam maneiras de ser de indivíduos e do grupo, produzem identidades, normas comportamentais ideologicamente aceitas e adaptadas em contextos distintos. Acreditamos, portanto, que o mito é uma produção cultural, fruto da atividade humana, ligado a sua realidade sociocultural e temporal.

Assim, os resquícios do culto à fertilidade, as ligações com o modo de produção e reprodução da sociedade e o modelo encontram-se presentes na documentação de forma sutil, permitindo ainda entrever seu sentido original e perceber desejos e anseios do setor feminino destas sociedades. Portanto, embora por vezes deturpado e manipulado pelas elites políticas e religiosas, a documentação apresenta ainda características de tradições anteriores, onde o mito tecia modelos de relações e de práticas cotidianas. Características tribais e familiares que paulatinamente foram tornando-se normas universalizantes destinadas a diversos setores da sociedade.

¹³ Medidas Sagradas.

Nesse sentido, a literatura, os mitos e os hinos onde essa deidade é protagonista trazem inúmeras referências às práticas sexuais, como forma de externar regras de cortejo e práticas sociais, sejam elas nas “canções da noiva”, como denominou Leick¹⁴, ou nos textos do casamento sagrado.

As práticas religiosas na Mesopotâmia tinham por núcleo a família, baseada no culto aos antepassados, mas em termos regionais o culto aos deuses tutelares de cada localidade constituía uma religiosidade mais abrangente e dinâmica, uma vez que as deidades não estavam confinadas a um único espaço (SANMARTIN, 1993). *Inanna*, por exemplo, tinha templos em diversas cidades e fora das fronteiras do Oriente Próximo.

Sobre os aspectos eróticos e psicológicos de *Inanna*, Leick, nos informa que “ela se tornou a mulher entre os deuses, patrona do erotismo e sensualidade, do amor conjugal, bem como o adultério, de noivas e prostitutas, travestis e pederastas” (LEICK, 2003, p. 47), ou seja, ela regia o sexo por excelência, daí a ser natural que homens e mulheres sexualmente ativos a procurassem para os mais diversos assuntos.

A literatura dessa divindade é cheia de erotismo, de desejos velados ou explícitos, sua iconografia traz cenas que demonstram sua potencia sexual e seu poderio bélico. *Inanna* transita pelas esferas do masculino e do feminino, da guerra e das práticas sexuais, práticas estas transformadas em modelos.

Era, portanto uma deusa ambígua, que acumulava poderes e funções, que rompia com as esferas pré-estabelecidas do masculino e do feminino. Leick acredita que *Inanna* representava o erotismo presente na vida das cidades, “a qual se aparta do rigoroso controle social da sociedade tribal ou da aldeia. Ela frequentava tavernas e cervejarias, onde homens podiam encontrar mulheres solteiras e dela se dizia que vagava pelas ruas de *Kulaba* em busca de aventuras sexuais” (LEICK, 2003, p.82).

A sociedade mesopotâmica preocupava-se com atividade sexual, havia inclusive prescrições de como executar o coito, de como certas práticas e posições poderiam tirar a virilidade. Em um texto de magia simpática ou de adivinhações, há dezenas de forma de se interpretar uma relação sexual, desde os lugares em que elas ocorrem até a posição do intercuro que pode trazer ao seu praticante infortúnios ou sucesso (PANGAS, 1988).

¹⁴ Para autora não há nenhuma ligação entre o que ela chama de Canções da Noiva e os hinos dos reis, dedicados a *Inanna*, não existe, para LEICK, um casamento sagrado, uma vez que a forma ritual da canção da noiva não aparece nos hinos reais, mas há uma ênfase no aspecto sexual e erótico de *Inanna*.

As formas de prazer presentes no *hierogamos* da divindade apontam para aspectos e formas aceitáveis do ato sexual, para normas de cortejo e de relacionamentos a que a os jovens solteiros estavam sujeitos. Nas falas de *Inanna* percebe-se o desejo de setores distintos. As narrativas dessa divindade aproximam elementos divinos e mundanos.

Teu prazer é doce como mel: a voz das mulheres na vontade da deusa.

Inanna é apresentada nas narrativas sempre como a jovem mulher, quando pensa no casamento¹⁵ tem uma discussão acalorada com o irmão, o deus sol *Samasch*. Questiona sobre os afazeres que antecedem as núpcias, preocupa-se com os preparativos, principalmente com o leito nupcial, no qual não pode faltar um lençol de linho finamente trabalhado. *Inanna* questiona *Shamasch* sobre aquele que dividirá o leito nupcial com ela, quem iria para cama com ela. O irmão informa que o casamento será o pastor Dumuzi, o que não a agrada (KRAMER & WOLKENSTEIN, 1988).

Ela trava com ele um duelo eloquente o quando apresenta sua vontade, preocupação e justificativas para recusá-lo. As fontes indicam além dos aspectos materiais, a satisfação sexual, o prazer e a paixão eram elementos importantes para as núbeis mesopotâmicas. *Inanna* apresenta sua preferência, e certo receio de deixar o ambiente da cidade pelos lugares transitados pelos pastores. Mas, em contraponto *Inanna* cidadina daria prestígio aos seus pretendentes rurais (pastor, agricultor), pois ela representava a civilidade, o status almejado pelos povos rústicos.

As relações econômicas são um elemento importante, o setor pecuário, por exemplo, iniciou sua ascensão no terceiro milênio, os rebanhos cresceram com diversas técnicas, entre elas a inseminação artificial. Casamentos entre elementos rurais e urbanos eram formas de assegurar o poder e riqueza de diversas famílias e de ascensão para outras.

Mas se o pastor não a agradava como pretendente, os seus presentes e a segurança material que ofereciam tanto para ela quanto para o grupo fazem com que a *Inanna* repense sua posição, sem, no entanto abrir mão de satisfazer-se enquanto mulher. Ao se aconselhar com a mãe é tranquilizada por esta, que garante que Dumuzi era tratá-la como seu pai e sua mãe a tratariam.

A divindade então se arruma para as núpcias, o ritual inclui uma espécie de “dia da noiva”, em que ela usa de artifícios e artefatos para seduzir. A cerimônia inicia-se com a preparação de *Inanna* para encontrar o futuro esposo e deixar-se levar até o leito

¹⁵A corte de Dumuzi e *Inanna*.

nupcial. Ela banha seu corpo e besunta com óleo perfumado, coloca o vestido real, provavelmente uma roupa utilizada especificamente para este fim, deixa seu dote pronto, coloca o colar de lápis-lazúli, pega seu selo e espera ansiosa pelo pretendente (KRAMER & WOLKENSTEIN, 1988).

Este chega com um cortejo, fica encantado com a visão de *Inanna*, o texto diz que está encontra-se tão bela quanto à luz da lua. Então ele a abraça, roçando seu pescoço no dela e a beija. A ideia do contato físico intenso transparece nessa passagem, pois de que forma os pescoços podem roçar um no outro senão pelo enlaçar dos corpos? A divindade então profere uma espécie de juramento, que deve ser lembrado por todos, passados da boca ao ouvido, contato pelo ancião ao jovem, ou seja, perpetuado pela tradição.

Formula novamente a pergunta sobre o ato sexual, usando metáforas para o sexo, questiona sobre quem irá arar sua cornucópia que está cheia de expectativas como a lua nova, compara sua genitália ao barco do céu, ao campo alto e ao chão molhado que espera que a enxada venha arar. Dumuzi então responde ao juramento, dizendo que ele irá satisfazê-la, irá arar sua terra fértil. *Inanna* o chama para o leito com uma frase entre a ordem e o desejo: “Então are minha vulva homem do meu coração. Are minha vulva!” (KRAMER & WOLKENSTEIN, 1988).

As palavras surtem efeito, pois o rei excita-se, seu órgão sexual é comparado ao cetro que se ergue, sua virilidade é tanta que plantas cresceram ao seu redor, ele torna flores e jardins exuberantes. Ao vê-lo excitado, *Inanna* pronuncia uma canção de felicidade, que ao mesmo tempo parece indicar os preliminares do ato sexual, pois sugere que Dumuzi deve ser um homem voluptuoso e ousado, que acaricia a área abaixo do umbigo da divindade, passando suas mãos por entre as coxas, aquele que os seus quadris amam, ou seja, que a satisfaz.

Mas Dumuzi também deve cantar a ela, as metáforas comparam o corpo da deusa a natureza, seus seios são comparados aos campos. Segue uma sucessão de falas entre os amantes, onde a fertilidade dos campos e jardins tornam-se presentes. Dumuzi a convida para ir até o jardim, o que possivelmente é uma referência ao leito nupcial, onde gostaria de plantar a doce semente coberta de mel, ou seja, consumir o casamento. Então eles seguem para o leito nupcial onde passam a noite entre o sexo e as carícias, até que adormecem abraçados e de mãos dadas.

A narrativa segue ainda com a fala da deusa, que deve atestar ou lembrar o que ocorreu na ocasião anterior, uma espécie de retrospectiva da consumação:

Eu me banhei para o touro selvagem
Eu me banhei para o pastor Dumuzi,
Eu perfumei minha pele com óleo,
Eu molhei os lábios com o doce perfume de âmbar
Eu pintei os olhos com Khol.
Ele esculpiu meus quadris com suas doces mãos,
O pastor Dumuzi, encheu meu colo com creme e leite,
Ele acariciou meus pelos púbicos,
Ele agitou meu útero.
Ele tocou com suas mãos a minha sagrada vulva.
Ele tocou minha nau estreita com seu leite
Ele acariciou-me no leito.
Então eu acariciei o alto sacerdote no leito
Eu acariciei o fiel pastor Dumuzi,
Eu acariciei seus quadris, a força do pastoreio da terra.
Eu decretei um doce destino para ele
(KRAMER & WOLKENSTEIN, 1988, p. 44).

Esse testemunho da divindade pode ter sido utilizado para atestar que Dumuzi cumpriu fielmente com sua função marital, proporcionado prazer a *Inanna*. A deusa o recompensaria oficializando-o no trono e distribuindo prosperidade, sabedoria e proteção, como demonstra o final da narrativa que conclui com as palavras de Ninshubur, provavelmente uma alta sacerdotisa, que bendiz o reinado de Dumuzi enquanto este satisfaça *Inanna*.

Os ritos desse casamento podem ter sido uma cerimônia reproduzida por todo jovem casal nessa sociedade, pois o espaço sagrado é reconfigurado e reencenado em escala microscópica. Segundo Eliade o homem das sociedades tradicionais reproduzia o macrocosmo no seu lar, a casa era uma espécie de microcosmo sacralizado (ELIADE, 1967), o que nos leva a crer que as práticas sexuais dos deuses eram seguidas pelos homens.

É importante notar que o rito prevê carícias preliminares entre os amantes e a satisfação da divindade, o cuidado no toque e nas palavras de sedução, pois esses pontos demonstram atitudes psicológicas humanas. *Inanna*, ao demonstrar desejos, vontades e expectativas em relação ao ato sexual, representa a ideologia feminina sobre o matrimônio e suas práticas.

O matrimônio geralmente era escolha de membros masculinos da família, mas o poema indica que as mulheres tinham certa liberdade nessa escolha, ou pelo menos, deveriam ser persuadidas de que a união teria alguma vantagem para elas. O discurso e esforço de Dumuzi por se unir a uma mulher cidadina demonstra que esta deveria ser cortejada, conquistada pelo pretendente, pois se a princípio este não era o homem de seu coração ao menos no requisito material nada deveria diminuir este em relação a aquele.

Mas se eram os homens a escolher o esposo, são as mulheres que devem dar a última palavra em relação à celebração, pois foi na casa da mãe da divindade que o pretendente deveria dirigir-se e pedir sua mão. Segundo Kramer, um poema relacionado às núpcias sagradas mostra que Dumuzi havia seguido com presentes até a casa onde *Inanna* morava com sua mãe e rogado para que o deixasse entrar. Se as portas fossem abertas e este adentrasse os laços estavam confirmados (KRAMER, 1999).

Outro texto intitulado “Um tigi para Inana e Dumuzi¹⁶” mostra a divindade como alguém que encontra o amante as escondidas, vivendo um romance que se não era proibido, não era adequado as jovens agir de tal forma. Nesse poema, *Inanna* se preocupa por ter ficado muito tempo na companhia de Dumuzi e não saber o que dizer a mãe por ter tardado tanto fora de casa. O amante a orienta a mentir que estaria com suas amigas dançando e ouvindo música, assim esquecera-se das horas. Embora fosse permitido ao homem dormir na casa de sua futura esposa de forma marital, não parecem aceitável que esta se encontrasse com ele as escondidas.

Essas canções ou hinos atestam a longevidade do culto a essa divindade, mas também atestam uma relação de forças onde diversos grupos femininos buscam legitimar suas práticas por meio das ações da deidade e manter um mínimo de liberdade para suas práticas sexuais.

Este hino, da época de Iddin-Dagan¹⁷, por exemplo, sugere a continuidade dos votos e rituais relacionados à *Inanna*, durante o Akitu:

No ano novo, no dia da celebração dos ritos,
Preparam o tálamo para minha Senhora,
Ela se purifica com óleos perfumados e perfumes de resina de cedro.
Para minha Senhora se estende um leito,
Estende-se sobre ele uma bela coberta,
Para que nesta coberta (lençol) “alegria do coração”

¹⁶ ETCSL: 1.4.08.08. *Um Tigi para Inana (Dumuzid-Inana H)*.

¹⁷ Terceiro rei da dinastia de Isin (1974-1954).

Esteja confortável.
Minha senhora realiza abluções rituais para o abraço sagrado,
Ela se lava para o encontro com o rei.
Ella se lava para o abraço com Iddin-Dagan,
A pura *Inanna* se lava com sabão,
Acaricia o colo com óleo perfumado de cedro.
O rei com (a frente alta) excitado acode ao abraço sagrado,
Ao abraço de *Inanna* acode com majestade.
Ama-ushumgal-anna encontra-se ao seu lado,
Regozija-se como abraço sagrado.
A pura *Inanna* depois de ter se regozijado no leito com o abraço ritual,
A Senhora, satisfeita como abraço ritual,
Distrai-se com ele no leito.” (PEINADO, 1988, p.43-4)

Em um hino da época do rei Shusin¹⁸, denominado um *Balbale para Inanna*, esta aparece como a amante do rei, o hino mostra o desejo sexual da divindade, que entre ardores e fremidos pede para tocar e ser tocada:

Oh meu amante, querido de meu coração,
O prazer que me dás é doce como o mel,
Oh meu leão, querido de meu coração,
O prazer que me dás é doce como o mel
Você me conquistou: eis-me aqui tremula diante de ti; [...]
[...] Desejo, meu amante, que me conduzas ao teu leito.
Meu amante permita-me que te acaricie;
Meu doce amor quero estar plena de teu mel!
No leito, delicadamente,
Deixa que gozemos de tua radiante formosura;
Meu leão deixa-me acariciar-te
[...] Me dá, suplico-te, suas carícias.(PEINADO, 1988, p.57-8)

Prazer e carícias fazem parte do ritual a *Inanna*, por isso o desejo de obter essas benesses aparecem em diversos ex-votos dedicados a ela. Esses ex-votos eram pequenas esculturas em argila, onde um leito estilizado traz um casal nu trocando carícias. A divindade acendia a chama do prazer, recuperava ou tirava a virilidade dos homens, os travestia em mulheres em ocasiões diversas.

¹⁸ Quarto rei da dinastia de Ur, (2093-2284).

Considerações finais:

Protetora das práticas sexuais, a divindade estendia seus parâmetros de relacionamento às mulheres daquela temporalidade. Permitia por meio de suas narrativas que estas usassem estratégias para assegurar alguns comportamentos. As mulheres seguiam os passos da divindade, imitavam os gestos e atos desta, ao menos no que diz respeito àquela parcela da sociedade que podia pagar um dote, tecer vestidos caros e ter banquetes abastados.

Mas isso não quer dizer que as condutas sexuais presentes no culto a essa divindade não tivessem a adesão das mulheres menos abastadas, pois os ex-votos dedicados a ela eram confeccionados de muitos materiais, do mais caro ao mais humilde. *Inanna* também era também a padroeira das prostitutas e daqueles que vendiam seus favores sexuais, era a deusa da Vida e das Infinitas manifestações da vida, a sexualidade nesse sentido era uma categoria do sagrado.

Uma das funções do ritual presentes nessa religiosidade, previa o direcionamento da performance dos sujeitos envolvidos, mostrava como deveriam se comportar antes, durante e após o intercuro sexual. O cortejo, as palavras de desejo e segurança, o contato dos corpos fazem com que o sagrado e o profano não tenham limiares preestabelecidos. Em muitos trechos o sagrado e o profano aparecem entrelaçados, como os corpos dos amantes, para depois separar-se em duas esferas distintas, a do divino que deve ser servida e do profano que deve servir.

As práticas sexuais na Mesopotâmia possuíam uma estreita ligação com mundo divino, o culto a essa divindade ditou normas comportamentais ao mesmo tempo em que permitia estratégias e desvios às diversas formas de sexualidade presentes nessa sociedade. Nas formas de prazer percebe-se o jogo de diferenciações sexuais, a construção de identidades de gênero, o paradigma, a moldura, os gestos, as condutas aceitáveis. Por meio de *Inanna* a voz das mulheres se fez ouvir, seus corpos se deixaram acariciar, desvelando formas, transpondo o limiar entre o sagrado e o profano.

REFERÊNCIAS

CHARTIER, Roger. **História Cultural: Entre práticas e representações**. Lisboa/Rio de Janeiro: Difel/Bertrand Brasil, 1990.

ELIADE, Micea. **Aspectos do mito**. Rio de Janeiro: Perspectivas do Homem/edição 70, 1963.

_____. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ETCSL 4.08.08, A tigi to Inana (Dumuzid-Inana H). Disponível em: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.08&display=Crit&charenc=gcirc&lineid=t40808.p1#t40808.p1>.

ETCSL: t.4.08.30. A tigi to Inanna (Dumuzid-Inana D1). Disponível em: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.30&display=Crit&charenc=gcirc&lineid=t40830.p7#t40830.p7>.

ETCSL: t.4.08.04. A balbale to Inanna (Dumuzid-Inana D). <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.04&display=Crit&charenc=gcirc&lineid=t40804.p1#t40804.p1>

KRAMER, S.N. **A história começa na Suméria**. Portugal: Publicações Europa-América, 1997.

_____. **El Matrimonio Sagrado em la Antigua Sumer**. Barcelona: AUSA, 1999.

_____. **Le Rite de Mariage Sacré Dumuzi-Inanna**. *Revue de l'histoire des religions*: année 1972, vol. 181, n. 02, p.121-146.

LEICK, G. **Sex and Erotism in Mesopotamian Literature**. London: Taylor & Francis, 2003.

LIVERANI, Mario. **Uruk: la primera ciudad**. Barcelona: Bellaterra, 2006.

LÓPEZ, Jesús; SANTMARTÍN, Joaquín. **Mitología y Religión del Oriente Antiguo**. Barcelona: AUSA, 1993.

PANGAS, J.C. Aspectos de la sexualidade en la Antigua Mesopotamia. *Aula Orientalis*: n.6, 1988, p. 211-226.

PEINADO, Federico Lara. **Himnos sumerios**. Madrid: Molina, 1988.

SZARZYNSKA, Krystyna. Offerings for the Goddess *Inanna* in Archaic *Uruk*. In: **Revue d'Assyriologie**. Paris: Gabala, 87, 1993, p. 7-29

THOMPSON, E. P. **As peculiaridades dos ingleses e outros artigos**. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

WOLKSTEIN, Diane. ***Inanna queen of heaven and earth***: her stories and hymns from sumer. New York: Harper & Row, 1988.

O CORPO PLATÔNICO E O CORPO CRISTÃO: UMA CRÍTICA À RECEPÇÃO DA ANTROPOLOGIA DE PLATÃO PELO CRISTIANISMO

André Miranda Decotelli da Silva (PUC-RIO)¹⁹

Resumo

Propomos-nos a analisar a noção de corpo em Platão, apresentando algumas ocorrências na sua obra, dando destaque para o diálogo “Fédon”, por se tratar este de um clássico do filósofo quanto ao tema da alma e, conseqüentemente, sua relação com o corpo. Em seguida buscaremos relacionar o conceito de corpo de Platão com o que a tradição cristã postulará como sendo a antropologia dualista platônica, incorporando-a assim, de forma parcial em seus escritos. A fim de um maior entendimento do processo deste vínculo, analisaremos o percurso da ideia de corpo platônica em alguns autores da patrística. Pretendemos apresentar dados que corroborem para um entendimento do quanto o conceito de corpo foi sendo negativizado por uma interpretação dos escritos platônicos através de lentes neoplatônicas, que deu efetivamente um maior destaque para a alma.

Palavras-chave: Corpo, Platão, Patrística, Antropologia, Cristianismo.

Abstract

Our proposal is to analyze the concept of body in Plato, presenting its various occurrences in his work, highlighting the dialogue "Phaedo", since it is a classic of philosophy on the theme of the soul and consequently its relationship with the body. In sequence, we will seek to relate the concept of it in Plato's works with what the Christian tradition will postulate as the Platonic dualistic anthropology, thereby incorporating it partially in his writings. To foster a greater understanding of the process of this link, we will analyze the itinerary of the Platonic idea of body in some of the Church Father's writing. We intend to present corroborating evidence for an understanding of how much the concept of body was neutralized by an interpretation of platonic writing through a Neoplatonic lens that effectively gave greater prominence to the soul.

Keywords: Body, Plato, Church Fathers, Anthropology, Christianity.

¹⁹Doutorando em filosofia na PUC-RIO e membro do grupo de pesquisa em mística Apofatiké. decotelli@gmail.com

Segundo o teólogo brasileiro Leonardo Boff, a razão do dualismo antropológico no cristianismo se deu pelo fato de que “a doutrina da imortalidade da alma dos gregos foi completada com a outra bíblica da ressurreição dos mortos”²⁰. Partindo dessa fala, em consonância a tantas outras vozes que corroboram esta tese, pretendemos brevemente neste estudo relacionar a noção de corpo e seus desdobramentos dualistas em Platão e a conseqüente influência que esta perspectiva teve nos primeiros padres da igreja. Nossa tese, ainda em estágio de pesquisa, é de que a verdadeira influência no cristianismo, no que tange o dualismo e a conseqüente negação do corpo e da materialidade, é na verdade mais do neoplatonismo do que efetivamente de Platão, apesar deste ser também uma fonte para os pensadores cristãos. Com isso, a sentença que tem se vulgarizado na boca de teólogos de que o cristianismo foi platonizado é em parte incorreta. O cristianismo, em última instância, teve mais interpolações com o neoplatonismo neste tópico, que, a rigor, não pode ser confundido com as ideias de Platão. Explicaremos a seguir o porque.

Muitas foram as questões envolvendo a relação da filosofia grega com o cristianismo, a ponto de Tertuliano fazer o célebre questionamento: “o que tem a ver Atenas com Jerusalém?”. Segundo Justino Mártir “os ensinamentos platônicos não são estranhos aos de Cristo, apesar de não serem similares em todos os aspectos” e considerava-os como preparatórios para a revelação cristã²¹. A simbiose entre as ideias gregas e as de Cristo teve momento de tensão e aproximação ao longo dos primeiros séculos. Antes de apresentarmos as questões da patrística, voltemos a Platão.

Platão

Geralmente, o texto que se remetem aqueles que objetam tratar do dualismo platônico é o *Fédon*, célebre diálogo no qual o filósofo ateniense relata os últimos momentos de vida de Sócrates na prisão, antes de tomar o veneno e deixar esta vida. No *Fédon*, há, de fato, uma acentuação do discurso socrático em relação à alma, já que ali são apresentadas teorias sobre a sua possível e eventual imortalidade. A questão dramática deste diálogo, faz com que Platão dê um colorido mais destacado à alma, que de acordo com a “grande esperança” de Sócrates, será imortal, e sendo assim, a sua morte aconteceria apenas em seu corpo. Com isso, por esta ênfase na alma, o corpo é

20BOFF, L. A ressurreição de Cristo. A nossa Ressurreição na morte: a dimensão antropológica da esperança humana. Petrópolis: Vozes, 1973, p. 67.

21JUSTINO, Diálogo com Trifo, 2.3-6

apresentado como um obstáculo para a aquisição do conhecimento, já que ele pode atrair a alma para outras vicissitudes e demandas, como necessidades fisiológicas e sexuais. Lemos no diálogo a seguinte citação:

Porque enquanto tivermos corpo e nossa alma se encontrar atolada em sua corrupção (*kakós*), *jamais poderemos alcançar o que almejamos*. E o que queremos, declaremo-lo de uma vez por todas, é a verdade. Não têm conta os embaraços que o corpo nos apresta, pela necessidade de alimentar-se, sem falar nas doenças intercorrentes, que são outros empecilhos na caça da verdade. Com amores, receios, cupidez, imaginações de toda a espécie e um sem-número de banalidades, a tal ponto ele nos satura, que, de fato, como se diz, por sua causa *jamais conseguiremos alcançar o conhecimento do que quer que seja* (...) Mais ainda: guerras, dissensões, batalhas, suscita-as exclusivamente o corpo com o seus apetites. Outra causa não têm as guerras senão o amor do dinheiro e dos que nos vemos forçados a adquirir por causa do corpo, visto sermos obrigados a servi-lo. Se carecemos vagar para nos dedicarmos à filosofia, a causa é tudo isso que enumeramos. O pior é que, mal conseguimos alguma trégua e nos dispomos a refletir sobre determinado ponto, na mesma hora o corpo intervém para perturbar-nos de mil modos, causando tumulto e inquietude em nossa investigação, até deixar-nos inteiramente incapazes de perceber a verdade.

(66b-d - grifo nosso)

No trecho acima, é apresentada a dificuldade que o corpo impõe à alma justamente nos aspectos éticos e epistêmicos. Em relação ao âmbito ético, a alma purificada se torna virtuosa e isto se dá através da prática da verdadeira sabedoria (*phrónesis*), coragem (*andréia*), temperança (*sophrosyne*) e justiça (*diké*). Aqueles que nutrem um amor pelo corpo, ao contrário, são os que podem até parecer exercer tais virtudes, mas apenas de forma ilusória. Em geral, são saturados pelo corpo com seus amores, temores e banalidades. O corpo, da mesma forma que dificulta, epistemologicamente, a alma de alcançar a sabedoria plena, também pode atrapalhá-la eticamente de ser virtuosa. Platão, no trecho acima, afirma, enfaticamente, duas vezes, que jamais alcançaremos o que desejamos em decorrência de tais obstáculos que o corpo impõe. Nos resta, então, separar-nos do corpo e considerar apenas com a alma como as coisas são em si mesmas. Contudo, a despeito desses obstáculos, o corpo no *Fédon* não é, segundo nosso entendimento, um mal ontológico. Em nenhum local neste diálogo ele é descrito como

um “*kakós*” essencial²². O que percebemos é a condição humana e, mais precisamente, o corpo cercado de males (81a), como paixões (*epithimía*), temores (*phóbos*) e prazeres (*hedoné*) (83b). A alma deve se isolar do corpo, na medida do possível, para se livrar desses males que a acompanham e na morte, enfim, será liberta das misérias humanas (*antropínon kakôn*). O que se percebe é que a debilidade corporal ocorre apenas no campo epistemológico²³ e ético e a maldade em torno do corpo se dá pelas suas vicissitudes e demandas o que mesmo atrai. Ademais, Platão não apresenta um corpo com uma essência má, como poderia ocorrer se o mesmo fizesse, por exemplo, uso de narrativas das origens antropológicas via mitologia, sendo esta última tão citada indiretamente em outros casos pelo ateniense. Até a possível indicação da origem órfico-pitagórica (o homem como oriundo das cinzas de Dionísio), Platão não a cita literalmente o que enfraquece um possível argumento em seu favor no *Fédon*. O corpo tem, então, atributos corruptíveis que podem ou não serem obstáculos na obtenção do conhecimento e da vida virtuosa. Como afirma Gazolla (1998):

Ao dissolver, com astúcia, o modo como são pensados o corpo e alma no orfismo e, em parte, por alguns que se dizem originariamente filósofos, Platão coloca o corpóreo na dimensão epistemológica, única em que lhe cabe alguma desvalorização. O corpo não é "coisa má" ou "prisão da alma", bem ao contrário, ele é parte da essência humana, apenas pode ser obstáculo à abstração. Nesse sentido, e só nesse, o corpóreo é negativo."²⁴

Sendo assim, para Gazolla, o papel do corpo não é negativo no *Fédon*, como parece ser em uma primeira leitura dos textos e como tem assentado a tradição interpretativa da filosofia platônica, principalmente a neoplatônica. O que postulamos aqui é que a

²²O termo *kakós* aparece 18 vezes ao longo do *Fédon* (63c, 66b, 68d, 70a, 72e, 81a, 81d, 83b, 83c, 84b, 86c, 89d, 91b, 93c, 17c, 107d, 115e e 114b). Na maioria deles (68d, 70a, 81a, 84b, 86c, 107d e 114b) indicando para os males da condição humana (erros, ignorância, medo, amores, sofrimento, etc.). É também apresentado para designar os homens maus (63c, 81d e 107c), assim como almas más (72e e 93c – o primeiro enquanto consequência de uma vida impura e o segundo uma hipótese levantada quando na argumentação da alma-harmonia). Por outras surgem como consequências (83c-d e 115e) de atitudes. Em apenas uma oportunidade Platão se refere especificadamente ao corpo como um mal (66b). Cf. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/searchresults?q=kako%2Fs&target=greek&doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0169&expand=lemma&sort=docorder>. Acesso em 20/06/2014.

²³No *Fédon*, o possível desprezo de Platão pelo corpo deve ser inserido nesse contexto (da questão epistemológica). Certamente, quando o corpo impede a contemplação intelectual, é dito um mal (*toioutou kakoû*: 66b). Mas quando, precisamente pela 'ascese' e pela 'purificação', a natureza do conhecimento verdadeiro e da verdadeira ciência é revelada e sua posse é garantida – e assim o valor do corpo é afirmado com segurança.” (VAZ, 2012, p. 81)

²⁴GAZOLLA, *O realismo platônico. Uma resposta possível no Fédon ou sobre a imortalidade da alma*. 1998, p. 139

redução do corpo somente como um mal em si, acarreta diretamente no impedimento do mesmo de se tornar eventualmente algo positivo e participante do processo de aquisição do conhecimento. Entendemos que Platão não defenderia uma negação e ruptura total do sensível, porém a busca pela vida virtuosa passaria pelo entendimento de que a sensibilidade, por si só, não é digna de confiança. O que interessaria a Platão seria demonstrar o quanto é prejudicial para a alma o apego ao corpóreo. Esta eventual relação induziria o filósofo ao engano quanto ao valor efetivo das coisas, uma vez que pode confundir as sensações como mais reais e verdadeiras do que o conhecimento²⁵.

Seria um equívoco afirmar que Platão postula uma rejeição ao corpo em sua filosofia. O que observamos efetivamente é uma predileção em relação à alma, por ela se tratar um elemento divino, imortal e que tem relação com as Ideias. O filósofo deve ter cuidados com o corpo afim de que ele não seja uma fonte segura para as escolhas do filósofo. Como aponta Reale (2002):

De fato, no plano físico e antropológico em sentido estrito, Platão assumiu posições bem mais temperadas e equilibradas, considerando "natural" a conjugação da alma com o corpo, e essencial o "cuidado" do corpo. De fato, não só deu grande importância à "ginástica" e à "medicina", mas no *Timeu* entendeu o homem como um conjunto estrutural (*synamphóteron*) de corpo e alma, concebido e querido pelo Demiurgo em nível programático, e realizado de modo perfeito pelos "deuses criados".²⁶

Como vimos, em Platão não se pode afirmar uma negatividade do corpo em sentido amplo. Há no filósofo ateniense um caráter "intencionalmente provocador"²⁷, se utilizando de metáforas afim de construir sua teia dramática em seus diálogos. A própria noção de corpo "túmulo" ou "prisão" tão comumente atribuída a Platão, deve ser problematizada, uma vez que em todas as suas ocorrências, ele parece estar citando doutrinas órficas e pitagóricas, sem jamais aferir a sua adesão a elas de forma ostensiva, como lemos nos diálogos *Crátilo*, *Górgias*, *Fedro* e mesmo no *Fédon*. Apenas uma leitura despreziosa e incompleta pode então dar a Platão essa reputação de

²⁵"O maior e o pior dos males é o que não se deixa perceber!". "Qual é, Sócrates?" Perguntou Cebes. "É que toda alma humana, nos casos de prazer ou de sofrimento intensos, é forçosamente levada a crer que o objeto causador de semelhante emoção é o que há de mais claro e verdadeiro, quando, de fato, não é assim. De regra, trata-se de coisas visíveis, não é isso mesmo?" (83c)

²⁶ REALE, Corpo, alma e saúde. O conceito de Homem de Homero a Platão. São Paulo: Paulus 2002, p. 175

²⁷ REALE, Op. Cit., 176

negativizar o corpo como fonte de males. No *Timeu*, texto citado acima e produzido já na maturidade do filósofo, Platão afirma que os corpos foram criados pelos deuses afim de que “dominassem e governassem o vivo mortal na medida do possível do melhor e mais belo modo” (42D-E). Cabe ressaltar que na *República*, texto áureo de Platão, ele transformará a alma em um conjunto de três partes, sendo as paixões e males oriundas da própria parte “negativa” da alma.

De onde então viria essa visão que entende o corpo com desprezo, já que, como vimos, ela não é homogênea nos escritos platônicos? A bem da verdade, foi a tradição neoplatônica que se encarregou de "negativizar" o corpo.

Neoplatonismo

O neoplatonismo foi uma importante corrente filosófica que combinava elementos do platonismo com esoterismo e misticismo. Ao que tudo indica, foi iniciado com Amônio Sacas, filósofo do qual pouco sabemos hoje. Amônio teria sido mestre de Plotino e de Orígenes de Alexandria, este último um dos grandes expoentes do cristianismo neoplatônico. Já Plotino, que é considerado por muitos²⁸ como efetivamente o primeiro filósofo importante desde Aristóteles, teria influenciado fortemente Agostinho de Hipona, como veremos.

Segundo Porfírio, discípulo de Plotino, este “parecia envergonhar-se de estar em um corpo.”²⁹ O mesmo se negaria a posar para um pintor ou um escultor para fazer um retrato no seu aspecto físico³⁰. Em Plotino, o corpo deve ser desprezado para que a alma possa realizar a sua contemplação mística. A alma deve se identificar com o *Nous* (Intelecto) e posteriormente e deve perceber-se na presença do *Uno*, e fundir-se com ele³¹. O Belo deve ser buscado pela alma a fim e que alcance o *Nous*. Essa união mística é total e ali no encontro sujeito e objeto se fundem em uma coisa só.

aquele que se agarra aos belos corpos e não os descarta, irá afundar não com o corpo, mas com a alma para a escuridão e para o fundo, onde não há prazer para o intelecto, e então permanece cego no Hades, convivendo lá com as sombras. “Fujamos para a pátria querida”, alguém recomendaria de modo melhor. O que é, então, esta fuga e como ela se processa? Devemos lançar velas ao mar como dizem que Ulisses fez, fugindo da maga Circe e de

28 MARCONDES, D. Iniciação à história da filosofia. p. 90.

29 PORFÍRIO, Vida de Plotino, 1, 1

30 REALE, Op. Cit., p. 108

31 PINHEIRO, M. Mística em Plotino, 2012, p. 21.

Calipso pois ele não aceitou permanecer, mesmo tendo prazeres pelos olhos e convivendo com muita beleza sensível. Nossa pátria, de onde viemos e onde está nosso pai, está lá.³²

Toda a filosofia mística de Plotino se dirige na ação da alma e o seu retorno ao Uno. O corpo é um sepulcro, uma caverna³³. Para Plotino, “nós somos a alma”³⁴. A essência do homem consiste na alma, a qual provém da Alma do cosmo. As almas preexistem ao corpo; nele desceram por necessidade ontológica ou culpa pessoal. Para ele, enquanto a alma está no corpo, “diz-se (*légetai*), sofre todos os males (*pánta kakopatheîn*) e se aflige com tristezas, desejos, temores e males. O corpo é uma sepultura (*sôma kai táphos*) e o mundo é caverna e antro (*spêlaion kai ántron*)”³⁵. Desta feita, a alma sente saudades do mundo superior, e busca de todas as formas libertar-se das mazelas do corpo. Tal despreendimento só será possível por meio de um exercício ascético de fuga do mundo.

Entretanto, este movimento de fuga do mundo não se dá da mesma maneira em Platão. No diálogo *Teeteto*, o filósofo afirma que há uma fuga do mundo a ser realizada, mas ela se concentra em fugir do que no mundo não representa a divindade. Para ele, “é preciso tentar fugir de cá para lá, do modo mais possível semelhante a um deus, e ser semelhante a um deus é tornar-se justo e piedoso com inteligência.” (*Teeteto*, 176b). Para uma completa compreensão deste trecho, será preciso cotejá-lo com outro, nas *Leis*:

“o semelhante ama o semelhante (...)Ora, para nós a medida de todas as coisas é Deus acima de tudo; muito mais do que o seja, como se afirma, homem algum. Quem quiser ser amigo de tal ser é necessário que também ele procure tornar-se quanto possível tal qual é Deus. De acordo com esse princípio, quem entre nós é temperante é caro a Deus porque é semelhante a ele; quem, ao contrário, é intemperante, é dessemelhante e discordante dele e é injusto; assim para as outras qualidades vale o mesmo princípio.” (*Leis*, IV, 716c).

Com isso, observamos que para Platão, fugir do mundo quer, na verdade, dizer ser semelhante ao Deus através da virtude e do conhecimento. Por meio de ações éticas e

32En. I, 6, 8, 6-2e

33En. IV, 8, 4, 23-24.

34En. I, 1, 1, 10, 1.

35En. IV, 8, 3, 1-4.

epistemológicas, o filósofo pode se assemelhar à divindade, de forma que a fuga do mundo é um processo intrinsecamente do âmbito humano e imanente. Para Platão, o filósofo não deve se ausentar deste mundo e de suas questões, ao contrário deve viver como Sócrates, convidando homens e mulheres à filosofia. A célebre alegoria da caverna, na *República* (514a-517d), corrobora com esta perspectiva, uma vez que o homem que consegue se libertar dos seus grilhões e sair da caverna, deve retornar a ela para ajudar seus companheiros a também se libertarem e conhecerem a verdade.

Concluimos que as ideias de Platão não são as mesmas de Plotino no que tange o valor do corpo. Em comparação com a alma, ambos participam da mesma noção em respeito a sua superioridade e divindade. No entanto, Platão salva o corpo de sua negatividade ontológica, dando a ele, inclusive, participação fundamental no processo cognitivo. O corpo é inferior à alma, isso é indubitável. Há efetivamente um dualismo em Platão, que separa corpo e alma em entidades de naturezas distintas. Mas isso não implica dizer que por essa distinção o corpo deva ser desprezado, como parece ocorrer em Plotino.

Patrística

O neoplatonismo pelo teor de suas ideias teve forte adesão no cristianismo, influenciando autores como Orígenes, Gregório de Nissa, Agostinho, dentre outros. Orígenes, que era de Alexandria, grande centro comercial e filosófico da época, teria defendido a preexistência da alma (no que ficou posteriormente conhecido como a “controvérsia origenista”), demonstrando sua adesão a teoria platônica e plotiniana, mas com a ressalva de que não haveria a transmigração de alma. Ele teria sido discípulo de Amônio Sacas, o fundador do neoplatonismo e também mestre de Plotino. A alma é para Orígenes o elemento mais importante no homem, a ponto de ele se “castrar” para evitar o prazeres da carne se castra³⁶. Ele, no entanto, tem uma posição menos radical em relação ao corpo do que seus antecessores (Platão e Plotino) e também seus sucessores (Gregório e Agostinho). Orígenes defende a permanência do corpóreo³⁷ no

36BOEHNER, GILSON, *História da filosofia cristã*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2009, p. 48

37“Por conseguinte, esta matéria do corpo, que agora é corruptível, se revestirá de incorrupção quando a alma, perfeita e instruída nas provas da incorrupção, comece neste estado a servir-se dela. E não o estranhes se chamamos de roupagem do corpo a alma perfeita que a causa do Verbo de Deus e de sua sabedoria recebe aqui o nome de incorrupção [...] Por conseguinte, da mesma maneira que Cristo é a roupagem da alma assim também, por uma razão compreensível, se disse que a alma é a roupagem do corpo, e em efeito, é um ornamento seu que vela e cobre sua natureza mortal. Isto é o que significa ‘é preciso que o corpo se revista de incorrupção’, como se dissera que é necessário que esta natureza corruptível do corpo receba uma roupagem de incorrupção, uma alma que tenha em si a incorrupção por haver-se revestido de Cristo, que é a sabedoria e o Verbo de Deus. E quando este corpo que alguma vez teremos glorioso, partícipe da vida, então ascenderá ao que é imortal, de modo que se fará também

além, no paraíso, por mais que admita que o corpo seja corruptível, já que lá se revestirá da incorruptibilidade da alma. A teoria do alexandrino é que se aqui temos uma alma sendo revestida pelo corpo, em outro mundo, teremos um corpo revestido pela alma. "O paraíso não é assim para Orígenes a total antítese deste mundo"³⁸

Para Orígenes tudo o que existe decorre do amor divino e todas coisas criadas por ele lhe são queridas. Por isso mesmo a divindade não recusa a corporalidade através de Jesus. O lógos assumindo um corpo reverte assim toda a negatividade submersa na tradição neoplatônica acerca do corpo. O homem deve, no entanto, buscar as coisas que não são corpóreas e carnis, como ele afirma no *Comentário ao Cântico*, que:

E do mesmo modo que há uma alimentação carnal e outra espiritual, uma bebida segundo a carne e outra segundo o espírito, assim é um amor carnal (amor carnis) que vem de Satan, e outro amor segundo o espírito (amor spiritus a Deo), que encontra seu princípio em Deus. E ninguém pode ser possuído pelos dois amores. Se tu amas a carne, tu não compreendes o amor do espírito. Se tu desprezas todas as coisas corporais – eu não digo somente a carne e o sangue, mas também a prata e as riquezas, a própria terra, o próprio céu, porque tudo isso passará –, se tu tens desprezo de tudo isso e se teu amor não está mais preso por nada disso, e se tu não estás preso por nenhum amor aos vícios, então tu podes compreender o amor espiritual.³⁹

Gregório de Nissa também foi um importante pensador deste período e, de certa forma, um dos responsáveis pela negativização do corpo no cristianismo. Apesar de não ter estudado em nenhuma escola ilustre de sua época como seu irmão Basílio, Gregório teve uma sólida formação, adquirida também por influência deste irmão que era chamado por ele de “pai e mestre”. Aprendeu e exerceu profissionalmente a retórica, arte que seu pai dominava, e era também versado na cultura e filosofia grega, principalmente em Platão e Plotino. Segundo Bento Silva Santos (2012), do ponto de vista dos influxos filosóficos, “a tradição com a qual Gregório de Nissa se confronta é diretamente a do Neoplatonismo contemporâneo, de Plotino, e, sobretudo, como para o Ocidente latino, de Porfírio de Tiro: é este que constitui para o Nisseno a *ellenikē*

incoeruptível; mas não porque uma coisa possa ser chamada imortal. Assim dizemos certamente que a pedra e o lenho são corruptíveis, mas não podemos dizer em consequência que são mortais.” (ORÍGENES. *Tratado dos Princípios*. Tradução e adaptação de Alfonso Roperio. Barcelona: Clie, 2002. Livro II, 2,2)

38 AMARAL, *Orígenes: um asceta condescendente com a matéria. a ambiguidade espiritual-material na existência bem-aventurada* 2009, p. 17.

39ORÍGENE, *Homélie sur le Cantique des Cantiques*, 1953, I, 64-65

sophía, a filosofia dos Gregos.”⁴⁰ É ponto pacífico a relação entre a obra “*Sobre a alma e a ressurreição*” de Gregório e o *Fédon* de Platão. Se neste último, Platão escreve sobre o leito de morte de Sócrates, Gregório compõe a sua obra a partir dos últimos instantes de vida de sua irmã Macrina.

Gregório percorrerá o itinerário platônico no que tange a necessidade ascética da alma: “Tendo deixado todas as aparências, não somente as que são perceptíveis pelos sentidos, mas também aquelas que a inteligência acredita ver, é preciso ir sempre mais ao interior (...), até ao invisível e ao incognoscível, pois é ali que se vê Deus”.⁴¹ Ele, no entanto, subverteu esta ascese platônica para fins cristãos, de forma que se no caso “pagão” o interesse era aprimorar o intelecto, para Gregório a ascese se dava com o intuito de um aperfeiçoamento moral. Para ele, seria necessário uma purificação da carne, “depois de sair do revestimento da carne e entrar através do pensamento na contemplação dos incorporais e dos inteligíveis”⁴², o homem poderia resgatar a sua pureza originária. Gregório também foi um dos primeiros autores da patrística a tratar do celibato e da virgindade, como elementos valorativos na comunhão com Deus.

Como vimos, os pensamentos grego de Platão e Plotino influenciaram o Bispo de Nissa no que principalmente tange a distinção entre mundo sensível e inteligível e a dimensão ascensional da alma. Para Cherniss (1971, p. 3), Gregório foi “o filósofo da igreja e transmutador do platonismo para dentro da doutrina cristã”.

No entanto, em nenhum outro pensador deste período a relação entre a filosofia grega e o cristianismo foi mais profícuo do que com Agostinho de Hipona. Ele nasceu em Tagaste, no Norte da África, aproximadamente no ano de 354 d. C. Mas foi em Hipona que ele permaneceu a maior parte de sua vida, como Bispo dessa cidade, até a sua morte, em 430 d. C. . É um dos autores medievais mais conhecidos e certamente o que teve o maior de número de obras preservadas do período patrístico.

Desde cedo em sua vida, antes mesmo da conversão, Agostinho nutria a leitura dos textos clássicos gregos e latinos. A leitura de Platão era possivelmente através de fontes secundárias e em latim, uma vez que ele dificilmente conhecia bem o grego. Talvez tenha tido acesso direto apenas ao *Fédon* e ao *Timeu*, os primeiros textos de Platão traduzidos para o latim. Mas é lendo Plotino, um filósofo neoplatônico do período

40SANTOS, B. *A natureza do homem como fronteira (methórios) em Fílon de Alexandria e Gregório de Nissa*. Rev. Filos., Aurora, Curitiba, v. 24, n. 35, p. 597-613, jul./dez. 2012, p. 600.

41GREGÓRIO, A vida de Moisés, II, 163, 377, 1-7, p. 210

42ORIGÈNE, *Traité de la virginité*, X, 1, 361 M, 290 C, 7-9, p. 374.

helenístico, que ele faz a junção deste pensamento com o cristianismo. “*Agostinho viu em Plotino um espírito grandioso e impessoal, que extraiu o sentido oculto de Platão*”.⁴³ Ele encontra neste filósofo um caminho até Platão e o leu intensamente e minuciosamente. ⁴⁴Através da teoria plotiniana de procissão, Agostinho viu no Princípio Mediador uma relação com o Verbo, do evangelho de João. Plotino também ajuda Agostinho a superar o maniqueísmo⁴⁵, já que ao afirmar “*ao longo de todo o texto Enéadas, constante e apaixonadamente, que o poder do Bem sempre mantinha a iniciativa*”⁴⁶, ele elimina a passividade do Bem na visão de Mani, outrora, abraçada por Agostinho. As idéias de Plotino encontram-se em toda a obra do teólogo de Hipona “*de maneira quase imperceptível*”⁴⁷.

Para Agostinho, a alma era uma substância, dotada de razão e apta para reger o corpo.

“O homem é uma substância racional que consta de alma e corpo. Fica esclarecido que ele tem uma alma, que não é corpo; e tem um corpo que não é alma” (*A trindade*, X, 8, 11).

E, certamente, uma grande coisa é o homem, pois feito à imagem e semelhança de Deus! Não é grande coisa enquanto encarnado num corpo mortal, mas sim enquanto é superior aos animais pela excelência da alma racional (*Doutrina Cristã*, I, 22, 20).

Dirigi-me a mim mesmo e perguntei: 'E tu quem és?' 'Um homem', respondi. Servem-me um corpo e uma alma; o primeiro é exterior, a outra interior. Destas duas substâncias(...), a parte interior, que é a melhor. (*Confissões*, X,6)

O corpo é, segundo a sua teoria do pecado original, dotado da maldade oriunda do pecado de Adão. O homem, nesse sentido, sempre busca satisfazer os seus desejos carnis. Essa teoria contribuiu para uma visão pessimista do corpo em contrapartida da valorização da alma, que é para ele imortal.

43 BROWN, Peter. *Santo Agostinho: uma biografia*. Record: São Paulo, 2005, p.111

44 Idem, p. 113

45 O Maniqueísmo é uma filosofia religiosa, fundada pelo profeta Persa Mani, que era sincrética e dualística que dividia o mundo entre Bem, ou Deus, e Mal, ou o Diabo. A matéria é intrinsecamente má, e o espírito, intrinsecamente bom.

46 Ibidem

47 Ibidem

Agostinho afirmou num texto de sua juventude ser “o corpo, este cárcere tenebroso”. (*Contra os Acadêmicos*, I,3,9). Em outro momento, em exata consonância com o *Fédon*, o mesmo teria afirmado que

“devemos evitar inteiramente as coisas sensíveis e precaver-nos muito, enquanto vivemos neste corpo, para que nossas asas não sejam retidas pelo visgo dessas mesmas coisas. É necessário que nossas asas estejam íntegras e perfeitas para voarmos destas trevas àquela luz, que certamente não se digna mostrar-se aos que estão fechados nesta gaiola, a não ser que se portem de modo que, uma vez rompida e quebrada esta gaiola, possam escapar para as suas regiões.” (*Solilóquios*, I, 14, 24).

Agostinho, já em textos da maturidade revê este conceito do corpo à luz das escrituras e entenderá a maldade do corpo não como uma essência, mas como oriunda do pecado chamado Original. Da mesma forma ele renunciará a noção de corpo prisão, já que “tudo o que Deus faz é bom; portanto, o corpo foi criado pela bondade intrínseca e não como uma consequência ou castigo do pecado; a alma, enfim, não poderia ser precipitada nele como uma prisão”(GILSON, 2010, p. 111).

A bem da verdade, tanto Orígenes como Gregório e Agostinho têm em seus pensamentos elementos marcadamente helênicos, o que não poderia ser diferente, sendo estes os seus contextos próximos. O que seria do cristianismo sem os gregos? O que seriam dos gregos sem a adesão e preservação de seus textos pelos cristãos? Perfazer essa relação, buscando os caminhos e descaminhos das ideias é uma tarefa árdua, para não dizer impossível, visto a grande complexidade que o tema expõe.

O que pretendemos aqui neste breve ensaio foi apresentar algumas perspectivas sobre esta problemática, com um recorte para a questão do corpo e seu desprezo⁴⁸, seja pelos gregos como pelos cristãos; buscamos também apontar que em Platão não há

⁴⁸Nietzsche, já na contemporaneidade, criticou exatamente esta interpretação da filosofia platônica, com a valorização da alma em detrimento do corpo. Para ele, Platão entendia a percepção do real se dá a partir da atividade da alma que seria pura racionalidade. O corpo seria então, um mero obstáculo para se alcançar a verdade. Esta visão caricaturizada entendia Sócrates e Platão já como uma decadência iniciada ainda na Grécia arcaica quando os instintos estéticos passaram a perder seu real valor em nome da razão. “Quero dizer a minha palavra aos desprezadores do corpo. Não devem, a meu ver, mudar o que aprenderam ou ensinaram, mas, apenas, dizer adeus ao seu corpo – e, destarte, emudecer. “Eu sou corpo e alma” – assim fala a criança. E por que não se deveria falar como criança? Mas o homem já desperto, o sabedor, diz: “Eu sou todo corpo e nada além disso; e alma é somente uma palavra para alguma coisa no corpo”. O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento do teu corpo e, também, a tua pequena razão, meu irmão, a qual chamas “espírito”, pequeno instrumento e brinquedo da tua grande razão.” (NIETZSCHE, 1995, p. 51).

efetivamente um desprezo total do corpo, ao contrário do que ocorre no neoplatonismo de Plotino, que foi absorvido pelos primeiros pensadores cristãos.

Postulamos que tal predileção do alma em detrimento do corpo gerou uma deformação na essência cristã, com relação ao lugar do corpo seja na criação ou mesmo na encarnação de Cristo. As consequências desta visão devastadoras, e vão desde a privação e omissão sexual, passando pela crítica a movimentos de expressão corporal, até à depreciação da vida terrena e a omissão em questões políticas e da vida social. Estas facetas cristãs, ao que nos parece, não estão presentes nem no judaísmo veterotestamentário, nem no cristianismo de Cristo, sendo, então, uma interação externa a responsável por esta nova dimensão do corpo.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus Contra os Pagãos*. 8 ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. (Coleção Pensamento Humano).

_____. *A Doutrina Cristã*. São Paulo: Paulus, 2002. (Coleção Patrística 17).

_____, *A trindade*, São Paulo: Ed. Paulus, 2004. _____. *A Vida Feliz*. São Paulo: Paulus, 1998. (Patrística, 11).

_____. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira Santos, S.J., e A. Ambrósio de Pina, S.J. São Paulo: 1973. (Coleção Os Pensadores).

_____. *O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção Patrística 8).

_____. *Solilóquios e A Vida Feliz*. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 1998. (Coleção Patrística 11).

_____,. *Santo Agostinho*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Col. Os pensadores)

AMARAL, Ronaldo. *Orígenes: um asceta condescendente com a matéria. a ambiguidade espiritual-material na existência bem-aventurada*. Revista de História e Estudos Culturais. Vol. 6, Ano VI, nº3, 2009.

BOEHNER, GILSON, *História da filosofia cristã*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2009.

BOFF, L. *A ressurreição de Cristo. A nossa Ressurreição na morte: a dimensão antropológica da esperança humana*. Petrópolis: Vozes, 1973

BROWN, Peter. *Santo Agostinho: uma biografia*. Record: São Paulo, 2005

CHERNISS, H. F. *The Platonism of Gregory of Nyssa*. New York: Burt Franklin, 1971

GAZOLLA, Rachel. *O realismo platônico. Uma resposta possível no Fédon ou sobre a imortalidade da alma*. Letras Clássicas, Nº 2, p. 127-140, 1998

GRÈGOIRE DE NYSSE. *La vie de Moïse*. Paris: Les éditions du CERF, 1968.

ORIGÈNE. *Homélie sur le Cantique des Cantiques*. Introduction, traduction et notes par Dom O. Rousseau. Paris : Cerf, 1953.

_____, *Traité de la virginité*, Paris: Les éditions du CERF, 1966.

REALE, *Corpo, alma e saúde. O conceito de Homem de Homero a Platão*. São Paulo: Paulus, 2002.

SANTOS, B. *A natureza do homem como fronteira (methórios) em Filon de Alexandria e Gregório de Nissa*. Rev. Filos., Aurora, Curitiba, v. 24, n. 35, p. 597-613, jul./dez. 2012

DO ÉDEN AO INFERNO: REPRESENTAÇÕES DO CORPO FEMININO NA IDADE MÉDIA

Alcina Manuela de Oliveira Martins (ULP)⁴⁹

Resumo

A representação do corpo feminino na Idade Média tem, obrigatoriamente, que ser analisada sob uma perspetiva religiosa que, na época, norteava as práticas culturais e sociais. A moral, que definia os papéis sociais de género, tinha por fundamento arquétipos de base religiosa, que oscilavam entre a veneração e a demonização, dominando o imaginário medieval. Assim, a vida religiosa e social dessa época encontrava-se polarizada em práticas de género, segundo representações de uma feminilidade submissa e uma masculinidade dominante. Por imposição da Igreja, o corpo feminino, fonte das tentações da carne, reduz-se à sua função reprodutiva, essencial à continuidade da humanidade. Da análise efetuada, ressalta a complexidade de um corpo amado e odiado, sujeito ao Maniqueísmo dos cânones elaborados pelos Doutores da Igreja, que oscilam entre a castidade e a luxúria, a exaltação e a repressão.

Palavras-chave: Idade Média; Igreja; práticas de género; representações do corpo.

Abstract

The representation of the female body in the Middle Ages has, necessarily, to be analyzed from a religious perspective that, at the time, guided cultural and social practices. Morality, which defined social gender roles, was based on religious archetypes, which ranged from the veneration to the demonization, dominating the medieval imagination. Therefore, the religious and social life of those times was polarized, according to gender practices, following representations of a submissive femininity and a dominant masculinity. By imposition of the Church, the female body, the source of the temptations of the flesh, is reduced to its reproductive function, essential to the continuity of humanity. The analysis highlights the complexity of a loved and hated body, subjected to the Manichaeism of canons drawn up by Doctors of the Church, ranging from chastity to lust, excitement and repression.

Key-words: Middle Ages; Church; gender practices; body representations.

⁴⁹ Alcina Manuela de Oliveira Martins, Professora Catedrática da Universidade Lusófona do Porto. Investigadora Associada do CeIED (ULHT), Research Group 2. Learning, Training and Socioeducational Inclusion. E-mail: amom@ulp.pt

Introdução

A forma como o mundo medievo aborda as relações sociais e culturais das mulheres, permite-nos compreender melhor as representações femininas da época. Estas questões de representação, ao articularem-se com a conceção de género, provocam uma certa subjetividade nas práticas sociais e políticas, bem como nas diferenças entre os sexos, sustentados pelos conceitos misóginos da Igreja, que domina o contexto cultural e social da época.

Na opinião de Chartier (2002), as representações sociais, ligadas à construção de identidades, manifestam-se numa relação de forças, que se transformam em representações, através de estratégias de classificação, designação e significação. Embora as possamos aceitar ou rejeitar, são elas que condicionam as normas de uma comunidade fechada, regulada sobre si mesma. Neste contexto, a sociedade medieva, fortemente influenciada pelos Doutores da Igreja, construiu uma moral que define os papéis sociais de género, visível nos arquétipos de Eva, a culpada pelo pecado da humanidade; a Virgem Maria, a Mãe de Deus, assexuada e um exemplo de mulher a ser seguido e, finalmente, Maria Madalena, a pecadora arrependida. Através de imagens simbólicas, que conferem poder ao imaginário, “o corpo torna-se útil e eficiente, mas ao mesmo tempo torna-se dócil e submisso: o corpo só se torna força útil se é ao mesmo tempo corpo produtivo e corpo submisso” (Foucault, 1995, p. 118). Desta forma, a representação da mulher medieva acaba por transmitir práticas e virtudes relativamente à castidade, submissão e obediência à doutrina da Igreja.

A partir dos séculos V e VI, a Igreja vai, de uma forma geral, renegar o corpo. Porém, nesse mesmo período, convive com o corpo de uma forma dicotómica. Se, por um lado, o corpo é fruto da bênção e da glorificação religiosa (quando se trata do corpo de Cristo), por outro, é "desprezado, condenado, humilhado" (Le Goff & Truong 2006, p. 31). “A humanidade cristã repousa tanto sobre o pecado original - quanto sobre a encarnação: Cristo se faz homem para redimir os homens de seus pecados. Nas práticas populares, o corpo é contido pela ideologia anticorporal do cristianismo institucionalizado, mas resiste à sua repressão” (Idem, p. 35). E é neste contexto que os Escolásticos vão polarizar as práticas de género, ao definir que o corpo feminino estava fortemente 'diabolizado' e o corpo masculino 'endeusado'.

Orientar a sexualidade feminina, os seus gestos, as suas práticas, o seu comportamento, em comunidade, passaria a ser uma questão mediada pela Igreja e aceite por toda a sociedade. A ideia da inferioridade feminina irá suceder-se em vários discursos

eclesiásticos, principalmente nos clérigos regulares, que, para além da Bíblia, utilizavam os saberes médicos da época, recorrendo às características físicas e psíquicas dos dois sexos, onde a mulher, mais frágil, precisava da força masculina para a proteger (Le Goff & Truong, 2006). Quem escreve a propósito das mulheres é, por norma, um membro do clero, que, enclausurado nos muros do mosteiro, bem distante do mundo feminino, faz a sua própria representação imaginária sobre as mulheres e, por isso, a transporta do Éden para o Inferno.

Pelo exposto, falar sobre o corpo, sobretudo o corpo feminino, no período medievo, é um verdadeiro desafio, pela subjetividade inerente a esta temática, que cruza as representações sociais e o poder simbólico.

1. O imaginário do corpo como prisão da alma

Ao estudarmos o feminino na Idade Média, teremos, obrigatoriamente, que analisar não apenas as representações elaboradas sobre as mulheres, mas também a lógica do pensamento medieval, tanto mais que a ideia de hierarquia é um pilar da sociedade medievla, o que se vai refletir nas relações entre homens e mulheres. Por isso, verifica-se uma “classificação binária e horizontal, fundamentada na oposição, e uma interdependência vertical entre categorias. Desta difícil combinação resulta uma imagem negativa e inferior do feminino, na sua relação com o masculino” (Kaplisch-Zuber, 2006, p.139).

Desta forma, a representação hierárquica está presente em toda a sociedade, pois se o ser humano deve ser temente e obediente a Deus, a mesma lógica da obediência deverá estar espalhada no espaço social, entre senhores e servos, clérigos e leigos e, claro, entre homens e mulheres. Na verdade, a normalização ditada pela Igreja sobre a sexualidade e o corpo, tanto dos homens como das mulheres era formada pelos seus “*status sexuais*” onde o que era importante era saber se eles eram castos ou sexualmente ativos (Karras, 2005, p. 9) e não, como atualmente, se são homo ou heterossexuais.

Tendo por base o pensamento Escolástico, o homem medievo passa a renegar o seu próprio corpo. O bem-estar da alma deveria predominar sobre os anseios e deleites da carne. O corpo, prisão da alma, devia andar o mais oculto possível. A prova desse exagero corpóreo está no facto de, em 393, Teodósio emanar um decreto onde suprimia os Jogos Olímpicos, porque acreditava que um bom cristão não podia fazer a exaltação do corpo. A Igreja convidava a praticarem o jejum, a abstinência e a autoflagelação

como forma de purificarem a alma, sendo que qualquer exteriorização corporal, fora dos seus cânones, era encarada como pecado e degradação da alma (Tucherman, 2004).

Contudo, esta visão tornava-se ainda mais negativa no que se refere ao corpo feminino, que, para além de ser considerado igualmente imperfeito, era ainda conspurcado pelo pecado de Eva numa dicotomia entre corpóreo e incorpóreo (Martins, 2013).

Estas representações sobre o corpo feminino e a sua inferioridade, que denotam uma forte desigualdade de género, têm como base o pensamento de Aristóteles, que acredita que a mulher é uma espécie de desvio, relativamente a um tipo mais perfeito, que se concretiza no homem. O homem é a medida da humanidade e ela é uma falha, “é um macho mutilado” (cit. por Tedeschi, 2008, pp.27-28). Para o filósofo:

“A fêmea é menos musculada, tem as articulações menos pronunciadas; tem também o pelo mais fino nas espécies que possuem pelos, e, nas que os não possuem, o que faz as suas vezes. As fêmeas têm igualmente a carne mais mole do que os machos, os joelhos mais juntos e as pernas mais finas. Quanto à voz, as fêmeas têm-na sempre mais fraca e mais aguda, em todos os animais dotados de voz, com exceção dos bovinos: nestes, as fêmeas têm a voz mais grave que os machos. As partes que existem naturalmente para a defesa, os cornos, os esporões e todas as outras partes deste tipo pertencem em certos gêneros aos machos, mas não às fêmeas. Em alguns gêneros, estas partes existem em ambos, mas são muito fortes e desenvolvidas nos machos” (Idem, p. 54).

Nos Tratados da Vida Matrimonial medievos, o espaço reservado às relações carnis é muito limitado. Para a Igreja, é fundamental um discurso normativo, regulador de todos os aspetos da sociedade, incluindo o ato sexual e o casamento, entendidos em função da procriação. Numa evidente oposição entre a teoria e a prática, ao homem, devido à sua supremacia de género, era permitido procurar os seus prazeres sexuais fora do casamento. A partir desta altura, o matrimónio que, no passado, apenas dizia respeito à família, e era realizado em casa, passa a ser um sacramento abençoado por Deus, realizado num templo e conduzido por um clérigo (Pastoreau, 1989). Consequentemente, a Igreja reforça a sua regulação quer do matrimónio, quer agora do próprio ato sexual.

No IV Concílio de Latrão (1215), fica assente (cânones 21 e 22) que, e retomando os estudos de Galeno, médico e filósofo romano (século II), o “abuso do coito é muito perigoso, ele abrevia a vida, debilita o corpo, consumindo-o, diminui o cérebro, destrói os olhos, conduz à estupidez” (cit. por Rossiaud, 2006, p. 478). Já Agostinho acreditava

que, quanto mais se renunciasse à carne, mais próximo de Deus se chegava – por isso a sua conceção da cidade dos homens e da cidade de Deus. Em oposição, Tomás de Aquino era de opinião que a alma humana e o corpo estavam intrinsecamente ligados, retomando a tradição clássica de Platão.

Neste imaginário de pecado, mesmo as mulheres castas e púdicas eram consideradas perigosas. Como afirmou João Crisóstomo (340-407), Patriarca de Constantinopla, “o olhar das mulheres toca e perturba a nossa alma, e não só o olhar da mulher desenfreada, mas também o da mulher decente” (cit. por Ranke-Heinemann, 1996, p. 134).

À mulher era imputada toda a culpa do pecado carnal e do desejo, que provocava no homem. Por isso, quando casava deveria ser orientada pelo marido. Em concordância, os eclesiásticos chamavam a atenção para que, no casamento, era necessário “afastar-se resolutamente as ocasiões ou comportamentos que favorecem a concupiscência, limitar-se às relações noturnas, esquivar-se da nudez e não provocar a volúpia por gestos, cantos ou atitudes impudicas” (cit por Le Goff, 2002). Os tratados medievais faziam referência ao facto de as posições “incomuns” serem perigosas, “provocam a cólera de Deus, ultrajam a ordem natural (como o *equuos eroticus*) e podem dar lugar a concepções monstruosas (quando praticam, por exemplo, o acoplamento *more canino*). Ocorre o mesmo com o desrespeito aos períodos interditos, que totalizam, inicialmente, mais de 250 dias” (cit. por Rossiaud, 2006, p. 480).

A mulher deveria esperar que o seu marido tomasse a iniciativa da prática sexual, uma vez que, para os clérigos, o homem é mais racional. Já Agostinho tinha chamado a atenção que “também é adúltero quem ama com demasiado ardor a sua mulher” (Ibidem). Por isso, era sugerido que, durante o ato sexual, o homem se colocasse sobre a mulher, posição que lhe dava uma superioridade absoluta, sendo o contrário visto como um ato demoníaco. Na verdade, o casal, no momento em que praticava o ato sexual, deveria limitar-se à finalidade da procriação e evitar o prazer (Klapisch-Zuber, 2006). Esta preocupação tinha-a já Jerónimo (347-420), quando referia que “o casamento em si é bom, legítimo e sem pecado, mas a graça do Espírito Santo não está no ardor carnal, e para haver geração é que se usa o casamento” (cit. por Dalarun, 1993, p. 85). Por sua vez, à mulher era-lhe proibido ter sensações de prazer, pois, como refere Dalarun, (Idem, p. 86) “O prazer é antes de mais, o prazer do homem”, dado que o esperma era considerado o extrato mais puro do sangue. Esta é, sem dúvida, uma perspectiva

machista, no imaginário da relação sexual, mostrando, de forma concludente, as representações de uma feminilidade submissa e de uma masculinidade dominante.

Em termos gerais, verificamos que as relações sexuais eram proibidas durante as festas do Natal, da Páscoa, do Pentecostes e do culto a Maria, que foram crescendo ao longo da Idade Média. Nas vigílias, isto é, na noite anterior a estes festejos, estava igualmente interdito o contacto íntimo. Para além do calendário litúrgico, existiam outras proibições, como a menstruação da mulher, a gravidez (desde o momento da concepção) e 40 dias após o parto. Estes últimos eram princípios ancestrais, de impureza e derramamento de sangue. Feitas as contas, verificamos que os casais, apenas poderiam usufruir de quatro a cinco relações sexuais durante um mês, gerando duas a três concepções num período de quatro anos. Esta postura da Igreja, relativamente à moral sexual, deu origem a que, entre os séculos V e X, a Europa acabasse por sofrer uma quebra significativa nos índices de natalidade (Rossiaud, 2006).

2. A imagética medieval do corpo feminino

Desde a Antiguidade Clássica que se acreditava que, sob o ponto de vista biológico, o corpo feminino era naturalmente inferior ao masculino. No cruzamento de opiniões de cientistas e Doutores da Igreja, irão florescer representações do corpo feminino, que justificarão práticas culturais e sociais de género, associadas á sexualidade á maternidade.

Na opinião dos médicos e estudiosos da física natural, as mulheres partilhavam as mesmas partes genitais dos homens. Contudo, para Nemésius, bispo de Emésia (século IV), “elas possuíam-nas no interior do corpo e não, no exterior”. Já antes Galeno, (século II), tendo por base as dissecações de Herófilo, anatomista de Alexandria (335 a.C. - 280 a.C.) construíra uma teoria sobre a identidade dos órgãos de reprodução, definindo biologicamente a mulher como um homem a quem a falta de calor – e portanto, de perfeição - conservara os órgãos escondidos. A vagina era considerada um pénis interior, o útero, uma bolsa escrotal e os ovários, testículos (Laqueur, 2001; Martins, 2013).

O homem medieval temia a menstruação. Segundo Aristóteles, o sangue menstrual era sangue não transformado, que se encontrava em excesso no interior do corpo da mulher e, como tal, era expulso periodicamente (Brown, 1990; Martins, 2013). A fisiologia feminina, ligada aos ciclos da lua, ao mesmo tempo que enfeitçava os homens, repugnava-os. Por isso, Alberto Magno referia que os fluidos de uma mulher

menstruada, ao procurarem uma saída, poderiam ser transmitidos pelos olhos, tendo a capacidade de envenenar uma criança. Sempre que um homem tivesse relações sexuais nesse período impuro, a mulher poderia conceber uma criança leprosa ou cancerosa, com a agravante da possibilidade do homem ficar leproso. Alberto Magno recomendava que os homens não procurassem as mulheres, durante esses dias, uma vez que muitas delas usavam o sangue menstrual como veneno, o que poderia levar quem o bebesse à loucura ou à morte (Del Priore, 1993). Neste imaginário fantástico de gênero, imerso em maleitas biológicas, a mulher, nestas alturas, acarretava consigo ainda outras mazelas. Uma delas era os horríveis odores que espalhava, quando estava menstruada, para além de expelir excreções rubras. Além disso, era crença que estragava tudo quanto tocasse, desde o leite, ao vinho e às colheitas. Por tudo isto, durante o período menstrual, a mulher era aconselhada a manter-se isolada. Este aspeto fisiológico tornava-a incapaz de se igualar ao homem, porque devido à inoperância do seu sistema corporal, era necessário que o seu corpo impuro se limpasse, periodicamente, da sua água residual suja (Jacquart & Thomasset, 1988).

Alberto Magno (1193-1280), Doutor da Igreja, na sua famosa obra *De secretis mulierum*, referia que, tanto o útero como o sacro escrotal estavam ligados à mesma palavra de origem: “bolsa”, “bursa”, “bourse”, “purse”. No caso das mulheres, o útero, descrito como uma bolsa, era denominado de “madre ou matriz”, como lugar de reprodução. Já para Platão, a “madre” tinha a capacidade de se deslocar no interior do corpo da mulher, subir até à sua garganta e causar-lhe asfixia. Quando não se movia, cuspiam fumos que conspiravam o cérebro, o coração e o fígado, instalando-se no útero e acabando por apodrecer. O físico medieval considerava, tal como Aristóteles, a fêmea um elemento passivo, portadora de “ovos” como as galinhas, no decurso da fecundação. Segundo o filósofo, para cumprir a sua função de portadora de “ovos”, a “madre” possuía dois orifícios: um externo, designado de *collum matricis*, onde se realizava o coito, e o outro, interno, denominado *matricis*. Este último, na descrição de Hipócrates, fechava-se de forma hermética sete horas depois da conceção (Pratt & Marx, 1992; Martins, 2013).

Segundo esta tradição aristotélica, muito apreciada na época medieval, a “madre” era fria e seca (demonstração da sua inferioridade face ao pénis, que era quente e húmido e, por isso, detentor do princípio ativo da vida), dotada de pilosidades internas (as masculinas eram externas) e munidas de sete compartimentos diferentes. Mondini Luzzi, em 1316, no seu tratado de Anatomia, refere que descobriu no útero feminino as

sete células que os autores antigos encontraram no útero das porcas. Três à direita (mais quente e seca) onde se concebiam os meninos, três à esquerda do útero (mais fria e húmida) onde se concebiam as meninas, e um no meio, para os hermafroditas. Por sua vez, o esperma produzido no testículo esquerdo geraria uma menina e, no testículo direito, um menino (Bullough & Brundage, 1996). Marbode, bispo de Rennes, no início do século IX, mostrava repulsa sempre que se referia à mulher grávida. Para ele, os seus ventres esticados pela gravidez eram comparados a velhos odres inchados de vinho. O líquido amniótico, as expulsões do parto e as respetivas secreções repugnavam fortemente o homem, que não entendia estas transformações femininas e, por isso, também as temia. Porém, e de forma antagónica, a maioria dos religiosos, caso a “madre” não concebesse, diagnosticava à mulher a doença da melancolia, que, nos textos religiosos da época, estava relacionada com ações demoníacas. Por outras palavras, imperava o maniqueísmo, nas conceções relativas à responsabilização da mulher pela sua maternidade.

Desta forma, o corpo feminino, no imaginário medieval, torna-se representação e símbolo de pecado e impureza, castigo e maldição, próprios de um ser inferior, que deve ser controlado e orientado. Por isso, os sermões de Odão, abade de Cluny, eram ouvidos atentamente, sobretudo quando este chamava a atenção para os perigos do corpo feminino, apresentando-o no máximo da sua fealdade interior, que apenas podia suscitar a repugnância masculina: “A beleza do corpo não reside senão na pele. Com efeito, se os homens vissem o que está debaixo da pele, a vista das mulheres dar-lhes-ia náuseas (...) Então, quando nem mesmo com a ponta dos dedos suportamos tocar um escarro ou um excremento, como desejaríamos abraçar esse saco de excrementos?” (cit. por Dalarun, 1993, p. 35). Opinião também depreciativa, sobre a mulher, é reiterada por Alberto Magno, no seu famoso *Questiones super animalibus*, quando afirmava que:

“A mulher é menos qualificada do que o homem para um comportamento ético (isto é; tem maior tendência para a imoralidade); o motivo disto é que a mulher contém mais líquido (sic) do que o homem e a propriedade dos líquidos é moverem-se com facilidade (...) Isto explica porque as mulheres são inconstantes e curiosas; por exemplo: quando uma mulher tem relações sexuais com um homem, ela gostaria, porquanto lhe fosse possível, ter relações também com outro homem. A mulher é incapaz de ser fiel; acreditem-me: se alguém lhe der a sua confiança certamente ficará desiludido. (...) Explica-se porque ela é insegura de si e porque ela tenta conseguir com mentiras diabólicas aquilo que não pode conseguir normalmente. Enfim, temos que estar em guarda diante de toda mulher como se

fosse uma cobra venenosa ou um demónio. Se eu pudesse falar tudo que sei das mulheres, o mundo ficaria espantado.”

O monge cisterciense Bernardo (1090-1153) define a natureza da mulher, numa perspectiva demoníaca, de perdição do homem: “ (...) E quando se diz que seu coração é uma rede, se está falando da malícia insondável que neles impera. E suas mãos são como cordas para prender, pois quando as põem sobre qualquer criatura para enfeitiçá-la, sempre conseguem seu propósito com a ajuda do demónio” (cit. por Loi, 1988). Na verdade, a ordem simbólica medieva acreditava que a mulher, de forma recorrente, atraía os clérigos, que, pela beleza feminina, eram tentados contra a castidade. Mais perigoso se tornava, quando a mulher tinha consciência da sua beleza e sedução, pois poderia fazer com que qualquer homem perdesse a sua alma.

E é dentro desta sociedade patriarcal e cheia de representações simbólicas, que o estereótipo da mulher, que se poderia transformar em bruxa, começa a ganhar espaço. Porém, se até meados do século XI, a bruxaria era vista pela Igreja de forma complacente, com o surgimento da Inquisição, tudo vai mudar com relação às suas práticas. Estas mulheres, por norma pertencentes ao povo, passam a ser torturadas e queimadas, porque colocavam em perigo a ordem simbólica e a comunidade médica masculina. Os seus crimes decorriam do exercício do ofício de parteiras, benzedeiras e fazedoras de mezinhas, com ervas medicinais colhidas no campo, e que serviam para ajudar a curar as enfermidades (Sallman, 2002). Todavia, essas práticas, realizadas à margem das normas eclesiásticas, eram fortemente condenadas e reprimidas, com o castigo máximo da fogueira.

O manual dos inquisidores, datado do século XIV, denominado de *Malleus Maleficarum*, (Martelo das Feiticeiras ou Martelo das Bruxas), escrito pelos monges dominicanos Heinrich Kramer e Jacob Sprenger, a mando do papa Inocêncio VIII, apresenta uma caracterização simbólica perversa das mulheres apelidadas de bruxas. Segundo essa descrição, a bruxa tanto podia ser bela e jovem sedutora (não é casada e tem muitos pretendentes, despertando desejos em clérigos ou homens casados) como idosa e horripilante (viúva solitária, desagradável ou com alguma deficiência física). No contexto da “caça às bruxas”, eram várias as acusações que lhe eram perpetradas e que acabavam sempre por passar pelo mito do corpo e do sexo. Para os autores do *Malleus*, a bruxa é a mulher perversa que "ardentemente tenta saciar a sua lascívia obscena", aquela cuja cupidez carnal é causa de infidelidade e cujo "fascínio desmedido" pela

luxúria, faz dela a imagem da ganância e da lascívia. (Sprenger & Kremer, 1991, p. 121).

Nos processos de bruxaria, havia uma desmedida obsessão pelos corpos das bruxas. A primeira coisa, que o Santo Ofício fazia, era despír estas mulheres e rapar os pelos do seu corpo, na ânsia de encontrar um sinal que as pudesse incriminar, que poderia ser uma simples verruga ou até o corpo salpicado de pequenas sardas. Um dos muitos tormentos, a que eram submetidas, passava pela tortura em máquinas como "a donzela de ferro" e os "borzeguins", e pela imersão em água a ferver, pela perfuração do corpo com agulhas, na tentativa de descobrir uma parte indolor do corpo, que estaria possuída pelo diabo. Outra forma recorrente era a prática do estupro com objetos cortantes e a amputação dos seios (Sallman, 2002).

De uma forma geral, Jakob Sprenger, referindo-se ao sexo feminino reforça que, “por causa do defeito original de sua inteligência, são mais propensas a abjurar a fé; assim também, devido ao seu outro defeito, distúrbio passional e afetivo, infligem múltiplas vinganças, seja por bruxaria ou por outros meios”(cit. por Sprenger & Kramer, 1991).

No imaginário de representação medieval, a bruxa, quando lançava um olhar petrificante aos homens, provocava-lhes ereções exageradas, que acabavam por lhes trazer impotência e, como tal, estes deixariam de ser os representantes do poder social, perdendo a sua masculinidade. A mulher é, então, entendida como símbolo e agente do diabo, capaz de levar o homem ao inferno da perdição, através das seduções e feitiçarias próprias do seu género.

Conclusão

Na sociedade medieval imperavam as representações antagónicas do feminino, oscilando entre o Éden (a mulher virgem e pura, à semelhança de Maria) e o Inferno (a mulher diabólica, sob a forma de bruxa com poderes maléficis). Os papeis sociais de género, muito embora tomando em linha de conta esta dicotomia feminina, eram dominados pelo homem, numa sociedade regida por representações hierarquizadas de uma feminilidade submissa e de uma masculinidade dominante.

O estereótipo da força e do poder masculino é dominante nesta época, *versus* a fragilidade e impureza da mulher, retratada como um ser diabólico.

Através dos seus escritos, os teólogos levam a efeito todo um processo de definição, caracterização e regulação dos papéis sociais, nos quais se incluem o casamento e a sexualidade, tendo por centro o controlo constante sobre a mulher, enquanto ser

imperfeito e inferior. A sedução da mulher é entendida como um perigo à salvação da alma, num constante oscilar entre o corpóreo e o incorpóreo. Por isso, os eclesiásticos orientam o quotidiano social, segundo arquétipos de género, que vão desde pormenores fisiológicos, como as posições sexuais, à explicação e regulação da maternidade. Essa obsessão pelo mito do corpo feminino e do sexo chega a extremos misóginos de condenação, pela Igreja, da mulher dita bruxa, vinculada ao estereótipo feminino de uma sociedade patriarcal.

REFERÊNCIAS

- Brown, P. (1990). *Corpo e sociedade. O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor
- Bullough, V. L. & Brundage, J. A. (ed.) (1996). *Handbook of Medieval Sexuality* (pp.33-50). London : New York: Garland Publ.
- Chartier, R. (2002). O mundo como representação. In R. Chartier, (Org). *A beira da falésia: a história entre incertezas e inquietudes* (pp. 61-79). Porto Alegre: EUFRGS
- Dalarun, J. (1993). *Amor e Celibato na Igreja* (2ª ed.). Lisboa: Martins Fontes
- Delumeau, J. (2009). *História do Medo no Ocidente 1300 – 1800: Uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Del Priore, M. (1999). Viagem pelo imaginário do interior feminino. *Revista Brasileira de História*, 19 (37), pp. 179-194
- Foucault, M. (1995). *A arqueologia do saber*. (4. ed.) Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Jacquot D. & Thomasset, C. (1988). *Sexuality and medicine in the middle ages*. Cambridge: Princeton University Press
- Klapisch-Zuber, C. (2006). Masculino/Feminino. In Le Goff, J. & Schmitt, J. (Coord.). *Dicionário temático do Ocidente Medieval* (vol. 2, pp. 137-150), Bauru, SP: EDUSC.
- Karras, R. M. (2005). *Sexuality in Medieval Europe. Doing unto others*. London: Routledge.
- Laqueur, T. (2001). *Inventando o Sexo: Corpo e Gênero dos Gregos a Freud*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Le Goff, J. & Truong, N. (2006). *Uma história do corpo na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira
- Le Goff, J. (2002). Sonhos. In J. Le Goff & J. Schmidt (Orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. (Vol. II, pp. 511-519) São Paulo: Imprensa Oficial/ EDUSC
- Loi, I. (1988). *A mulher*. São Paulo: Jabuti.

- Martins, A.M. de O. (2013). O corpo feminino na Idade Média: um lugar de tentações. In Brás, J. V., Gonçalves, M. N. (Orgs.), *O Corpo – Memória e identidade* (pp. 103-116). Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas.
- Pastoureau, M. (1989). *No tempo dos cavaleiros da Távola Redonda: França e Inglaterra, séculos XII e XIII*. São Paulo: Companhia das Letras/Círculo do Livro.
- Pratt, K. C. & Marx, W. (1992). The roots of antifeminist tradition. In *Woman Defamed and Woman Defended: an anthology of medieval texts* (pp. 38-42). New York: Oxford University Press.
- Ranke-Heinemann, U. (1996). *Eunucos pelo Reino de Deus*. (3ª ed.), Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos.
- Rossiaud, J. (2006). Sexualidade. In Le Goff, Jacques; Schmitt, Jean-Claude (Coords.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval* (Vol. II, pp. 477-93). São Paulo: Edusc.
- Sallman, J. (2002). *As bruxas, as noivas de Satã*. Rio de Janeiro: Objetiva.
- Sprenger, J. & Kramer, H. (1991). *Malleus Maleficarum, o martelo das feiticeiras*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos.
- Tedeschi, L. A.(2008). *História das Mulheres e as Representações do feminino*. Campinas, SP: Editora Curt Nimendajú.
- Tucherman, I. (2004). *Breve história do corpo e de seus monstros*. Lisboa: Veja.

LA CONCEPCIÓN DEL CUERPO EN LA TEOLOGÍA DE LA IGLESIA DE JESUCRISTO DE LOS SANTOS DE LOS ÚLTIMOS DÍAS

Luis A. Vázquez Pasos⁵⁰(UADY/FCA)

Abstract

Since the most ancient times of humanity, body was for the so called “primitive man” an universe full of enigmas and questions he was unable to answer. Illness and body degradation until death were a mystery. With the arrival of religion, its specialists incorporated this mysterious conception about the body and assigned it a new meaning defined by its relation with the sacred. In this paper, I aim to reflect about the body conception of The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, the actions it undertakes for the internalization of this conception by its members, and the omissions committed by some of these members regarding the official conception of the body.

Keywords: religion, body, Mormons, Iglesias.

⁵⁰ Profesor investigador Titular C de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán. Imparte clases sobre teoría social y antropología latinoamericana. Actualmente desarrolla el proyecto de investigación “Trabajo informal, religión y bienestar subjetivo. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores desde 1995 en forma ininterrumpida. Correo electrónico: vpasos@correo.uady.mx

Introducción

Desde las épocas más remotas de la humanidad, el cuerpo apareció ante los ojos del llamado hombre primitivo como un universo lleno de enigmas e interrogantes que no alcanzaba a comprender y menos a responder. Las enfermedades y su degradación por el paso del tiempo hasta la muerte, eran un misterio para él. Bajo estas circunstancias, igual que otros fenómenos de la naturaleza que escapaban de su comprensión, lo elevó al rango de lo sobrenatural. Al surgir la religión, sus especialistas incorporaron esa concepción misteriosa del cuerpo y le confirieron un nuevo significado que se definía por su relación con lo sagrado. Desde entonces, hasta hoy, las religiones de las distintas culturas, le otorgaron ese mismo rango. En el caso de la Iglesia católica, el cuerpo humano tiene una connotación especial, es templo del Espíritu Santo y todos sus fieles y jerarquía que la integran constituyen el cuerpo místico de Cristo. La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (ISUD), cuyos miembros son conocidos como mormones, igualmente le da esa categoría al cuerpo humano, no así asume la segunda.

En este horizonte de interpretación, en esta comunicación quiero reflexionar sobre la concepción que la ISUD le confiere al cuerpo y las acciones que desarrolla para que sus miembros internalicen esa sacralidad. Para ello, he tomado parte de la información obtenida en una investigación que actualmente realizo sobre esta Iglesia en la ciudad de Mérida, capital del estado mexicano de Yucatán.

El cuerpo y la ISUD

La concepción de la ISUD sobre el cuerpo está sustentada por, a su vez, la concepción que posee de Dios y del hombre. La concepción de Dios está inmersa en la noción que tiene de la Trinidad. Igual que otras Iglesias cristianas, esta Iglesia cree en la Trinidad, sólo que a diferencia de éstas, la ISUD concibe la Trinidad como “Tres personajes que constituyen el gran consejo que preside el universo... estos tres son individuos distintos, físicamente separados el uno del otro” (Talmage 1980: 43). La naturaleza de estos personajes se distingue claramente en el libro *Doctrina y Convenios*, uno de los libros canónicos⁵¹ de esa Iglesia, en el verso 22 de su sección 130 dice que “El Padre tiene un cuerpo de carne y huesos, tangible como el del hombre; así también el Hijo; pero el

⁵¹ Sus otros libros son la *Biblia*, el *Libro de Mormón* y la *Perla de gran precio*.

Espíritu Santo no tiene un cuerpo de carne y huesos, sino es un personaje de Espíritu” (*Doctrina y Convenios* 130: 22).

La ISUD explica el origen del hombre al margen de la teoría de la evolución y de toda generación espontánea, las cuales rechaza categóricamente. Según esta Iglesia, esta teoría niega a Cristo, por lo que la considera como una doctrina del diablo, “quien desea que todos los hombres sean miserables como él, pues se le ha negado poseer un cuerpo y tener el privilegio de progresar sobre la tierra” (ISUD S/Fa: 76). Es más, declara enfáticamente que “*no podéis creer en esta teoría del origen del hombre y aceptar, al mismo tiempo, el plan de salvación tal como ha sido establecido por el Señor nuestro Dios. Debéis elegir uno y rechazar el otro, pues se encuentran en conflicto directo y hay un abismo que las separa, el cual es tan grande que no puede ser saltado*⁵², no importa cuánto se intente hacerlo” (ISUD S/Fa: 73).

De acuerdo con los principios doctrinales de esta Iglesia, la vida no se originó en la Tierra, “ya existía mucho antes de que nuestro sistema solar fuese traído a la existencia. El hecho en sí es éste: *no ha habido una época en la que el hombre -hecho a imagen de Dios, varón y hembra- no haya existido*. El Señor le reveló a José Smith esta verdad: que en el principio el hombre estaba con Dios” (ISUD S/Fa: 72). En consecuencia, toda forma de vida proviene de una única fuente que es Dios, “*nuestro Padre, es el creador de la vida y El puso vida en esta tierra en distintas formas, así como lo hizo en otros mundos*. El continuará su obra en esta tierra y también en otros planetas, los cuales tomarán el lugar de ésta cuando ella sea exaltada y pase a su gloria celestial” (ISUD S/Fa: 72). En este sentido, la ISUD sostiene que “Jehová Dios formó al hombre del polvo de la tierra, Gén. 2:7 (Moisés 3:7)” (ISUD S/Fb: 62). Del mismo modo, enseña que este Dios, creó al hombre con una estructura física de carne y hueso a su imagen, el cual se combina con un espíritu para formar a un ser viviente. Este cuerpo físico que posee toda persona, se reunirá con su espíritu en el día de la resurrección para toda la eternidad (ISUD S/Fb: 62). Cuando esto ocurra, el espíritu y el cuerpo serán conectados de manera inseparable para formar cuerpos espirituales que serán inmortales.

En este vasto horizonte interpretativo, podría decir que dicha concepción del cuerpo físico constituye la base de la teología de la ISUD sobre el cuerpo, pues aun la concepción de Dios y de la Trinidad está en función de la concepción de este tipo de cuerpo. No obstante, a ésta habría que agregar la distinción que dicha Iglesia hace entre

⁵² Cursivas en el original.

cuerpos espirituales, cuerpos celestiales y cuerpos mortales. Lo cual nos sugiere que dicha teología es más compleja de lo que aparenta. De acuerdo con esta teología, podría decir que el cuerpo espiritual es el primero que el hombre adquiere antes de su existencia terrenal, pero también, por ser Dios su creador, todas las creaturas, sean éstas animales, plantas y toda forma de vida, que habitan sobre la faz de la Tierra, lo adquieren. No obstante, en *Principios del Evangelio*, en su capítulo 2 titulado “Nuestra familia celestial”, hay un par de renglones de los que se deduce que el hombre no fue creado sólo por Dios, sino por unos padres celestiales. Estos renglones son los siguientes: “Todo hombre y mujer es literalmente hijo o hija de Dios, ‘el hombre como espíritu fue engendrado por padres celestiales, nació de ellos” (ISUD 2009: 9). Estos renglones han dado lugar a que algunos presidentes de la Iglesia, teólogos y estudiosos del mormonismo infieran que estos padres sean hombre y mujer y, por tanto, así como existe un Padre celestial, también existe una Madre celestial. Sin embargo, pese a que la ISUD sostiene que tanto el hombre como la mujer son iguales y de la importancia que le asigna a ésta en la familia, la doctrina de la Madre celestial no está plenamente aceptada. Problema fascinante que por ahora sólo señalo, pues el espacio me lo impide. Recuperando lo que decía sobre el cuerpo espiritual, al nacer un individuo éste se aloja en un cuerpo mortal, o tabernáculos mortales, que alojará el cuerpo espiritual hasta la muerte en espera de la resurrección. Sobre el mundo espiritual, en la obra ya citada se lee que “es un lugar de espera, de trabajo, de aprendizaje y, para los justos, un lugar de descanso de las preocupaciones y el dolor” (ISUD 2009: 267). Como se puede ver, este mundo reproduce el mundo terrenal, excepto por ser un lugar de descanso. Este mismo libro nos dice que “Nuestros espíritus vivirán allí hasta que estemos listos para la resurrección; entonces, nuestro cuerpo se unirá con nuestro espíritu y recibirá el grado de gloria para el cual nos hayamos preparado” (ISUD 2009: 267). Sobre esto último el teólogo Bruce R. McConkie nos dice que existen tres grados o reinos de gloria. El mayor es el reino celestial, éste es “el lugar donde vive nuestro Padre en el cielo, la gloria más alta de la eternidad, el lugar donde van los fieles que perseveran al fin” (McConkie, S/Fc: 626). A este reino se accede a través de la obediencia completa al evangelio o ley celestial. Ahora bien, en esta gloria celestial, igualmente hay tres cielos o grados. El segundo grado de gloria o reino, es el terrestre. A éste pertenecen “los que murieron sin ley... quienes no recibieron el testimonio de Jesús en la carne, más después lo recibieron... Éstos son los hombres honorables de la tierra que fueron cegados por las artimañas de los hombres... son los que reciben la presencia del Hijo,

más no de la presencia del Padre” (*Doctrina y Convenios* 76: 74, 75 y 77). El tercer grado de gloria es el telestial y a él irá la mayoría de los adultos que han vivido desde Adán hasta nuestros días. Son los que “no recibieron el evangelio, ni el testimonio de Jesús, ni a los profetas, ni el convenio sempiterno... Éstos son los mentirosos y los hechiceros, los adúlteros y los fornicarios, y quien quiera que ama y obra mentira” (*Doctrina y Convenios* 76: 101 y 103).

Cuerpo y socialización

Los miembros de la ISUD internalizan la concepción del cuerpo ya mencionada a través de un amplio proceso de socialización que se inicia a los dieciocho meses cuando empiezan a recibir las primeras nociones de esta Iglesia a través de la primaria. Este proceso continúa con la participación de aquellos en las organizaciones de mujeres y hombres jóvenes. La primaria es una organización auxiliar de la ISUD y está dirigida a todos los niños y niñas de esta Iglesia desde los dieciocho meses hasta los once años. Para el mejor cumplimiento de sus propósitos, la primaria está dividida en grupos de edad. El primero comprende de los dieciocho meses a los tres años de edad, el segundo de cuatro a siete años y el tercero de ocho a once años. Mediante actividades propias de su edad, cantos y juegos, los niños⁵³ mormones aprenden a “Sentir el amor que el Padre Celestial tiene por ellos; aprender y comprender el evangelio de Jesucristo; sentir y reconocer la influencia del Espíritu Santo y prepararse para hacer convenios sagrados y cumplirlos” (ISUD 1996: 94).

El aprendizaje del significado del cuerpo, de acuerdo con los principios doctrinales de esa Iglesia, comienza cuando, como me dijo una maestra, los niños son capaces de entender; es decir, a partir de los dos años de edad. El libro *Primaria 1*, dirigido a los niños entre los dieciocho meses y los tres años de edad, dedica su lección dieciséis, “Tengo un cuerpo” a que los niños aprecien y respeten su cuerpo. Para ello, se sugiere que los niños canten la canción “Cabeza, cara, hombros, pies”, del manual *Canciones para los niños*, y realicen movimientos, siguiendo a la maestra, de acuerdo con la letra y melodía de la canción. Igualmente se sugiere hacerle recordar a los niños que el plan del Padre celestial era que cada uno tuviera un cuerpo, “que cuando vivíamos en el cielo con nuestro Padre celestial y Jesucristo, no teníamos un cuerpo físico, sino que éramos espíritus, para tener un cuerpo debíamos venir a la tierra. El plan de nuestro Padre

⁵³ Utilizo en término niños como genérico para referirme tanto a varones como a mujeres.

celestial era que naciéramos en la tierra y tuviéramos aquí padres que nos cuidaran” (ISUD 1996: 66).

La socialización de los niños mormones sobre el cuidado del cuerpo continúa con la enseñanza de otros principios de la doctrina de la ISUD que se refieren a cómo cuidar y mantener el cuerpo puro. El libro *Primaria 3*, escrito para niños entre los cuatro y siete años de edad, contiene sendas lecciones para lograr este fin. La primera lección es la número catorce, “La Palabra de Sabiduría”, su objetivo es hacer “Que todos los niños entiendan que el Señor nos bendice cuando cumplimos con los mandamientos que nos dan en la Palabra de Sabiduría” (ISUD 1996: 73); es decir, la revelación dada a Joseph Smith sobre los alimentos y bebidas que se han de consumir y los que se han de evitar para mantener el cuerpo saludable y, sobre todo, santo. Entre los alimentos permitidos están las verduras y legumbres, los frijoles, granos como el trigo y el arroz, pastas, frutas y poca carne. Deberán evitar bebidas alcohólicas, tabaco, té y café (*Doctrina y Convenios* 89: 5-16). Así también, se han aceptado cereales como el maíz, el centeno, la avena y la cebada que originalmente eran considerados alimentos para las aves, los caballos, los cerdos y “todo animal útil” (*Doctrina y Convenios* 89: 17). Para quienes cumplan con este mandato, Dios ha prometido “y correrán sin fatigarse, y andarán sin desmayar” (*Doctrina y Convenios* 89: 20). Actualmente, se ha agregado toda clase de drogas entre las sustancias prohibidas.

Por medio de actividades manuales se pretende que los niños logren el objetivo anterior y que igualmente entiendan que “Nuestro Padre Celestial y Jesucristo desean que tengamos buena salud”. Entre las actividades a desarrollar, se pide a las maestras que canten con los niños la segunda estrofa de la canción “El pueblo de Sión”, cuya letra dice lo siguiente:

“Si salud quieren guardar y sus vidas alargar
té, café, también tabaco evitarán;
alcohol no tomarán, poca carne comerán,
y así más saludables estarán”

La ISUD igualmente enseña que el trabajo, el descanso y el ejercicio son importantes para cumplir con la ley de salud, o Palabra de Sabiduría, de Dios (ISUD 2009). Sobre el trabajo, en *Doctrina y Convenios* se manda “Cesad de ser ociosos; cesad de criticaros el uno al otro; cesad de dormir más de lo necesario, acostaos temprano para que no os

fatiguéis; levantaos temprano para que vuestros cuerpos y vuestras mentes sean vigorizados” (*Doctrina y Convenios* 88: 124). Sobre el descanso, en el libro del Éxodo se establece trabajar seis días y descansar el séptimo, en tanto que sobre el ejercicio, el actual presidente de la ISUD, Thomas S. Monson, siendo segundo consejero de la Primera presidencia, al dirigirse a los jóvenes y señoritas en la Conferencia general número 160 de esa Iglesia, enseñó que “Así como las comidas nutritivas, el ejercicio en forma regular y el descanso apropiado vigorizan el cuerpo, el estudio constante de las Escrituras y la oración fortalecen la mente y el espíritu” (Monson 1991: 53).

La segunda lección, de las que se les enseña a los niños mormones, entre cuatro y siete años de edad, para tener un cuerpo puro es la 38, “Puedo ser puro y recto”. El objetivo de esta lección es “Despertar en los niños el deseo de ser puros y rectos”. Para su cumplimiento, se le pide a las maestras que le expliquen a los niños cómo pueden ser puros, que les cuenten historias de niños que deseaban ser puros y rectos de pensamiento, palabras y hechos y cómo con la ayuda de Jesucristo lograr rechazar las tentaciones para comer alimentos y bebidas prohibidos. Igualmente se le pide a las maestras que entonen la canción “Escojamos lo correcto” y le expliquen a los niños versos de las escrituras que se refieren a la pureza del cuerpo. Por ejemplo, los versos “Porque levantaré para mí un pueblo puro que me servirá en rectitud” (*Doctrina y Convenios* 100: 16), “Y nada impuro puede entrar en su reino; por tanto, nada entra en su reposo, sino aquellos que han lavado sus vestidos en mi sangre, mediante su fe, y el arrepentimiento de todos sus pecados y su fidelidad hasta el fin” (3 Nefi 27: 19). Igualmente se sugiere a las maestras explicar a los niños que “nosotros somos el pueblo que nuestro Padre celestial ha levantado para que sea puro y recto” (ISUD 1996: 207), por lo cual también se recomienda a las maestras explicarles la importancia de conservarse puros y rectos de sus pensamientos, vocabulario y acciones.

Una última sugerencia de esta lección que quisiera mencionar es la repetición del siguiente poema:

“Mi cuerpo es un templo que siempre he de cuidar,
Mi espíritu en él morará y limpio debe estar,
He de guardar mi templo sin deshonor también,
Así mis pensamientos, aun cuando no se ven,
Seré sin egoísmo, consuelo impartiré,
Mis hechos siempre dignos, en cuanto viviré,
Me da todas las cosas mi Padre Celestial,

Le demostraré que lo amo guardándome del mal,
Dos ojos tengo para ver belleza y verdad,
Dos labios para pronunciar palabras de bondad.
Yo trataré de usarlos con fe y devoción.
Mis gracias doy al Padre por darme este don” (ISUD 1996: 208).

La socialización de los niños mormones continúa, como ya mencioné, después de cumplir los doce años. Cuando esto sucede, las niñas se inscriben en la Organización de Mujeres Jóvenes y los varones en la Organización de Hombres Jóvenes. En ambas organizaciones se les enseña ser mujeres y hombres dignos que sean capaces de apoyar a sus familias y prestar servicio en la Iglesia de acuerdo con sus respectivos llamamientos.

La organización de mujeres jóvenes tiene como propósito ayudar a que éstas conozcan los roles que les compete como hijas, esposas, madres y líderes de la Iglesia. La Presidenta de la Mesa General de Mujeres Jóvenes, Elaine A. Cannon, describió de manera muy clara cuáles son estos roles en la Conferencia General de la ISUD celebrada los días 30 y 31 de octubre de 1992 en su sede de Utah. Al hacer uso de la palabra, dijo que “La jovencita de hoy es la futura madre de los hombres de mañana; la mujer es la compañera del Sacerdocio, es la artesana de la próxima generación. Nuestro es el don de amar, de influir para el bien, de formar un hogar, de ser madres. Todo ello de acuerdo con el tiempo del Señor;” (Cannon 1979 :138). Durante esa misma sesión, el presidente Spencer W. Kimball (1895-1985), en apoyo a estas ideas, al dirigirse a las mujeres jóvenes señaló que “Las jovencitas deben hacer planes y prepararse para el matrimonio, al igual que para traer hijos al mundo y criarlos; ese es vuestro derecho divino y el camino hacia la más grande y suprema felicidad” (Kimball 1979: 142). Más adelante agregó que

“es totalmente indispensable que vosotras, las mujeres miembros de la Iglesia, comprendáis que el Señor considera a la mujer y la maternidad como algo realmente sagrado y de grandioso valor; El les ha confiado a sus hijas la gran responsabilidad de traer hijos al mundo y de nutrirlos a lo largo de la vida... Esta es la obra grande e irremplazable de la mujer. La vida no tendría continuidad si la mujer cesara de traer hijos al mundo. La vida mortal es un privilegio y un paso necesario en el progreso eterno” (Kimball 1979: 146).

Para su mejor funcionamiento, la Organización de Mujeres Jóvenes está dividida en tres clases que corresponden a iguales grupos de edad. La primera clase se denomina Abejitas y a ella pertenecen jovencitas de 12 a 13 años; la segunda se llama Damitas y agrupa a adolescentes de 14 y 15 años y la tercera tiene por nombre Laureles e incluye a mujercitas de 16 a 17 años.

La Organización de Hombres Jóvenes, como en el caso de las mujeres, agrupa a los muchachos que tienen entre doce y dieciocho años de edad. Esta organización tiene como fin promover el crecimiento y desarrollo espiritual de cada uno de ellos, para ello sirve de apoyo al sacerdocio que se confiere a los jóvenes. El primer grado del sacerdocio que éstos reciben es el Aarónico y comprende los oficios de diáconos, maestros y presbíteros. Este sacerdocio se otorga a los jóvenes de doce años junto con el primer oficio, a los catorce se les da el oficio de maestro y a los dieciséis el de presbítero. De acuerdo con su edad, estos jóvenes se agrupan en quórum para iniciar su participación en las ceremonias y la conducción de la Iglesia. Como diáconos, les corresponde distribuir la Santa cena entre los asistentes a la Reunión sacramental de cada domingo; es decir, el pan y el agua que representan el cuerpo y la sangre de Cristo. Como maestros, su función es preparar la Santa cena que será repartida por los diáconos. Ya como presbíteros tienen autoridad para bautizar, conferir el sacerdocio Aarónico y ordenar diáconos, maestros y presbíteros. A los dieciocho años reciben el sacerdocio de Melquisedec.

Además de la instrucción que los jóvenes reciben en sus respectivos quórum, su desarrollo espiritual y social igualmente lo obtienen a través de las actividades que realizan con la Organización de Mujeres Jóvenes y, especialmente, las señaladas en el programa “Mi deber a Dios”. Este programa comprende una serie de actividades que cada joven debe realizar para obtener tres certificados y recibir el premio “Mi deber a Dios”. Dichos certificados se obtienen por intervalos bianuales empezando por el oficio de diácono y continuando con los otros dos oficios. Para alcanzar este objetivo, el programa sugiere cumplir, al menos, ocho metas que el joven se propondrá en las siguientes cuatro áreas: Desarrollo espiritual; desarrollo físico; desarrollo académico, personal y de orientación profesional o vocacional y desarrollo cívico y social.

Aparte de los objetivos particulares de esas organizaciones juveniles, un aspecto fundamental en la formación de sus miembros es su preparación para el matrimonio, y para ello es sumamente importante la mantener la pureza sexual y cumplir la ley de castidad. Estos dos principios están estrechamente relacionados entre sí y dirigidos a

evitar las relaciones sexuales tanto fuera del matrimonio como entre personas del mismo sexo. El fin es ayudar a los jóvenes, hombres y mujeres, a llegar puros al matrimonio y tener relaciones sexuales solamente con sus respectivos cónyuges y así contribuir con Dios a la procreación. Igualmente, la pureza sexual y la ley de castidad están enfocados a rechazar la pornografía y películas, música, conversaciones y actividades que la ISUD considera inmorales. Según esta Iglesia, acceder a todo lo que prohíba esa ley significa que el individuo desprecia su cuerpo y el de los demás. Significa también rechazar la palabra de Cristo que manda amar al prójimo como a uno mismo.

El libro *Leales a la fe* resume los principios anteriores. Al referirse a la castidad dice que ésta es

“la pureza sexual, condición que “agrada a Dios” (Jacob 2:7). Para ser casto (a), debes ser moralmente limpio en tus pensamientos, palabras y hechos. No debes tener ninguna relación sexual antes de estar legalmente casado (a) y, cuando estés casado (a), debes ser totalmente fiel a tu cónyuge. La intimidad física entre marido y mujer es hermosa y sagrada. Es ordenada por Dios para la procreación de hijos y para la expresión del amor dentro del matrimonio” (ISUD 2004: 41).

Otro libro que igualmente ilustra la ley de castidad y la pureza que nuestros pensamientos deben tener es *La Mujer Santo de los Últimos Días*, el cual está dirigido a las mujeres jóvenes y adultas tanto solteras como casadas. En su lección 9, “Castidad y modestia”, de la parte A, enseña que “Dios nos ha bendecido con un poder sagrado en nuestro cuerpo para crear otros cuerpos, para que de esa manera pueda continuar la vida sobre la tierra. Para ayudarnos a preservar la santidad de este poder y utilizarlo con sabiduría, Dios nos ha dado la ley de castidad” (ISUD 2000: 64). Como complemento a esta lección, en su lección, “La pureza de los pensamientos”, de la parte B, se refiere a la necesidad de mantener puros nuestros pensamientos para que así sean nuestras acciones, pues toda acción tiene su origen en el pensamiento. A fin de controlar el pensamiento, en dicha lección se sugiere entonar himnos, leer las escrituras y artículos de la revista *Liahona* y, sobre todo, pedir la ayuda del Espíritu Santo.

Respecto a la ley de castidad, el presidente Kimball, antes de concluir su uso del tiempo en la sesión ya referida de la Organización de Mujeres Jóvenes, abordó este tema y dijo que

“Aun cuando el sol pierda su potencia y se enfríe y las estrellas dejen de brillar, todavía la ley de castidad continuará siendo un principio fundamental de Dios en el mundo, al igual que en su Iglesia... La ley de castidad requiere una total abstinencia sexual antes

del matrimonio, y una total fidelidad después del mismo. Esta ley es aplicable tanto al hombre como a la mujer, y constituye sin duda alguna la piedra fundamental de la confianza tan necesaria, en la que se basa la preciosa felicidad de la relación matrimonial y de solidaridad familiar” (Kimball 1979: 146).

Conclusiones

En páginas anteriores señalé que los miembros de la ISUD creen firmemente que, como reza el Génesis (1: 26-27), Dios creó al hombre a su imagen y semejanza. Igualmente mencioné que entre sus creencias está la revelación que Dios le hizo a Joseph Smith sobre su naturaleza; así, saben que Dios tiene un cuerpo de carne y huesos. De tal modo, mediante el adoctrinamiento que reciben de sus líderes, los mormones han llegado a concebir su cuerpo de acuerdo al cuerpo de Dios. Sin embargo, yo lo plantearía al revés. Es decir, Joseph Smith y los iniciadores de esa Iglesia llegaron a concebir a Dios de acuerdo con sus propios cuerpos. Dicho de otro modo, en la idea de Dios aquellos encontraron el objeto en el cual representaron el cuerpo humano al concebirlo de acuerdo con la anatomía de éste. En este sentido, igualmente podría ampliar el planteamiento y decir que no es Dios quien creó al hombre a su imagen y semejanza, sino que es el hombre quien ha creado a Dios a su imagen y semejanza. Lo cual no es más que repetir lo que Jenófanes (580-466 a. C.) dijo hace mucho sobre los bueyes, caballos y leones. De ahí que Dios, como su hijo Jesucristo, tenga un cuerpo de carne y huesos. Si se quiere, esta idea se puede ampliar aún más y decir que la esencia de Dios y de la religión está en la conciencia del creyente. Aunque esto, también ya lo dijo Ludwig Feuerbach (1804-1872) al señalar que “La esencia divina no es otra cosa que la esencia humana...Todas las determinaciones de la esencia divina son por ello determinaciones de la esencia humana” (Feuerbach 1971: 26-27)⁵⁴. Es más, este pensador agrega que “si es que Dios debe existir, no puede presentarse sino bajo la forma de un ser humano o por lo menos parecido al hombre” (Feuerbach 1971: 28). En lo que diferiría de Feuerbach es en su afirmación de que “El hombre tiene su esencia en Dios” (Feuerbach, 1971: 37-38). Al contrario, yo diría que Dios tiene su esencia en el hombre.

Si bien la representación antropocéntrica que Joseph Smith y los fundadores de la ISUD hicieron de Dios es por demás interesante, no es novedosa, tiene sus fundamentos en la

⁵⁴ La primera edición de este libro apareció en 1841. Tres años más tarde, el 27 de junio de 1844, Joseph Smith y su hermano Hyrum fueron asesinados por un grupo de opositores.

representación antropomórfica que los griegos de la antigüedad tenían de sus dioses. Para éstos, Gea, Urano, Zeus Cronos, Marte y demás dioses, igualmente eran representados con las formas, sentimientos y atributos humanos como amar, comer y beber. Pero también como seres susceptibles de la ira, el miedo y demás sentimientos y pasiones. De esta manera, los iniciadores de dicha Iglesia, al concebir un dios con características humanas, no sólo resolvieron el problema de la incomprendibilidad que para la mayoría de los creyentes representa la imagen de un Dios abstracto, sino que también le ofrecieron a sus seguidores un Dios con el que es más fácil de concebirle e identificarse con él, pues igual que ellos. Al menos, en cuanto a su morfología. No así en cuanto a inteligencia, conocimiento, inmortalidad y amor. Pero que, si se mantienen fieles a las enseñanzas de la ISUD, pueden llegar a ser como él. A mi juicio, en parte a esto se debe el crecimiento que la ISUD ha tenido.

Ahora bien, al hacer los fundadores de la ISUD a Dios a imagen y semejanza del hombre, sometieron a Dios a la capacidad del hombre para imaginarlo. Es decir, tanto para asignarle atributos enteramente humanos como no humanos. Por ejemplo, su eternidad, omnipresencia y omnipotencia en todos los sentidos.

REFERÊNCIAS

Cannon, Elaine A., “Las prioridades de una hija de Dios” en *Liahona*, febrero de 1979, pp. 138-139.

Doctrina de salvación I, Sermones y escritos de Joseph Fielding Smith. Compilados por Bruce R. McConkie, Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, Salt Lake City, S/Fa.

Feuerbach, Ludwig, *La esencia del cristianismo*, México, Juan Pablos, 1971.

Guía para el estudio de las escrituras, Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, Salt Lake City, S/Fc.

Kimball, Spencer W., “Privilegios y responsabilidades de la mujer de la Iglesia” en *Liahona*, febrero de 1979, pp. 139-148.

La Mujer Santo de los Últimos Días. Manual básico para la mujer, parte A, Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, Salt Lake City, 2000.

Leales a la fe, Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, Salt Lake City, 2004.

McConkie, Bruce R., *Doctrina mormona*, Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, Salt Lake City, S/Fb.

Primaria 1, Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, Salt Lake City, 1996.

Principios del Evangelio, Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, Salt Lake City, 2 *Leales a la fe*, Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, Salt Lake City, 2004, p. 41.

Monson, Thomas S., “Para tocar el cielo” en *Liahona*, enero de 1991, pp. 51-54.

Talmage, James E. *Artículos de fe*, Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, Salt Lake City, 1980.

TRADIÇÃO RELIGIOSA, CORPO E JOGOS LÚDICOS. CONTRIBUTOS PARA O ESTUDO DAS INFLUÊNCIAS E OBSTÁCULOS À EMERGÊNCIA E DESENVOLVIMENTO DO DESPORTO MODERNO

Salomé Marivoet⁵⁵ (FEFD e CPES/FCSH-ULHT)

Resumo

A dualidade do corpo e alma veiculada pela tradição cristã no Ocidente, influenciou fortemente os usos do corpo nas sociedades pré-modernas, impondo fortes restrições à prática de jogos ou actividades físico-lúdicas.

Com o surgimento das ideias humanistas renascentistas, assistiu-se a fortes rupturas no pensamento dominante da época, e também na Igreja Católica, dando origem à reforma protestante e à contra-reforma no séc. XVI.

Neste trabalho, procurou-se saber, em que medida estas mudanças permitiram alterações nos usos do corpo, em particular na difusão dos jogos lúdicos, que estiveram no advento do desporto moderno que emergiu em Inglaterra no séc. XIX.

Tanto quando nos foi dado analisar através das fontes consultadas, encontra-se uma forte determinação da tradição protestante no desenvolvimento do desporto moderno, e de uma forte resistência à sua difusão nos países predominantemente católicos, situação que só se viria a alterar a partir do Concílio Ecuménico do Vaticano II, em 1964.

Palavras chave: Tradição; Corpo; Jogos; Desporto

Abstract

The duality of body and soul conveyed by the Christian tradition in the West, strongly influenced the body uses in premodern societies, imposing severe restrictions on practice games or physical and recreational activities.

With the emergence of the Renaissance humanist ideas, there was strong breaks in the dominant thinking of the time, and also in the Catholic Church, leading to the Protestant Reformation and the Counter-Reformation in the 16th century.

In this work, we tried to find out to what extent these changes allowed changes in body uses, particularly in the dissemination of recreational games, who have been in the advent of modern sport that emerged in England in the 20th century.

Both when we were given analyze through the sources consulted, there is a strong determination of the Protestant tradition in the development of modern sport, and a strong resistance to its spread in the predominantly Catholic countries, a situation that only would change from the Ecumenical Council Vatican II, in 1964.

Keywords: Tradition; Body; Games; Sport

⁵⁵ Doutorada em sociologia, professora associada da FEFD-ULHT e investigadora associada do CPES - Centro de Pesquisa e Estudos Sociais, smarivoet@ulusofona.pt

Introdução

A concepção de corpo é um tema central nas crenças religiosas, pois é através dele que a vida terrena ganha existência. Na tradição religiosa do Cristianismo, impunham-se apertadas limitações à visibilidade do corpo e a todas as práticas que o enaltescessem, como o caso dos jogos ou das actividades físico-desportivas de carácter lúdico, sendo os estímulos à sensualidade incorporada veementemente condenados (Marivoet, 2013).

Como esclarece David Le Breton, “o corpo quando encarna o homem é a marca do indivíduo, a fronteira, o limite que, de alguma forma, o distingue dos outros”, acrescentando, “na medida em que se ampliam os laços sociais e a teia simbólica, provedora de significações e valores, o corpo é o traço mais visível do actor” (2006, p. 10). Daí a concepção de corpo instrumento “manipulável ou dócil”, enquanto espaço de “‘microfísica’ do poder’ ”, como observou Michel Foucault (1986 [1975], p. 128).

Na obra *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, Weber assinalou que os puritanos se opunham às práticas desportivas ao domingo, mas também ao seu desenvolvimento como “expressão dos próprios impulsos”, ou como simples “instrumento do prazer”, ou quando despertava o “orgulho da competição”, ou ainda “os instintos rudes ou o prazer irracional da aposta” (1990 [1905], p. 128). Weber refere também, que o incentivo dos reis ingleses Jaime I e Carlos I (séc. XVII) ao desporto, nomeadamente ao terem elevado à categoria de lei o *Book of Sports*, e a “luta” que travaram em torno deste, constituiu uma forma de oposição ao movimento puritano (1990 [1905], p 127).

No entanto, a condenação do jogo por parte dos puritanos era apenas se este não “obedecesse a um fim racional: a recuperação necessária à capacidade de produção física”, ou seja, deveria orientar-se para um dado fim, que mais não era do que o reforço da condição física para uma maior rentabilidade no trabalho, este, enaltecido enquanto vocação (1990 [1905], p. 128). Como assinalou Overman (1997, p. 348), “as portas foram deixadas abertas para a infusão dos valores da cultura protestante nos desportos”. Sabendo-se então da pouca aceitação dos desportos por parte dos meios católicos nos países onde se mantiveram dominantes, e dado partilharem uma tradição doutrinal comum aos protestantes, pelo menos até à Reforma no séc. XVI, interrogámo-nos, sobre quais teriam sido os factos e os fundamentos, pelos quais estas duas correntes do Cristianismo se afastaram de forma tão oposta à difusão do desporto moderno, enquanto prática físico-lúdica, tal como emergiu no séc. XIX em Inglaterra.

A resposta a esta questão, remeteu-nos necessariamente para a análise da evolução da concepção do corpo no Cristianismo ocidental, assim como para os ideais e valores do desporto moderno ou olímpico. Neste ensaio, iremos aprofundar estas questões, chamando à discussão autores que se debruçaram sobre a problemática em análise, assim como analisaremos textos clássicos de teólogos, pensadores ou filósofos marcantes no pensamento ocidental, não esquecendo, evidentemente, os textos da Bíblia sagrada dos cristãos.

O corpo corruptível nas Carta de São Paulo

A Bíblia contém a revelação da palavra de Deus, a verdade formular do Cristianismo, e por isso, o que aí se expressa tem força imperativa na acção, pois encerra os fundamentos doutrinários da Igreja. Analisando os textos bíblicos, encontramos em *São Paulo* uma concepção de corpo reificado, que se opõe à elevação ou pureza da alma, concepção que perdurou durante séculos no Ocidente cristianizado. A sua oposição aos divertimentos que exaltassem o corpo, assentava assim, numa concepção de que o corpo era *corruptível*; por isso a advertência aos cristãos do seu tempo para *purificarem* os seus corpos através da fé e da renúncia aos prazeres do corpo.

Na *Carta aos Romanos*, Paulo adverte – “Não reine, pois, o pecado no vosso corpo mortal, de modo que obedeçais à concupiscência” (Rom 6, 12); e na *I Carta aos Coríntios*, comunidade de Corinto⁵⁶, tece reservas aos jogos que se realizavam nesta cidade:

Não sabeis vós que os que correm no estádio correm todos, mas só um ganha o prémio? Correi, pois, desse modo, para que o consigais alcançar.²⁵ Aquele que se prepara para a luta abstém-se de tudo, a fim de alcançar uma coroa corruptível; nós, porém, para alcançar uma coroa incorruptível.²⁶ Eu não corro sem rumo e não luto como quem açoita o ar.²⁷ Ao contrário, castigo o meu corpo e mantenho-o em servidão, não aconteça que, tendo pregado, aos outros, venha eu próprio a ficar desclassificado” .

(Paulo, I Cor 9, 24-27)

Apesar dos textos de Paulo serem deuterocanónicos para os católicos, e por isso fonte de inspiração divina, foram considerados apócrifos pela Reforma Protestante do século XVI, dadas as dúvidas de Lutero sobre a sua canonicidade. Deste modo, as advertências

⁵⁶ Cidade onde se realizavam os Jogos Ístmicos, considerados os mais importantes a seguir aos Jogos Olímpicos de Olimpo, existindo na época ainda os Jogos Nemeus de Argos e os Jogos Píticos de Delfos.

de Paulo face aos jogos constituíram uma reverência apenas para os católicos, o que poderá ser um princípio explicativo da diferença que os separou dos protestantes face ao desporto.

Ainda assim, será importante ter presente, que a *Carta aos Romanos* foi influente na teoria da predestinação de Calvino por intermédio de *Santo Agostinho*⁵⁷, e também que os textos de Paulo só foram retirados da *Bíblia* protestante a partir do século XVIII. Estes factos levaram-nos então a procurar na obra de Agostinho, contemporâneo dos famosos Jogos Olímpicos da Antiguidade Clássica, eventuais observações sobre os jogos, nomeadamente, se teria corroborado a posição de Paulo.

Dada a influência que a doutrina de Agostinho exerceu, quer na Patrística (pois foi um dos Padres da Igreja), quer em Calvino, poderia ajudar-nos a esclarecer a razão da existência de uma tão forte oposição entre católicos e protestantes face ao desporto. Em *Confissões*, obra autobiográfica de Agostinho de Hipona, encontramos referências ao jogo, sendo que se encontra uma estreita relação entre as suas preocupações e advertências, com as reservas dos puritanos ingleses face ao desporto assinaladas por Weber, tal como começamos por referir.

O jogo nas *Confissões* de Agostinho

Sete anos depois da proibição dos Jogos Olímpicos da Antiguidade Clássica por Teodósio I⁵⁸, imperador romano convertido ao Cristianismo, Agostinho refere-se ao jogo, invocando uma postura de *permissividade* e *pecado*, este último, no que se refere ao despertar da paixão ou vício, e o orgulho da vitória a ele associado. Nas suas *Confissões*, relembra a sua experiência enquanto criança, tecendo juízos de valor sobre o que lhe ia na *alma* nessa altura, à luz do entendimento de si próprio e do mundo enquanto adulto já convertido, aliás, já depois de ter sido ordenado bispo de Hipona, na Argélia. Agostinho colocou em discussão um conjunto de dilemas ou contradições nestes divertimentos, que terão deixado margem para aí se encontrarem virtualidades educativas, desde que os jogos fossem orientados por valores que contivessem os seus efeitos perversos ou pecaminosos, como eram, justamente, o vício associado à paixão e

⁵⁷ Na teoria da predestinação de Calvino, os bens terrenos eram tidos como a manifestação da graça de Deus e da salvação eterna, quando acompanhados por uma vida ascética e de repulsa por qualquer divertimento mundano.

⁵⁸ Os Jogos Olímpicos da Antiguidade Clássica tiveram o seu início por volta de 776 a.C., tendo sido suprimidos em 393 d. C., por terem sido considerados uma instituição pagã, por isso um sacrilégio à luz do Cristianismo. (Coubertin, 1972 [1919], p. 21).

ao orgulho da vitória (Agostinho, 1990 [400], p. 38-9).

Também a ênfase do respeito às regras do jogo, como um dos principais valores distintivos do desporto moderno, encontra concordância com o pensamento agostiniano da ordem (Marivoet, 2010). Agostinho foi um defensor da regulamentação da vida social, pois considerava ser um meio de conter os excessos da luta e da competição humana (Agostinho, 2000 [354-430]). Como afirmou Pierre Bourdieu (1994, p. 79), Agostinho poderá ser considerado um “ ‘primeiro dos modernos’ ”, dada a ênfase que colocou na normalização da vida social e no estabelecimento de regras.

No pensamento agostiniano, o jogo foi então concebido como uma realidade mimética ou de representação da vida real, concepção que foi defendida no século XIX pelo clérigo protestante Thomas Arnold, pioneiro na introdução dos desportos no Colégio de Rugby, em 1830. Segundo Garcia Prieto (1966, p. 223), o seu lema era, “para conseguir um bem moral, imagina meios físicos”, sendo o desporto entendido como uma “escola” de preparação para a vida.

Certamente, que no processo de normalização da vida social moderna, ou civilizador dos usos e costumes, as práticas físico-desportivas terão contribuído de sobremaneira na socialização de sucessivas gerações mais novas, tendo em vista a aprendizagem do autocontrolo dos estados emocionais e submissão às regras (Elias, 1993; Marivoet, 2014). Mas, será que as ideias subjacentes às virtualidades educativas das actividades físico-desportivas, inicialmente enaltecidas pelos puritanos ingleses, representaram um pensamento novo no seu tempo?

De facto, tal parece não ter acontecido, pois estas ideias encontravam-se já em obras clássicas de autores marcantes no pensamento ocidental, nomeadamente nas obras de célebres humanistas, que desenvolveram o seu pensamento tendo como referência grandes filósofos da Antiguidade Clássica.

Do corpo pecado ao corpo virtuoso

Aristóteles terá sido o primeiro pensador a enaltecer a dimensão formativa das actividades atléticas, tal como eram designadas no seu tempo, por as considerar um meio de exercitação das virtudes humanas⁵⁹. Em a *Ética a Nicómaco*, Aristóteles argumentou que o [H]omem encontraria a felicidade através das virtudes que poderia

⁵⁹ Segundo Coubertin, “atleta” vem do grego *athlos*, que significa “recompensa” (1972 [1919], p. 14). A cultura helénica enaltecia a beleza dos *corpos* e a coragem humana, encontrando-se nos jogos atléticos uma forte inspiração religiosa, já que eram organizados em honra de Zeus.

adquirir (sabedoria, temperança, coragem e justiça), pois considerava que, pelo facto de não serem inatas, haveria que exercitá-las. Na argumentação deste seu enunciado, fornece alguns exemplos sobre as actividades dos atletas como meio de experimentação e exercício das virtudes consideradas ‘boas’ (Aristóteles, 1992 [384-322 a.C.], p. 78-86).

No que diz respeito à coragem, sobejamente enaltecida no gesto desportivo, Aristóteles estabelece-a como uma virtude, para a qual é necessário encontrar “*un juste milieu*” entre o medo e a audácia, i.e., a boa utilização do sangue-frio, do esforço, do sofrimento, da cólera, concluindo em VIII-3: “Portanto, este tipo de coragem (...) procede de uma excelente qualidade, especificamente o senso de honra – uma aspiração para o bem, digno de estima – o desejo de evitar a culpa, por causa da vergonha” (1992 [384-322 a.C.], p. 93). Como realçou Elias (1992, p. 204), nos Jogos da Antiguidade Clássica, a “vitória ou a derrota estavam nas mãos dos deuses”, por isso, “renunciar à vitória, sem demonstração de bravura e de resistência, é que era inglório e vergonhoso”, dado que os feitos dos atletas eram motivo de glória para as comunidades de origem, e encerravam um elevado nível de violência permitida e apreciada.

Como vemos, no pensamento aristotélico, encontra-se uma relação entre o corpo e a alma oposta à concepção dual da Tradição cristã nos textos bíblicos de Paulo, tal como na filosofia tomista influente nas universidades europeias desde o século XIII. A doutrina de Tomás de Aquino (1999 [1270]), sofreu a influência justamente da ética aristotélica e do pensamento agostiniano, introduzindo rupturas nas concepções da tradição religiosa dominantes até então.

Com a Reforma Protestante liderado por Lutero, em 1517, assistiu-se à cisão da Igreja Católica Apostólica Romana, com a divisão entre protestantes e católicos. Nos países predominantemente católicos, apesar da Contra-Reforma ter oficializado a doutrina de Tomás de Aquino, reforçou também a Inquisição (Tavares, 1987)⁶⁰, em completa violação da liberdade religiosa e de pensamento. Já nos países predominantemente protestantes, a liberdade religiosa em algumas cidades, permitiu aos pensadores humanistas desenvolverem os seus ideais de Homem livre e de uma nova ordem social, inspiradora da modernidade.

⁶⁰ Em Portugal, o Tribunal do *Santo Ofício* foi instituído no séc. XVI e abolido pelas Cortes Constituintes apenas em 1821.

Mens sana in corpore sano

Foi na cidade cosmopolita de Amesterdão, onde surgiram as primeiras obras a enaltecer as virtualidades das actividades corporais. João Amós Coménio ⁶¹, reconhecido pedagogo humanista e protestante, de origem checa (na época, Reino da Boémia), enalteceu a educação física ou corporal. Na sua obra *Didáctica Magna* (1996 [1627-57]), defendeu a introdução da ginástica nos currículos escolares, assim como a ideia revolucionária no seu tempo, de democratização do acesso à educação de todas as crianças, por conseguinte de ambos os sexos.

Na sua pedagogia, preconizava uma educação bastante livre e concreta, de modo a serem desenvolvidas as capacidades e tendências das crianças e dos jovens, onde incluía o desenvolvimento do espírito e do corpo através de exercícios corporais e de higiene. No Capítulo XV, intitulado *Fundamentos para Prolongar a Vida*, Coménio argumentou que o corpo, sendo a habitação ou o “órgão” da alma, deveria ser mantido saudável, considerando por isso na proposição 8, verdadeira a máxima de Juvenal – “*mens sana in corpore sano*”; e nas proposições 11 e 13, enalteceu as virtualidades do exercício físico na educação escolar, utilizando para o efeito a analogia entre o corpo humano e o funcionamento da natureza (Coménio, 1996 [1627-57], p. 198, 200-1).

Contemporâneo de Coménio, também o filósofo humanista Bento de Espinosa, judeu de origem portuguesa, defendeu no seu tratado de *Ética* (1992 [1675] obra póstuma), a importância do corpo no entendimento da alma. Tal como Coménio, Espinosa argumentou em prol da demonstração da máxima de Juvenal – “*mens sana in corpore sano*” –, na sua Proposição XXXIX – *Quem tem um Corpo apto para um grande número de coisas, esse tem uma Alma cuja maior parte é eterna* (Espinosa, 1992 [1675], p. 477-8). Espinosa defendeu também, que o Homem tem uma existência que age e adquire consciência, enaltecendo o papel do corpo na apreensão da alma, como refere na sua Proposição XIX, da Parte II: “*A Alma humana não conhece o próprio Corpo humano nem sabe que este existe, senão pelas ideias das afecções de que o Corpo é afectado*” (1992 [1675], p. 225). As afecções do corpo são assim entendidas por Espinosa, como as acções ou as paixões, que podem ser entendidas pela alma de modo a estabelecerem a orientação da acção.

Como vemos, Espinosa esforçou-se por demonstrar que o corpo e a alma “são uma só e

⁶¹ Jan Komenský nasceu em 1592 na Morávia, tendo o seu nome sido *latinizado* para Comenius, e traduzido para português como João Coménio (1996 [1627-57]).

mesma coisa, a que chamamos ‘decisão’, quando é considerada sob o atributo do Pensamento e explicada por ele”, como concluiu no Escólio da Proposição II: “Aqueles, portanto, que julgam que é em virtude de uma livre decisão da Alma que falam, se calam ou fazem seja o que for, sonham de olhos aberto” (1992 [1675], p. 273). Também Pascal, na sua obra *Pensamentos*, fez o enaltecimento do coração, defendendo que é através do amor que os indivíduos se entregam *uns* aos *outros* e não através da razão, concepção bem expressa na sua máxima que ainda perdura nos tempos presentes: “O coração tem as suas razões que a razão desconhece” (1998 [1662]: 121; §277), tal como a máxima de Juvenal, “*mens sana in corpore sano*”.

Tradição, modernidade e virtualidades educativas das práticas físico-desportivas

A partir do século XVIII, os fundamentos das virtualidades educativas do desporto emergentes da tradição religiosa, foram objecto de reelaboração à luz dos novos ideais liberais na acepção de Giddens (2000)⁶². Nos pedagogos, cujas obras se tornaram influentes no desenvolvimento do desporto moderno e dos valores formativos associados, encontram-se no século XVIII, o filósofo das luzes Jean-Jacques Rousseau e, no seguinte, o barão Pierre de Coubertin, impulsionador da restauração dos Jogos Olímpicos da Era Moderna, em 1896, e inspirador do Movimento Olímpico Internacional.

Tal como Coménio, também Rousseau no seu célebre tratado de educação *Émile ou de l'Éducation* (1966 [1762]), defendeu a importância dos jogos lúdicos na contribuição para a robustez das crianças, assim como na apreensão através da experiência do seu meio ambiente e das suas capacidades corporais, e ainda, na aprendizagem do carácter moral através do esforço e do mérito da recompensa, i.e., do desenvolvimento do *ethos* individual. Certamente, que Rousseau conhecia o pensamento de Aristóteles, de Coménio, e porventura de Espinosa, ainda que a argumentação teológica destes últimos tenha sido ignorada à luz das suas ideias liberais, sendo por isso um bom exemplo das muitas reelaborações modernas da tradição, para usarmos a terminologia de Giddens (2000).

Em ruptura com as concepções puritanas da tradição protestante, Rousseau enalteceu o mérito da recompensa dos feitos atléticos, defendendo ainda, que a importância

⁶² Apesar da modernidade estar associada ao corte com a tradição religiosa dominante nas sociedades ocidentais pré-modernas, Giddens (2000, p. 53) defende, que a "modernidade reconstruiu a tradição à medida que a dissolveu", i.e., foi alterando as narrativas.

formativa dos jogos que contemplassem exercícios corporais ultrapassaria a recompensa do melhor resultado, pois considerava igualmente o reconhecimento dos *outros* ao feito, que contribuiria para o reforço do carácter na perseverança e esforço no atingir da vitória, assemelhando este cenário por si idealizado aos Jogos Olímpicos da Antiguidade Clássica (Rousseau, 1966 [1762], p. 180,181).

Apesar da referência de Rousseau aos Jogos Olímpicos poder sugerir alguma influência em Coubertin, que se tornou justamente o impulsionador do seu restabelecimento, como já referido, tal facto não parece ter ocorrido. Pelo contrário, Pierre de Coubertin colocou reservas nas possibilidades que este encontraria no reforço do carácter moral dos jovens através das práticas físicas, quando desenvolvidas de forma livre; nas suas palavras: “A natureza deixada inteiramente livre a si mesma não terá sucesso, nem na criação de actividade desportiva nem, principalmente, a servir para bronzear a personalidade moral” (1972 [1919], p. 135).

Coubertin, afastou-se assim das concepções liberais de Rousseau sobre os jogos, e defendeu as dos puritanos ingleses entusiastas do *sport*. Na sua obra *Pedagogia Desportiva* enalteceu a dimensão formativa ou moral do desporto moderno, decorrente do *modelo* inglês – organizado e metodicamente desenvolvido através do esforço disciplinado do treino e do trabalho –, afirmando: “Quando J.-J. Rousseau, em termos bem vagos, recomenda uma cultura física que não assenta de modo nenhum no princípio desportivo, ele dificilmente encontrará eco” (Coubertin, 1972 [1919], p. 38).

Porém, nos países predominantemente católicos, como o caso de Portugal, o modelo inglês designado de desporto moderno, contou com grande resistência, tendo apenas entrada nos currículos escolares em meados do séc. XX. Nestes países, tornaram-se dominantes as correntes higienistas da educação física (Agosti, 1948; Prieto, 1966; Coubertin [1919]: 1972; Dumons & Pollet, 1992; Boaventura, 2001; Marivoet, 2012).

Assistiu-se então à manifestação de duas correntes no campo das práticas físico-desportivas, por um lado, os apologistas do modelo inglês, e, por outro, os defensores da ginástica e da educação física. À volta destas duas correntes, encontravam-se ainda os movimentos de cunho religioso associados à promoção das actividades físico-desportivas. Primeiramente, no seio dos protestantes (*‘muscular Christianity’*), a *Aliança Universal das Uniões Cristãs de Gente Jovem*, fundada no séc. XIX⁶³. Mais

⁶³ Entre 1844 e 1930, a acção de evangelização ecuménica dos unionistas protestantes da Aliança Universal das Uniões Cristãs de Gente Jovem promoveu o desporto e a ginástica como meio de desenvolver o homem completo (corpo, alma e espírito). Nos campeonatos internacionais, encontraram-se

tarde, já no séc. XX, a Igreja Católica começou também a dar sinais de abertura às actividades físicas, com apoio do Papa Pio X ao Movimento Internacional Católico de Educação Física e Ginástica, em 1903.

Este movimento católico deu origem à criação da *União Internacional das Obras Católicas de Educação Física*, em 1911, que se passou a designar de *Federação Internacional Católica de Educação Física* depois da II Guerra Mundial⁶⁴. Segundo Dumons e Pollet (1992, p. 215), esta organização católica tinha por objectivos: “fortalecer os laços de amizade dos diferentes países para o desenvolvimento da ginástica, e, facilitar e regulamentar as competições internacionais”, apesar de mais tarde terem também sido introduzidos alguns desportos nas competições internacionais. Porém, só a partir do *revolucionário* Concílio Ecuménico do Vaticano II, de 1964, a Igreja Católica mostrou de forma clara o seu apreço pelo desporto:

Que os tempos livres sejam bem empregues, para descanso do espírito e saúde da alma e do corpo, ora com actividades e estudos livremente escolhidos, ora com viagens a outras regiões (turismo), com as quais se educa o espírito e os homens se enriquecem com o conhecimento mútuo, ora também com exercícios e manifestações desportivas, que contribuem para manter o equilíbrio psíquico, mesmo na comunidade, e para estabelecer relações fraternas entre homens de todas as condições, ou de raças diversas (*Concílio Ecuménico Vaticano II*, 1987 [1964], p. 391).

Por seu lado, na corrente do modelo de desporto inglês, assistiu-se, em torno da promoção dos desportos nas escolas britânicas, à criação de uma ‘atmosfera’ de “coesão, identidade, patriotismo e moralidade” (Mangan, 2000, p. 206). Porém, esta ‘atmosfera’ assentava num modelo de disciplina que visava a conformidade, a submissão tácita à autoridade e a apologia do *ethos* amador do desporto, como sublinhou Gruneau (1993, p. 90). Considerava-se então, que a dimensão formativa do desporto, só poderia ter lugar se as actividades fossem gratuitas, ou seja, amadoras (Elias, 1992; Guttmann, 1994; Hargreaves, 1998; Gruneau, 1993; Mangan, 1998; 2000; Overman, 2000).

para além de representantes de vários países europeus (Inglaterra, Escócia, Islândia, Noruega, Suécia, Dinamarca, Finlândia, Alemanha, França, Suíça, Itália, Polónia, ex-Checoslováquia, Estónia, Letónia e Roménia), os Estados Unidos, a China, o Japão, países da América do Sul, a África do Sul, e ainda a Austrália (Dumons & Pollet, 1992; Mangan, 1998).

⁶⁴ Com federações nacionais em alguns países europeus (França, Bélgica, Irlanda, Áustria, Itália e Alemanha, ainda que as duas últimas tenham sido dissolvidas, respectivamente, em 1926 por Mussolini, e em 1935 por Hitler) e no Canadá.

Ética protestante e o espírito desportivo amador

Como vimos, Weber (1990 [1920], p. 128) salientou que a condenação do desporto por parte dos puritanos “não era radical”, desde que “obedecesse a um fim racional: a recuperação necessária à capacidade de produção física” no trabalho, que levaria à salvação, pois, caso contrário, repudiavam-no, porque se opunha ao “princípio da conduta ascética” (cf. nota 3). No entanto, não se tratava de uma mera aceitação, pois a reverência religiosa aos valores associados ao desporto, i.e., as condições em que era permitido, levaram, como concluiu Overman (1997, p. 348), à influência da ética protestante no desporto e lazer. Compreende-se, pois, como à volta do princípio do amadorismo se criou uma ‘auréola de santidade escatológica’, i.e., o desporto estaria condenado para todo o tempo a ser tal como a tradição religiosa o concebia, e caso assim não fosse deixaria de o ser, pois tratar-se-ia de uma profanação do desporto ‘verdadeiro’, por isso, condenável (Marivoet, 2010).

No entanto, a defesa do amadorismo em Inglaterra terá assumido segundo Dunning, uma forma de resistência das classes sociais dominantes à generalização do desporto aos restantes grupos sociais, como argumenta: “ao articular e mobilizar a moral amadora, em reacção à ameaça crescente das classes mais baixas, procuravam conservar formas de participação desportiva que consideravam ser um direito seu, enquanto membros de uma classe dirigente, e que tinham sido de facto possíveis para os grupos dirigentes e mesmo para grupos subordinados na era pré-industrial, mas que se tornavam claramente impossíveis de manter” (1992, p. 315).

O valor do amadorismo, defendido como um ‘ideal-puro’, tornou-se assim uma reelaboração moderna, que o redimensionou para a salvaguarda de interesses de distinção e segregação social, mas subsidiário da auréola de ‘santidade’ e ‘pureza’, decorrente, como vimos, da ética do trabalho dos protestantes. Compreende-se, pois, que os defensores do amadorismo face ao crescimento do profissionalismo na segunda metade do século XIX, encetassem acções tendo em vista o seu controlo a nível mundial (Marivoet, 2010).

Estamos a referir-nos, concretamente, à criação do movimento olímpico, em que um dos principais objectivos, senão o maior, foi justamente defender o valor do amadorismo e excluir do ‘desporto’ (entenda-se o ‘verdadeiro’ ou genuíno, tal como foi sacralizado na tradição) o não amador, i.e., o profissional. Compreende-se assim, que o princípio olímpico do amadorismo tenha vigorado na Carta Olímpica até 1978, denotando a força do seu valor no movimento Olímpico

Apontamento final

Definimos como objectivo deste ensaio, aprofundar os factos e os fundamentos, pelos quais Protestantes e Católicos se teriam afastado de forma tão oposta ao modelo do desporto moderno, enquanto prática físico-lúdica, tal como emergiu no séc. XIX em Inglaterra.

Tal como vários autores concluíram, a ética protestante influenciou o advento do desporto moderno. Porém, como vimos, os fundamentos dos seus ideais ou valores educativos, foram laicizados e reelaborados à luz dos ideais humanistas e liberais da modernidade.

Tanto quanto nos foi dado analisar, a aceitação tardia das virtualidades educativas do desporto por parte da Igreja Católica, que, como vimos, apenas se manifestou de forma clara a partir do Concílio do Vaticano II, no início da segunda metade do séc. XX, poderá encontrar explicação, no conservadorismo dos usos e costumes arraigados numa tradição de mortificação do corpo, tendo em vista o controlo das *almas*, i.e., das pessoas. Esta concepção de desvalorização do corpo, de castração e coacção corporal, encontrou-se perpetuada na acção disciplinadora exercida durante séculos pelas suas hierarquias eclesiásticas, que com a aprovação dos poderes civis dos países onde se manteve dominante, instituiu a Inquisição ou o Tribunal do Santo Ofício até ao séc. XIX.

Actualmente, o desporto, e as práticas físicas que lhe estão associadas, encontra-se globalizado, sendo reconhecido e valorizado socialmente, quer no âmbito do espectáculo desportivo profissional, quer como prática de lazer na ocupação dos tempos livres, veiculando nos seus princípios éticos os valores modernos de igualdade, liberdade e fraternidade ou *fair play*.

REFERÊNCIAS

- Agosti, L. (1948). *Gimnasia Educativa*. Madrid: Talleres del Instituto Geográfico y Cadastral.
- Agostinho, S. (1990 [354-430]). *Confissões* (12). Coimbra: Livraria Apostolado da Imprensa.
- Agostinho, S. (2000 [354-430]). *Diálogo Sobre a Ordem*. Lisboa: Imprensa Nacional - CM.
- Aquino, T. (1999 [1270]). *A Unidade do Intelecto. Contra os Averroístas*. Lisboa: Edições 70.
- Aristóteles (1992 [384-322 a.C.]). *Éthique de Nicomaque*. Paris: GF Flammarion.
- Boaventura, J. C. (1998). Olimpismo e Cultura Desportiva. In J. Proença & J. M. Constantino (orgs.), *Olimpismo, Desporto e Educação* (pp. 41-52). Lisboa: Edições Universitárias Lusófanos.
- Bourdieu, P. (1994). *O Poder Simbólico* (3). Lisboa: Difel.
- Coubertin, P. (1972 [1919]). *Pédagogie sportive*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Coubertin, P. (1973[1908]). *Ideário Olímpico. Discursos y Ensayos*. Madrid: INEF.
- Coménio, J. A. (1996 [1657]). *Didáctica Magna* (4). Lisboa: Fundação C. Gulbenkian.
- Dumons, B. e G. Pollet (1992). Églises Chrétiennes et Sport International dans la Première Moitié du XX^e Siècle. In *Jeux et Sports dans l'histoire* (pp. 205-218), Tome 1. Paris: Éditions du CTHS.
- Dunning, E. (1992). A dinâmica do desporto moderno: notas sobre a luta pelos resultados e o significado social do desporto. In N. Elias, *A Busca da Excitação* (pp. 299-325). Lisboa: Difel.
- Elias, N. (1992). *A Busca da Excitação*. Lisboa: Difel.
- Elias, N. (1993). *A Sociedade dos Indivíduos*. Lisboa: Publicações D. Quixote.
- Espinosa, B. (1992 [1675]). *Ética*. Lisboa: Relógio D'Água.

- Foucault, M. (1986 [1975]). *Vigiar e Punir. História da Violência nas Prisões* (4). Petrópolis: Editora Vozes.
- Giddens, A. (2000), *Viver numa Sociedade Pós-Tradiconal*. In U. Beck, A. Giddens e S.
- Lash, *Modernização Reflexiva. Política, Tradição e Estética no Mundo Moderno* (pp. 53-104). Oeiras: Celta.
- Gruneau, R. (1993). *Critique of Sport in Modernity: Theorising Power, Culture, and the Politics of the Body*. In E. Dunning, J. Maguire and R. Pearton (eds), *The Sports Process - A comparative and developmental approach* (pp. 85-109). Champaign IL: Human Kinetics Publishers.
- Hargreaves, J. (1998). *Sport, Power and Culture* (5). Cambridge: Polity Press.
- Guttman, A. (1994). *Games and Empires. Modern Sports and Cultural Imperialism*. New York: Columbia University Press.
- Kenny, A. (1999). *História Concisa da Filosofia Ocidental*. Lisboa: Temas e Debates.
- Le Breton, D. (2006). *A Sociologia do Corpo*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Mangan, J. A. (1998). *The Games Ethic and Imperialism. Aspects of the Diffusion of an Ideal*. London: Frank Cass.
- Mangan, J. A. (2000). *Athleticism in the Victorian and Edwardian Public School*. London: Frank Cass.
- Marivoet, S. (2014). *Ética, desporto e violência*. In M. Renaud (coord), *Ética e Valores no Desporto* (pp. 141-154). Porto: Edições Afrontamento.
- Marivoet, S. (2013). *Corpo, Tradição e Mudança Social: Entre a Incorporação da Individualidade e a Corporeidade da Vida*. In J. V. Brás & M. N. Gonçalves (org.) *O Corpo - Memória e identidade* (pp. 37-48). Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas.
- Marivoet, S. (2012). *Educação Física, Ginástica e Desportos*. In V. Neto (coord.) *República Universidade e Academia* (pp. 471-492). Coimbra: Almedina.

Marivoet, S. (2010). Sociological Approach on Sports Ethics in a Context of Social Change. *Physical Culture and Sport. Studies and Research*, vol. XLIX, 39-52.

Overman, S. J. (2000). *The Influence of the Protestant Ethic on Sport and Recreation* (2). Aldershot: Ashgate Publishing.

Pascal, B. (1998 [1662]). *Pensamentos* (3). Lisboa: Livros Europa-América.

Prieto, J. L. G. (1966). *Dimensión Social del Deporte*. Madrid: Publicaciones del COE.

Rousseau, J.-J. (1966 [1762]). *Émile ou de l'éducation*. Paris: GF Flammarion.

Tavares, M. J. (1987). *Judaísmo e Inquisição. Estudos*. Lisboa: Editorial Presença.

Weber, M. (1990 [1905]). *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (3). Lisboa: Editorial Presença.

OUTRAS FONTES

Concílio Ecuménico Vaticano II, São Paulo, Edições Paulinas, 1987.

Paulo, S. *I.ª Carta aos Coríntios*, em *Bíblia Sagrada*, I Cor 1 – 16. (16.ª edição da Difusora Bíblica).

Paulo, S. *Carta aos Romanos*, em *Bíblia Sagrada*, Rom 1 – 16. (16.ª edição da Difusora Bíblica).

IGUALDAD DE SEXO, LIBERTAD DE CULTO “AMAROS UNOS A LOS OTROS COMO YO LOS HE AMADO”

Igrejas inclusivas (LGBTI) e o papel da luta contra a intolerância religiosa

Patricia De Las Mercedes Rodriguez Ferreiro (PPGSD-UFF)

Resumen

El presente trabajo tiene por objetivo evaluar la unión de la institución matrimonial, como unión de libertad sexual y o inclusiva de los movimientos LGBTI, en Brasil.

La institución matrimonial al igual que la sexualidad fue tomando diversos matices a lo largo de la historia. La religión fue cuna de grandes cambios, marcando su primordial diferencia en los cultos matriarcas y/o politeístas donde la veneración ritual, mítica y simbólica denota un concepto de libertad traducido en la unión matrimonial.

Esta manifestación está presente en la actualidad en el casamiento Wiccano, por medio del rito Handfasting. El presente culto, coloca al género en condición de igual sin reprimir y castigar la elección de la sexualidad. Este precepto condice con la Constitución Brasileira, que proclama la igualdad y libertad como manifestación de culto e unión sacral.

Palabras: Libertad, Culto, Amor, Igualdad.

Resumo

O presente trabalho tem por objetivo avaliar o casamento, como união de liberdade sexual e inclusiva dos movimentos LGBTI no Brasil. O Casamento de pessoas do mesmo sexo foi visto de diversas formas ao longo da história. A religião foi o berço de grandes mudanças, tendo por principal diferença, os cultos politeístas e/ou matriarcais cujas adoração ritual, mítica e simbólica denotam um conceito de liberdade traduzido em casamento.

Esta manifestação está presente na atualidade, no casamento Wiccano, por meio do rito Handfasting. O presente culto aceita união de pessoas de mesmo sexo, sem reprimir e castigar sua escolha sexual. Este preceito condiz com a constituição Brasileira, que proclama a igualdade e liberdade como união de culto e união sagrada.

Palavras-chave: Libertade, Culto, Amor, Igualdade.

Introducción

La institución matrimonial ha jugado diferentes matices a lo largo de la historia de la humanidad. Como fenómeno cultural, es el resultado de una construcción social en permanente cambio, produciendo una diversidad de efectos que son los derechos y obligaciones que nacen de éste, los cuales son de observancia obligatoria mientras subsista el mismo. La religión, la familia y el patrimonio, juegan un papel fundamental en la institución matrimonial, siendo tal vez el amor un concepto de unión marital que se reaviva en los últimos siglos.

Las primeras uniones maritales o “familiares” eran verdaderas uniones de clanes o tribus para fortalecer los vínculos de unidad, no solo como unión cooperativa y subsistencia del grupo, sino también como ofrenda a los dioses, continuidad de igual linaje, defensa en la unidad de la guerra, tal vez un concepto de solidaridad y conveniencia colocando su prioridad en el sustento y la permanecía del grupo.

En las primitivas civilizaciones, la sexualidad juega un papel fundamental en el carácter ritualístico mágico-religioso, la homo afectividad o los vínculos homosexuales no se consideraban una condena social, por el contrario eran ofrecido a los dioses, en algunos casos, como ritos de fertilidad a la tierra, en busca de buenas cosechas.

Por otro lado, el incesto, o las uniones de matrimonios endogámicas las cuales se definían de acuerdo al grado de parentesco, según Casey (1989) celebrados dentro del mismo grupo de parientes, tendían a mantener el linaje y el patrimonio en el grupo consanguíneo. Además diversos son los rastros de matrimonio múltiples en la unión marital con más de una persona.

El matriarcado juega un papel preponderante, en el concepto de libertad, donde subsisten algunos rasgos de aquellas instituciones matrilineales, siendo en la actualidad el casamiento Wiccano, por medio del rito Handfasting, quién coloca al género en condición de igual sin coaccionar la elección de la sexualidad, las parejas pueden ser heterosexuales u homosexuales. Esta libertad condice con la normativa constitucional brasileña, que premia el matrimonio igualitario por interpretación doctrinal del Supremo Tribunal Federal de Justicia.

I.- Sociedad Matriarcal

Diosa madre. Filiación. La covada. Religión agraria. Ritos sexuales de fertilidad. Matrimonio Sagrado. Los Templos: cortesanos-consagradas. Dioses Paganos. Matrimonio Judío-Pagano. Persecución religiosa.

Casi todas las antiguas civilizaciones veían en la mujer un entender superior de los misterios del universo. De ahí viene el origen del matriarcado. La mujer asume el poder madre de la religión, en el mito de la Creación, la humanidad se consideraba su obra exclusiva: los seres humanos descendían de una MADRE ANCESTRAL / MA. [Parents = Madre de los Dioses, en latín según Blánquez, Tomo 2 (1988, 1100) (de pario = parir = partus), de la que deriva parentesco: individuos paridos por una mujer, que evidencia la primitiva descendencia matriarcal en las sociedades matrilineales]. Se creía que la Diosa Madre daba a luz virginalmente, sin intervención masculina, se invocaba para solicitarle el embarazo a las mujeres.

A esta práctica se le sumaba el rito de la covada⁶⁵, servía para sellar el vínculo de un varón con los hijos tenidos por su esposa, reconociéndolos como hijos propios, a modo de declaración de paternidad, dada la creencia de la ausencia fecundadora masculina.

Además, se considera a la mujer propietaria de la tierra, agricultora, era quién alimentaba al grupo. Es así que desde la prehistoria adoraban mágicamente a la más arcaica divinidad, a la madre Naturaleza: Las inventoras de la religión agrícola y del amor, originalmente en manos de sacerdotisas encargadas de interceder vicariamente ante la Diosa Madre, realizaban rituales, practicaban ceremonias sagradas metafóricas místicas de carácter sexual. En ellos satisfacían su sexualidad con la pretensión mágica de propiciar los fenómenos de los que dependía la fertilidad de la cosecha. El amor entre mujeres era parte del mundo mágico, ritual y religioso. Cano (2004:28-29).

Estos ritos de manifestación sexual surgen en los escritos de De mujeres y diosas en la religión fenicia y púnica, Raquel Rodríguez Muñoz, (2012:143:164) en su trabajo manifiesta que le estaban reservadas principalmente tres prácticas: “la prostitución sagrada, el “matrimonio sagrado” y la “ofrenda” de la “virginidad” en el templo de las mujeres casaderas, todas ellas vinculadas directamente con la fertilidad. En cuanto al matrimonio sagrado, se trataba de la unión física entre el rey y la divinidad, la cual era simbolizada por una sacerdotisa. No se trataría de una práctica exclusiva fenicia sino de un comportamiento ritual, conocido en oriente próximo, como ofrenda de la virginidad. Es presumible que las prácticas religiosas de los cananeos encerraran los servicios de hombres, a modo de cortesanos, adscritos a los templos, así como mujeres consagradas,

⁶⁵ Cano *Apu* Sau Victoria (1978): "La autora María Carlucci en su libro "La couvade en Sudamérica" afirma que 124 tribus de aquel continente la practicaban, aunque su distribución abarca el mundo entero; y W. J. Fielding dice: Aunque en nuestros días esta costumbre tiende a desaparecer, podemos asegurar que ha existido desde los más remotos tiempos y ha perdurado hasta nuestros días". (..)

y que las ceremonias del culto fueran en gran parte de carácter sexual, como símbolo de fertilidad, favorable a la agricultura y a las buenas cosechas. (Sybil Leek 1990:74).

En los escritos, El mito de la diosa: evolución de una imagen de Anne Baring y Jules Cashford (2005:514) sostienen que Asera, diosa de la fertilidad, el amor y la sexualidad, dadora de vida; “Madre de los Dioses”, fue diosa de Tino y Sidón, además pudo haber sido una esposa sidonia de Salomón, quién la introdujo en la corte de rey hebreo.

Años más tarde el judaísmo convive con el paganismo; la sacerdotisa Jezabel, princesa, de los sidonios (1 Rey 16, 31), contrajo matrimonio con Acab (874-852), destacado rey judío; se los acusa de haber tolerado la convivencia del culto a Baal y de Asea, posibilitando erigir templos para el ejercicio de su culto. Del relato del concurso para producir lluvias entre Elías y los 450 profetas de Baal, se ve la cólera de Elías, asesinandolos, lo cual evidencia la intolerancia religiosa desde tiempos antiguos.

El culto a Aserá en el reinado del norte de Israel, subsistió hasta mediados del 721 a.c incluso entonces persistió en Betel, a pesar de ello el rey de Juda, Josías, (Reyes, 2-15-23) propicio una serie de reformas para la destrucción de altares a dicho culto, “Quemo el Altozano, rompió las piedras, las redujo a polvo y quemo el cipo sagrado”.-

II.-La homosexualidad: En los textos sagrados. La Homosexualidad en el paganismo chamánico. Religión, homosexualidad y profecía.-

La Biblia contiene una serie de textos donde se condena la sodomía. El Génesis, (18, 20 y 19, 4-9.) se refiere a esos actos entre los habitantes de Sodoma y Gomorra aludiendo, a los sodomitas que rodearon la casa de Lot para que les entregase ciertos varones que este albergaba bajo su techo a fin de que cohabitaran con ellos.

La homosexualidad, se condenaba a la pena de muerte por infamia. *Levítico* 20-13: “Si alguien se acuesta con un hombre como si se acostara con una mujer, se condenará a muerte a los dos, y serán responsables de su propia muerte, pues cometen acto infame.”

En una epístola bíblica de Pablo de Tarso dirigida a los romanos, se menciona de pasada la realidad de las lesbianas, considerándose también sus prácticas sexuales como actos *contra natura*. *Nuevo Testamento. San Pablo. Epístola a los romanos*, 1: 26-27:

Dentro de los antiguos templos, determinados cultos, aconsejaban criar y educar a algunos jóvenes de una forma más afeminada, elevándolos a la categoría de sumos sacerdotes o curanderos de las tribus. En el estrecho de Bering, entre las tribus de Kamchadales, Chutchkis, Inoits y Koriaks, es notable la relación existente entre la

homosexualidad el chamanismo o vocación sacerdotal. Del mismo modo en los textos bíblicos, hay cierta conexión entre el homosexualismo, el sacerdocio y el don profético. En el Libro II de los Reyes 21, Manases hizo edificar en lugares elevados «las ermitas y altares para Baal». Conjuntamente, hizo que su hijo pasara a través del fuego, instituyó evocado-res de los espíritus y adivinadores del porvenir. También alzó la Asera en la casa del Señor. Su nieto Josías deshizo todo esto y expulsó del país a los evocadores y a los adivinadores, «junto con los *Kedeshim*⁶⁶ en hebreo significa «los consagrados» (varones) o más bien «los puros». (Sybil Leek 1990:74:75:79).

Reforzando dicho concepto Baring y Cashford (2005:515) resaltan la función chamánica, en la interpretación de los sueños del sacerdocio cananeo reconocido por su clarividencia, llamados de profetisas o profetas. Sosteniendo: “Eliade... señala que la profecía estática israelita tiene sus raíces profundas en la religión cananea”

“Si surge en medio de ti profeta o vidente en sueños y te ofrece una señal o un prodigio, y llega a realizarse la señal o prodigio que te ha anunciado..., y te dice vamos detrás de otros dioses (que tu no haz conocido) a servirles...ese profeta o vidente en sueños deberá morir...por haber predicado la religión contra Yahvé..Así harás desaparecer el mal del medio de ti”. (Dt 13, 1-2, 5).

III.-La Homosexualidad, persecución religiosa en la edad media.

Como podemos observar, la homosexualidad fue resignificada, durante el paso del matriarcado politeísta al patriarcado monista, los dioses paganos, se convierten en demonios para la posterior. Los ritos poéticos de una edad son desplazados por la magia negra y el delito brujería de la siguiente. El Dios Cornífero, toma forma demoníaca, castigando con el fuego de la hoguera, o con la tortuosa pera genital o anal las formas paganas del culto. Aquellas prácticas, según ellos, estaban inspiradas por el diablo. La nota homosexual característica de antiguos ritos era considerada obscena y antinatural.

De los escritos de Torquemada *Apus Gómez*, 26 (2014):71-115 en las Leyes de Toro de 1505, para el crimen *contra natura*, serían reos quienes llevaran a cabo algún tipo de acceso carnal que no fuera adecuado al coito natural y a la generación dentro de la

⁶⁶ Estos hombres eran pertenecientes a la casta de las «kedeshath» o mujeres sagradas, semejante a las Deva-dais de los templos hindúes, especie de cortesanas que compartían funciones de índole tanto espiritual como carnal. Por raro que parezca a las mentes modernas, es muy probable que tanto hombres como mujeres asociaran una especie de servicio carnal con las funciones proféticas.(Sybil Leek 1990:75).

especie humana. El lesbianismo debía ser castigado también con la pena de muerte por el fuego cuando utilizaran algún instrumento en remplazo al miembro masculino.

Los textos religiosos judío-cristianos, bregaban por la imposición del yavismo monista, con una fuerte visión patriarcal de género “varonil”, denunciando a las sacerdotisas y sacerdotes paganos adoradores de Baal y Astarté como hechiceros y adivinos poseídos por el demonio. Los cultos denunciados eran de carácter sexual, basados en el placer y en la representación sagrada del sexo, donde las religiones monistas abrahámicas, conectoras de dichos ritos ceremoniales, cerraron los ojos, inclusive hasta la actualidad, viendo en lo sexual solo una abyección. Quienes practicaban los ritos sexuales eran condenados como adoradores de Belzebú⁶⁷.

El cristianismo medieval asociaba la homosexualidad con la herejía, a tal punto que la palabra francesa «hérétique» asumía más de un sentido, solo observar la tortura de la pera de la angustia. Si la víctima era acusada de homosexualidad, se introducía la pera en el ano; si era acusada de herejía, en la boca o en el caso de brujería en la vagina.

Tras esta inhumana persecución del homosexualismo se ocultaba, una gran aversión a los arcaicos estatutos sociales. Las religiones primitivas no sólo eran de carácter sexual, sino que estaban fundadas en una estructura matriarcal y/o matrilineal de la sociedad. Sus deidades eran femeninas, la madre tierra era la Diosa, a su culto se dedicaban sacerdotisas y profetisas, la homosexualidad era parte de la sacralidad.

Lo cierto es que subsisten rasgos de aquellas instituciones matriarcales, muestra de ello, es la religión Wiccana, donde el matrimonio wiccano, comparte tales principios.

IV.-Matrimonio. Etimología. Orígenes. Clasificación.

Para arribar a una definición del matrimonio, el tratadista Puig Peña, Federico, sostiene que la palabra matrimonio deriva etimológicamente, de las expresiones *matris y munium* (madre y carga o gravamen), dejando en manifiesto que esta institución pone en relieve la carga y el cuidado que la madre ha de tener sobre sus hijos.

Esta etimología, conforme el Dr. Jorge O Pedrino, en su obra *Derecho de Familia* (2006:165), tiene su fuente en un texto de las Decretales de Gregorio IX, que expresa claramente “Para la madre el niño es, antes del parto oneroso; doloroso en el parto, y después del parto gravoso, (...) por cuya razón se ha denominado matrimonio, más bien

⁶⁷ El nombre “Ba'al Zebub/Beelzebub” podemos encontrarlo en 2 Reyes 1:2-3, Marcos 3:22 entre otros.

que patrimonio” y además, el derecho de nuestra legislación de partidas, condice con los principios anteriores, viendo en el matrimonio un romance, como oficio de la madre.

El concepto matrimonial tiene una fuerte connotación en el marco de la aprensión femenina, la mujer en sus orígenes matriarcas, sellaría su vínculo matrimonial de forma diferente según estemos en presencia de matrimonios endogámicos y/o exogámicos, los cuales se definían de acuerdo al grado de parentesco, a la posición económica, a la calidad racial, o a la residencia que hubiese en el grupo. Casey (1989) plantea que los matrimonios endogámicos son los celebrados dentro del grupo de parientes; y los matrimonios exogámicos, los que se realizan entre tribus o grupos disímiles, no existiendo ningún grado de consanguinidad. La distinción de parentesco, esboza las diferencias en cuanto a herencia. En este sentido, los matrimonios endogámicos tenderían a mantener el patrimonio en el grupo consanguíneo, y los matrimonios exogámicos, a repartir la heredad fuera del grupo. (Roswitha Hipp 2006:60).

En el antiguo Egipto, los matrimonios endogámicos, eran recibidos sin tabúes, el casamiento entre hermanos, fue proclive a la continuidad del linaje dentro del mismo grupo familiar. Lo vemos en el mito de Isis y Osiris hermanos y consortes. Además Ramsés II (1303-1213 a.C.) tuvo entre sus esposas, a su hermana y tres de sus hijas.

En cuanto a la homosexualidad, para muchos autores sería manifiesta en el mito entre los dioses Set y Horus, tras una ardua pelea de carácter sexual, su tío Set intenta penetrarlo carnalmente, mientras Horus, quita su semén a Seth y se lo da de comer en una lechuga, hecho que es puesto en juicio, exonerando a Horus. El concepto homosexual estaba presente en los dioses de manera similar al de culturas orientales.

El tratadista, Jorge E Guier (1968:46) en su libro Historia del derecho, marca que: En la segunda etapa de la prehistoria existía un sistema de uniones que regulaba la primitiva promiscuidad, las mujeres de la tribu convivían con todos sus miembros. Este tipo de unión acarrea el reconocimiento social y jurídico del matriarcado, al igual que el sistema de “Toten”, conjunto de creencias y prácticas rituales, donde no podían contraer matrimonio con las mujeres del propio clan, se consideraban hermanos entre sí, celebrándose matrimonio en grupos de manera colectiva con otras tribus. Rojina Villega (1949:320), en su compendio de derecho civil nos define estas primeras etapas de evolución histórica matrimonial como Promiscuidad putativa y Matrimonio por grupos.

Muchas son las manifestaciones en las sociedades matriarcales sobre la unión matrimonial, donde el hombre tiene una función reproductora, asumiendo en muchos casos la paternidad el hermano de la madre, ejemplo de ellos son los Na al suroeste de

China, los Nafara en Costa de Marfil. (Daniel Burillo 1999:15) o los Nayar, en India para, Levi-Strauss, en la familia (1956:3), el matrimonio era una ceremonia simbólica, las mujeres casadas podían tener amantes y la sociedad eran similar a las mencionadas. Según Jaqueline Rabain-Jamin (1995:88:89), demarca los aspectos antropológicos y etnológicos, en los casos trascritos con anterioridad, sosteniendo que en las sociedades matrilineales el progenitor no pertenece al mismo grupo de parientes que el niño. En las formas más puras de estos sistemas el padre está aceptado como un allegado. Asimismo, manifiesta que en estas familias el pater sufriría una especie de “parricidio jurídico”, en la medida que la matrilinealidad erige una barrera entre sus hijos, limitando el plano educativo y social de relación del padre, solo a la esfera domestica, y fortaleciendo el vinculo del tío materno y/o sobrinos para seguir el linaje, siendo los hombres del grupo. Con respecto a lo antedicho disiento con la autora, cuando sostiene que en las sociedades matriarcales y/o matrilineales, este tipo de matrimonio poligámico, conllevarían al “parricidio jurídico del padre”, en la actualidad la Corte Interamericana de Derechos Humanos en el Caso Aloeboetoe y otros Vs. Surinam en la Sentencia del 10 de septiembre de 1993⁶⁸, por interpretación doctrinaria en aplicación a los principios generales del derechos ha reconocido la aplicación del derecho indemnizatorio por daño moral y material, a los hijos menores y mayores adultos, tras el asesinato por parte de los grupos militares del Estado de Suriname a los miembros de la sociedad Saramaca, donde la descendencia paterna no está determinada en términos occidentales, en virtud de estar en presencia de un matriarcado o filiación matrilineal, cuyos aspectos esenciales de organización social difieren de la organización Surimanesa mayoritaria. Hecho que la Corte finalmente contempló. El fallo es de una impronta riqueza jurídica antropológica, el cual invita a su lectura.

En la Sentencia establece el concepto de acto humano, por encima del concepto cultural de la tribu en virtud del art. 63.1 de la Convención “cada acto humano produce efectos remotos y lejanos” aduciendo que el principio de reparación debe estar circunscripto a dicho concepto, más allá de lo peticionado por la Comisión sobre la indemnización a favor de la tribu Saramaca, siendo imposible reparar todos los efectos causados por el acto ilícito. La Corte cierra el debate poniendo límite a la reparación.

En cuanto al daño moral el gobierno de Suriname no acepta la solicitud de la Comisión, pero la Corte en este caso toma el concepto acto humano por encima del cultural a favor

⁶⁸ http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_15_esp.pdf

de los peticionantes, manifestando que el daño moral es inherente a la naturaleza humana en caso de muerte o vejaciones. La Corte favorecerá aquellos argumentos que pueda considerarse “universales” e inherentes a la naturaleza humana.

Con respecto al modo de indemnización, desconoce la aplicación del derecho civil de Suriname, y basa sus fundamentos de aplicación normativa en “los principios generales del derecho” a fin de obtener un resultado universal de reparación. Lo interesante es que adopta el concepto de reparación establecido en la legislación común de diversos ordenamientos, donde el derecho sucesorio participa a los hijos y al conyugue en caso de secesión o en su defecto los efectos de reparación recaen en los ascendentes.

Ahora bien, a fin de determinar la reparación, para los términos, hijos, conyugues, descendiente, aplica las costumbres del pueblo de Saramaca, pero en la medida que no sea contraria a lo establecido en la Convención Americana sobre Derechos Humanos.

Si bien la Corte no va más allá de lo suscripto en ella, la aplicación de dicha normativa sirvió de base para el reconocimiento del matrimonio poligámico, donde todas las esposas de un hombre al igual que sus hijos debían ser reconocido como legítimos sucesores. Además la afirmación del termino matriarcal, al que luego lo sustituye por matrilineal para adoptar el criterio de descendencia y ascendencia de parentesco a partir de la madre es lo que caracteriza este fallo, donde el pueblo de Saramaca marca su impronta en la línea materna, a partir de ella se precisa la pertenencia a dos o tres grupos sociales: el Bee y Lo, de esta manera las mujeres son fundamentales en la definición de las relaciones sociales. Además, los varones saramacas han sido obligados a emigrar por largas temporadas para poder trabajar, no olvidemos que los saramacas, eran esclavos africanos, que huían de los propietarios holandeses para lograr su libertad. Es así que la figura materna ha tomado importancia en la vida domestica, conviviendo solas con sus hijos, practicando agricultura de subsistencia en su propia parcela. Esto refuerza el concepto matriarcal de los Saramacas.

IV. El camino de la Diosa. La Wicca.

A partir de estos conceptos podemos re elaborar el camino de la Diosa, donde la ardua diferencia de la antigua religión matrifocal politeísta, con las religiones patriarcas monoteístas, radica principalmente en la sacralidad femenina y/o homosexual donde la homo afectividad es aceptada dentro del culto sin tabúes o restricción espirituales. Siendo la libertad la mayor premisa que los diferencia dentro de la manifestación del culto.

La wicca es una religión que renace viejos valores perdidos o mutilados al olvido, escondidos en las miradas y silencios de quienes practican su magia en forma solitaria o acompañados en coven, pero que retornan a la veneración de antiguas religiones paganas, retoman los valores Celtas, de libertad; las mujeres de la antigua religión, sobre todo en Irlanda, que no logro ser conquistada por las legiones romanas, elegían con quien casarse o divorciarse. El matrimonio no las colocaba en propiedad de su marido, eran compañeros matrimoniales- El concepto de libertad, está fuertemente arraigado, la homosexualidad no estaba penada, en estos pueblos guerreros.

V. Casamiento Wiccano. Rito de Handfasting.

Esta manifestación está presente en la actualidad en el casamiento Wiccano, por medio del rito Handfasting que reanima las costumbres paganas célticas. Dicho culto, coloca al género en condición de igual sin reprimir y castigar la elección sexual.

El ritual de Handfasting o unión de manos, es una promesa espiritual realizada por un sacerdote o sacerdotisa, ante los Dioses, es un compromiso de unirse con alguien durante un año y un día, al finalizar el plazo, se reanuda el cordón que los une en un segundo ritual de amarre, donde se puede optar por renovar los votos por un periodo igual o mayor o simplemente decidir caminos separados. Izildinha Konichi (2001:175). La aceptación a la diversidad sexual, es lo que profesa la religión Wiccana, para ellos el espíritu humano es el que se manifiesta, está por encima del género, las parejas pueden ser heterosexuales u homosexuales, el espíritu es el que habla, no el género. Claudineyn Prieto (2006:144) Paul Tuité, Estelle Daniels (2001:239).-

El pueblo celta, anterior a influencia cristiana, no conoció ni matriarcado, ni patriarcado, la mujer ocupaba un espacios igualdad con el hombre. Tenían el derecho a elegir a su pareja y nadie podía imponerle un casamiento. Las leyes celtas incluían renovación. Los Celtas vivían la homosexualidad sin tabúes, la exaltación del Culto femenino a la Diosa Madre, colocaba en pie de igual a hombres y mujeres.

Esta Cultura fuertemente hostigada, especialmente en sus creencias religiosas, permite el casamiento o unión de manos con personas de igual sexo o casamientos múltiples, posibilitando la monogamia y la poligamia, según la tradición del Coven.

La Wicca, proclama un renacimiento moderno de un antiguo modo de ver el mundo, donde la mujer es venerada, la sexualidad tiene carácter sagrado para los géneros, el cuerpo se considera un medio de presencia divina, símbolo de fecundidad, de gozo y unión sexual, sin tabúes espirituales sobre la inclinación de cada miembro del grupo.

Este hecho dista enormemente de las políticas de Estado proclamadas por los constituyentes brasileños, quienes en nombre de Dios, los pastores, diputados y senadores de los cultos evangélicos, denegaron la votación al matrimonio igualitario, siendo el Supremo Tribunal Federal de Justicia quien posibilitó dicha normativa. Asimismo en la última campaña electoral, esta misma bancada para su reelección proclama nuevamente la política higienista de la generación del 80 bajo el emblema de “Orden y Progreso”, política que venía siendo encausada como factor de presión al gobierno Federal, lo triste de lo divino es no mirar a la tierra, solo por mirar al cielo, la realidad es que Brasil, y o Rio de Janeiro es nuevamente foco de control social sobre el cuerpo, manifestándose contrarios a la enseñanza sexual en los colegios, sin tener en consideración que el presente Estado exhibe una de los índices más elevados de HIV entre los jóvenes de 18 a 25 años⁶⁹, agravado por una constante emergencia sanitaria donde la falta de médicos acarrea falta de atención en el sistema de salud pública, siendo siempre los que menos tienen los que más lo necesitan.

VI. Matrimonio Igualitario y Poligámico wiccano?

Hablar de sexualidad es hablar de la misma esencia humana donde hombres y mujeres como parte de la construcción identitaria cultural, definen y redefinen la sociedad dándose nuevas libertades, nuevos conceptos y nuevas leyes. Podrá entonces contemplarse el matrimonio wiccano homosexual y/o poligámico, dentro de los parámetros legales del derecho interno brasileño e internacional?

Es interesante destacar que el art 226, de la constitución brasileña, establece: La familia base de la sociedad, es objeto de especial protección por el Estado. En su punto 2 sostiene: El matrimonio religioso tiene efecto civil, en los términos de la ley.

La Corte Interamericana de Derechos Humanos, en el Caso Aloeboetoe y otros Vs. Surinam en virtud de su propia interpretación normativa, fundándose en los principios generales del derecho, amplió el concepto de matrimonio, reconociendo el “matrimonio poligámico” de “parentesco matrilineal” en la sociedad Saramaca.

Esto deja en evidencia, la impronta de este fallo, no solo por la implicancia de sus efectos sino también, porque la competencia de la Corte esta reconocida

⁶⁹ Estavam diante de uma realidade presente na vida de um número crescente de jovens do Estado do Rio, que, segundo os últimos números do Ministério da Saúde, registrou 504 diagnósticos de Aids na população de 15 a 24 anos em 2012, uma taxa de 19,3 novos casos por cem mil habitantes na faixa etária. Ver: <http://oglobo.globo.com/rio/a-ameaca-do-hiv-flor-da-idade-no-estado-do-rio-13396076#ixzz3IQO1Vu1H>

constitucionalmente por el Estado Brasileño, como instancia superior de juzgamiento en caso de violación de los derechos humanos. La referencia a este fallo, es interesante en virtud de adentrarnos en el tema del matrimonio igualitario a fin de reforzar los conceptos constitucionales esgrimidos por el Supremo Tribunal Federal de Justicia Brasileño, donde bogando por la interpretación de una situación histórica de hecho, que tácitamente se mantenía al margen de la ley por imposición de normas morales y/o preceptos teocráticos por parte de la dominación imperativa del Estado de derecho republicano que en alusión al mismo privaban a las personas LGBTI de su libertad.

Es así que el pasado mayo de 2011, el Supremo Tribunal Federal reconoció las “uniones estables” entre personas del mismo sexo. La constitución brasileña establece, en su artículo 226, que el Estado reconoce “la unión estable entre el hombre y la mujer, como entidad familiar, debiendo facilitar su conversión en casamiento”, lo cual era considerado, hasta la decisión del Supremo Tribunal Federal, como una traba constitucional al casamiento homosexual. Pero el Supremo Tribunal decidió que ese artículo debía ser reinterpretado a la luz del principio constitucional de “igualdad ante la ley”, de modo que debía entenderse, por analogía, que también se reconocía la unión entre personas de igual sexo. Esa decisión determinó la legalización en todo el país de las “uniones estables” entre las personas sin distinción de sexo, pero, como el artículo 226 dice que las parejas en unión estable pueden “convertir” esa forma de registro de entidad familiar en matrimonio, eso abrió la puerta para que muchos jueces, decidieran que también es legal el matrimonio civil, sea por “conversión” o de forma directa.

Finalmente tras una fuerte campaña nacional impulsada por el diputado Wyllys, Jean, quién impulsó el proyecto de ley en el congreso brasileño para la sanción del matrimonio igualitario y tras las constante objeciones de las bancadas conservadoras ortodoxas y evangélicas imposibilitando la igualdad ante la ley, en mayo de 2013, el magistrado Joaquín Barbosa, en su condición de presidente del Supremo Tribunal y del Consejo Nacional de Justicia de Brasil, consideró que "no tendría sentido esperar a que el Congreso legisle para darle efectividad a una decisión judicial", desde que el Supremo Tribunal decidió legalizar la unión estable y la igualó en derechos al matrimonio civil, sólo faltaba "reglamentar" y "armonizar" esas resoluciones, las cuales en conclusión fueron resuelta por el Consejo Nacional de Justicia de Brasil.

En cuanto al matrimonio múltiple⁷⁰, en el año 2012, Brasil acepto la unión civil poligámica de dos mujeres y un hombre en el Estado de San Pablo, los cuales viven en la misma casa, comparten gastos y mantiene una relación de "lealtad y compañerismo" desde hace más de tres años en Río de Janeiro". Para la abogada Nascimento, quién, por escritura pública declaratoria consumo la unión poli afectiva como notaria en la ciudad de Tupa, manifiesta "no hay ninguna ley en la Constitución brasileña que impida a más de dos personas vivir como familia, y la ausencia de la prohibición allana el camino para sentar un precedente". En cuanto a la aceptación del matrimonio poligámico es importante resaltar los antecedentes jurisprudenciales del matrimonio igualitario en Brasil, ya que al no tener impedimento legal podría seguir el mismo camino de sanción. Por otro lado la Corte Interamericana de Derechos Humanos, ha reconocido tanto la aceptación de las familias poligámicas en la sociedad Saramacas, caso Aloeboetoe y otros Vs. Surinam, como el reconocimiento del derecho de fundar sus familias a las personas LGBTI, sin discriminación hecho que se evidencia en la sentencia *Atala Riffo con Chile*, donde la Corte ha sostenido, reafirmando su jurisprudencia, "La Corte constata que en la Convención Americana no se encuentra determinado un concepto cerrado de familia, ni mucho menos se protege sólo un modelo "tradicional" de la misma. Al respecto, el Tribunal reitera que el concepto de vida familiar no está reducido únicamente al matrimonio y debe abarcar otros lazos familiares de hecho donde las partes tienen vida en común por fuera del matrimonio.

En conclusión, tanto la Corte Interamericana de Derechos Humanos, como el Poder Judicial Brasileño haciendo uso de su función de interpretación de las leyes condicen con Woodrow Wilson *Apus Bidart Campos* (1991:344) en EE.UU, "la Corte es una especie de convención constituyente, en sesión continua, porque la creación judicial en aplicación de la constitución, es el verdadero derecho constitucional positivo, incorporado a la constitución material". Observando, que el carácter creador de la jurisprudencia, como fuente del derecho, tiene valor análogo al de la ley, porque integra con ella una realidad jurídica, no es una norma nueva, sino la norma interpretada cumpliendo su función rectora en el caso concreto que la sentencia decide.

En definida la unión poliafectiva prolifera en muchos países, tanto en el mundo árabe musulman, como en sociedades matriarcas o matrilineales, donde la mujer tiene varios maridos como en la sociedad Saramacas. Hemos visto en los últimos años una serie de

⁷⁰ <http://www.lanacion.com.ar/1503433-habilitan-en-brasil-la-union-civil-poligamica>

cambios en el concepto de familia. En mi opinión, esta unión poliafectiva al igual que el matrimonio entre personas de igual sexo, no afecta al derecho de otras personas

A partir de muchos de los conceptos ut supra mencionados, creo que nada impediría en virtud del principio de igualdad, que ha reconocido el matrimonio para personas de igual sexo, al igual que la unión poligámica, reforzando el concepto el art. 226 inc 2 “La familia base de la sociedad, es objeto de especial protección por el Estado. 2. El matrimonio religioso tiene efecto civil, en los términos de la ley”. Es decir, que se establece la conversión del matrimonio religioso en matrimonio civil siempre y cuando la ley así lo permita o en los termino de la ley, en virtud del principio de libertad de culto, no debería ser ajeno para la aplicación normativa la conversión del matrimonio wiccano en matrimonio civil.

Continuar con la estructura de un Estado Teocrático o con fuerte control social en bases religiosas, debe encontrar su límite en los derechos humanos, observando al amparo de la ley como muchas de estas decisión legislativa o gubernamentales, son contraria y violatorias a todo tipo de normativa internacional, que por el orden de prelación constitucional están en consonancia con las leyes del Congreso Federal⁷¹. Los artículos 4 y 5 de la Constitución brasileña de 1988 recogen los tratados internacionales de derechos humanos como elenco de derechos constitucionalmente protegidos.

El homosexual, se encuentra privado de ejercer su espiritualidad libremente, especialmente en muchos de los cultos que en virtud de restricciones dogmática los excluyen, imponiéndoles no solo castigos sociales, sino también divinos. Los cuales por medio de la tradición oral y/o escrita han potenciado la homofobia, en textos religiosos que dicen ser palabra santa para determinados cultos, donde sus normativas sagradas condenan el libre ejercicio homo afectivo, imposibilitando todo tipo de manifestación espiritual y la libertad de culto de otros seres humanos, sin posibilidad de satisfacer sus anhelos espirituales, subsumiendo el derecho de contraer matrimonio, bendiciendo a su familia en la religión que sientan su espiritualidad y poder trasmitirles a sus hijos la tradición heredada de sus padres. El homosexual no puede ir contra su propia

⁷¹Los tratados internacionales de derechos humanos en el orden interno: la importancia del principio pro homine Humberto Henderson Apu: Caçado Trindade, Antônio Augusto, “Direito internacional e direito interno: Sua interação dos direitos humanos”, San José, Costa Rica, 1996. <http://www.dhnet.org.br/direitos>. Versión revisada el 19 de julio de 2004. Piovesan, Flávia, *Direitos humanos e o direito constitucional internacional*, São Paulo, Max Limonad, 1996, pág.111. Flain dos Santos, Vanessa, “Tratados de direitos humanos e direito interno”, en revista *Âmbito Jurídico*, 2002. DeOliveira Massuoli, Valerio, “Direitos humanos e relações internacionais: status do tratado internacional na ordem jurídica interna”, en *Revista Nacional de Direito e Jurisprudência*, vol. 21, 2001, pág. 61

naturaleza, renunciar a su fe por cuestiones del ejercicio de su sexualidad, es negarle su propia identidad, su propia libertad de culto y por sobre todas las cosas de expresión.

En definitiva, la sexualidad es hija de la historia humana, *negar la corporalidad, es negar la identidad, la salud en detrimento del espíritu*, es continuar invisibilizando, la existencia del otro, del goce del otro, del cuerpo del otro Lacaniano; el respeto a la diversidad de culto y expresión en la exteriorización de la sacralidad, debe estar tutelado por los Estados, haciendo énfasis en el concepto normativo de “libertad de culto”, ya que a partir de los concepto esgrimidos, la wicca a mi modo de entender, no tendría imposibilidad legal, para convertir el matrimonio wicciano en matrimonio civil, teniendo en consideración que dicho culto es reconocido por el Estado Brasileño, el cual incorpora los pactos internacionales de derechos humanos a la constitución de 1988.

Además, el amor y la libertad deben ser valores primarios en la sociedad, la familia puede tomar tantas formas como la evolución de la sociedad misma, teniendo en consideración que cada grupo social, puede crear un nuevo sistema de reglas para su convivencia, donde el concepto de identidad constructiva, asume el cambio constante dentro de la sociedad. La masificación de pensamiento ha sido en muchos casos producto de una fuerte represión, siendo la castidad y la moralidad funcionales para solventar largos periodos históricos donde la primacía del poder de unos significa el detrimento de la libertad de otros. Creo que amerita citar bíblicamente el mandamiento más importante del Dios patriarca monista a su pueblo: “Ama a tu prójimo como a ti mismo” y su interpretación hermenéutica, comprende en el “ti mismo la sexualidad identitaria de cada ser humano”. Entonces, porque no, al igual que las palabras del hijo Dios, para otros cultos un gran profetas o iluminado Dando un nuevo mandamiento al mundo “Amaros unos a otros como yo los he amado” Y tal vez su enseñanza, es más que suficiente para que en libertad se amen unos con otros en todas las religiones del mundo...Jesús de Nazaret.⁷²

⁷² Juan 13: 34; 15: 12; 15: 17.

REFERENCIAS

ALCÂNTARA, Dalmi. *O catecismo da igreja católica e a construção sociocultural da concepção de mulher*. Universidade Católica de Goiás: Ciências da Religião, 2002.

BARROS, Maria Alvim de. *As deusas, as bruxas e a Igreja*. Brasil Rosa dos Tempos, 2001.

CLAUDIO, CROW QUINTINO, *A religião da Gran Deusa, raízes históricas e sementes filosóficas*, São Paul, Brasil, Editorial, Gai, 2002.-