

A sexualidade na Bíblia: morfologia e trajectórias

JOSÉ TOLENTINO MENDONÇA

«O amor carnal permanece, juntamente com a
beleza do mundo, um dos últimos caminhos para o
mistério»¹.

Olivier Clément

Na Divina Comédia², Dante remata a arquitectura do seu tríptico (Inferno, Purgatório, Paraíso) com a visão do amor, um amor fulgurantemente absoluto, que move a grande máquina do mundo. É curioso verificar como, nessa obra, os finais das secções são semelhantes. Depois da *peregrinatio* pelos infundos infelizes, o poeta escreve: «E quindi uscimmo a riveder le stelle» (*E, por fim, saímos, voltando a ver as estrelas*). A concluir a viagem reparadora pelo purgatório surgem os versos: «Io ritornai... / puro e disposto a salire a le stelle» (*Eu regresssei... / puro e disposto a elevar-me às estrelas*). E no cimo do paraíso, sela-se a secção (e, por consequência, todo o conjunto) com palavras que tornam a evocar as estrelas, acrescentando-se, no entanto, – e esta é a novidade! – uma referência ao astro-rei. Instala-se assim uma progressividade que joga no sentido da intensificação do motivo, o amor, «l’amor che move il sole e l’altre stelle» (*o amor que move o sol e as outras estrelas*).

¹ O. CLÉMENT, *Prefazione* in J. BASTAIRE, *Eros redento*, Bose, Qiqajon, 1991, 7-8.

² Cf. DANTE, *La Divina Commedia*, Milano, Mondadori, 2003.

O modo como a Divina Comedia elabora a centralidade do amor, fazendo convergir para aí todos os seus recursos (imaginação poética, personagens, regressos temáticos, variações), pode, certamente, ajudar-nos a olhar para a Bíblia. A Bíblia não é um depósito de conceitos. A sua língua é predominantemente narrativa e poética. Quer dizer: aloja-se não na linearidade do que se define, mas na polissemia do símbolo; distancia-se do explicativo; narra, relata, adensa, adentra. Ela não quer falar, por exemplo, da sarça ardente: ela quer arder. Assim como a Bíblia não ambiciona falar do amor: enumera amadas e amantes, descreve gestos, refere exílios e avanços, perscruta intensidades. O texto bíblico sabe que «um corpo não deixa de ser um tecido narrativo»³. Os corpos são longos como histórias. São emaranhados de linguagem.

«O que é o corpo de que falamos? Nós temos vários»⁴, escreveu Barthes. E isso é tão verdade no texto bíblico! Basta percorrer o seu extenso e múltiplo léxico, essa espécie de reverberação que acompanha as trajetórias do que se é, e do que se ama. O sémen diz-se *zèrà*, tal e qual a seiva no mundo vegetal. A virilidade expressa-se como força (Gen 49,3), como vigor (Dt 21,17), e tem o seu centro nos rins (1 Re 8,19) ou entranhas (Gen 15,4; 2 Sam 8,12; Is 49,19). A intimidade masculina é descrita como ‘a carne’ (Lev 6,3), ‘a carne da nudez’ (Ex 28,42), ‘as partes’ (Dt 25,11). Aquela feminina declina-se como ‘fonte do sangue’ (Lev 12,7), ‘fenda’ (Os 13,13) e ‘ventre’ (Jer 1,5). As relações sexuais entre homem e mulher conseguem ser ditas sem perder o seu irredutível segredo: são o ‘conhecer’ (Gen 4 1,17; Num 31,17), o ‘aproximar’ (Ex 19,15; Is 8,3), o ‘ir para’ (2 Sam 12,24), o ‘ser com’ (Gen 39,10), o ‘tocar’ (Prov 6,29), o ‘descobrir’ (Dt 23,1), o ‘deixar-se prender pela beleza’ (Sal 45,12). «Para a sexualidade [...] o Antigo Testamento é rico em termos, mas raras são as palavras tomadas no seu sentido directo»⁵.

De que serve este preâmbulo? Serve, talvez, de precaução contra anatomias muito seguras, e que, no fim, nada vêem. Como recorda Henri Meschonnic, pensar biblicamente, há-de ser outra coisa: «é estender o ouvido para escutar aquilo que o ruído do signo torna mais silencioso»⁶.

³ I. ALMEIDA, *Un corps devenu récit* in C. REICHLER, *Le corps et ses fictions*, Paris, Minuit, 1983, 17.

⁴ R. BARTES, *Le plaisir du texte*, Paris, Seuil, 1973, 29.

⁵ M. GILBERT, *Sexualité* in J. BRIEND – É. COTHENET, *Dictionnaire de la Bible – Supplément*, XII, Paris, Letouzey & Ané, 1996, 1017.

⁶ H. MESCHONNIC, *Un coup de Bible dans la Philosophie*, Paris, Bayard, 2004, 134.

Pensar a sexualidade a partir da pessoa

No relato que inaugura a revelação bíblica, já o casal humano é definido a partir da sexualidade. Os termos *zâkâr* e *neqêbâ*, macho e fêmea, comparecem em Gen 1, 27:

«E criou Deus o ser humano (*'adam*) à sua imagem, à imagem de Deus o criou; macho (*zâkâr*) e fêmea (*neqêbâ*) os criou»

É interessante notar o ritmo da construção frásica. A primeira nomeação do ser humano é genérica, vem num singular colectivo, e a etimologia do termo empregue, *'adam*, inscreve-o simplesmente na situação terrestre. É na segunda nomeação, quando se visa especificar em detalhe a obra criadora de Deus, que surge com todo o realismo o carácter sexuado do casal humano: *Zâkâr* é o 'membrum virile' e *neqêbâ* é 'aquela que se rasga, que se penetra'. Este retardamento da diferenciação de género, colocada apenas no final da frase, serve sem dúvida para afastar leituras que entendessem o Deus, do qual o ser humano é semelhante, como um deus andrógino ou ambíguo. O homem é semelhante a Deus na sua designação mais total. Contudo, colocada neste contexto, a referência ao macho e fêmea atesta que «a sexualização do homem não é uma consequência da queda (nem do pecado). É desde a sua criação que o casal humano é sexuado»⁷.

Talvez o traço mais original da apresentação que a Bíblia faz da sexualidade resida na reivindicação de uma sexualidade especificamente humana. É isso que narrativamente ela se ocupa a elaborar, distanciando-se do paradigma que, nas culturas vizinhas, era tutelar: o da sexualidade sagrada. A sexualidade é olhada pelo texto bíblico, desde o princípio, como um território privilegiado de descoberta e de construção do humano.

Inúmeros mitos documentam como as religiões pagãs sacralizavam o domínio da sexualidade e como era nesse plano que esta encontrava «o princípio da sua significação para o homem»⁸. Na crença disseminada tanto nas culturas semíticas, como na egípcia ou helénica, a fecundidade era tida como uma prerrogativa divina que os deuses administravam em exclusivo ou fazendo participar dela intermediários humanos. Por isso os céus mitológicos transbordam de *pathos* amoroso: há casamentos divinos, conluios e raptos, vinganças e intencionas passionais, teogamias. E, nos templos, multiplicam-se os ritos

⁷ A. MAILLOT, *Le sexe dans la bible* in *Foi et Vie* (1975), 59.

⁸ P. GRELOT, *Le couple humain dans l'Écriture*, Paris, Cerf, 1969, 20.

hierogâmicos onde deuses se combinam com humanos, ou os humanos se encontram entre si, mas mimetizando as acções daqueles, num convívio próximo da prostituição sagrada⁹.

A originalidade bíblica, neste como noutros campos, é uma consequência do monoteísmo estrito da religião mosaica. É ele que estabelece o corte com os sincretismos, purificando e reduzindo o impacto da moldura pagã que rodeava a experiência religiosa de Israel. Claro que este corte não se fez sem conflito (1 Re 14,24; 2 Re 23,7), e sem a aplicação de uma lei, evocada, em contínuo, desde o Pentateuco¹⁰ aos Profetas¹¹. Mas a religião bíblica desencadeia uma desmitologização em larga escala. Mesmo quando mantém a linguagem do mito, o seu núcleo significativo é substancialmente diverso e colocado ao serviço de um Deus transcendente, espiritual, entrevisto como alteridade radical. A sexualidade bíblica é assim a sexualidade humana. E, retirada do alcance do mito, pode ser colocada sob a iluminação da ética.

Pensar a sexualidade a partir de uma ética

A estrita regulação da sexualidade, tão perto de cair no extremo do formalismo, e da qual o Novo Testamento irá posicionar-se em distância, configura, no entanto, a grande importância concedida ao tema. Por exemplo: a menstruação da mulher tornava-a impura durante sete dias (Lev 15, 19-23) e contaminava tudo o que lhe era próximo, tal como a poluição no homem, fosse ela voluntária ou patológica (Lev 15,1-15). O próprio acto conjugal tornava impuros marido e mulher, que deviam purificar-se por um banho, ao qual dariam um sentido ritual (Lev 15,18). Estas e outras expressões sexuais eram consideradas como obstáculo à relação cultural com Deus e à plenitude de elemento do Povo da Aliança. Contudo, seria muito pobre que a perspectivação bíblica da sexualidade fosse limitada a esse tipo de textos e de mentalidade, que não devem ser negados, nem absolutizados.

A visão que a Bíblia oferece, na sua paciente construção, supõe o trabalho sobre a própria experiência, o afinamento, a maturação espiritual. Os pontos de partida nem sempre são muito evidentes, como é o caso da monogamia, da indissolubilidade do pacto amoroso ou do equilíbrio entre procriação e amor

⁹ Cf. E. J. FISHER, *Cultic Prostitution in the Ancient Near East? A Reassessment in Biblical Theology Bulletin* 6(1976), 225-236.

¹⁰ Cf. A. ROFE, *Family and Sex Laws in Deuteronomy and the Book of Covenant in Henoah* 9 (1987), 131-160.

¹¹ Cf. G. RAVASI, *Il rapporto uomo-donna, simbolo della Alleanza nei profeti in Parola, Spirito e Vita* 13 (1986), 41-56.

conjugal. Mas dentro da progressividade que caracteriza a economia da revelação eles são enquadrados como “preparação”, “anúncio” e “simbolização” (para utilizar as três formas verbais a que recorre a Constituição Dogmática *Dei verbum*, no seu n°15).

A verdade é que o termo ‘carnal’ pode ser tremendamente equívoco aplicado à sexualidade, pois ela é igualmente realidade espiritual, psicológica e moral. Ela é a percepção da própria ‘carne’ como identidade. O magnífico poema que nos surge no relato da criação, em Gen 2,23 explicita isso:

«Esta sim,
é osso dos meus ossos
e carne da minha carne»

No fundo, é «dos meus ossos» e «da minha carne» que se está a falar. O enunciado sublinha a mediação da alteridade para aquilo que o outro me faz ser realmente. Há, deste modo, um registo biográfico que se desdobra. Maurice Gilbert, analisando o presente passo, defende que a interpretação que aqui anote apenas o acto físico da união carnal não alcança o sentido mais vasto para que o texto aponta: o dos laços que atam fibras recônditas do ser, o da amplidão, da transformação, do compromisso¹². A sexualidade humana descreve-se como um processo de fundação e de reconhecimento do sujeito. Para utilizar uma expressiva fórmula cunhada por Paul Beauchamp, a sexualidade é «o movimento na figura», é «promessa e desejo», é forma de escrita onde «o corpo ganha realidade»¹³.

A primeiríssima acepção da ética sexual bíblica é, portanto, o investimento do sujeito na sua singularidade. Talvez valha a pena nos determos perante dois momentos desse poema de amor que é o Cântico dos Cânticos, precisamente onde essa singularidade é minuciosamente lavrada.

Ct 5, 10-16

«O meu amado é alvo e rosado, distingue-se entre dez mil;
a sua cabeça é de ouro maciço;
são cachos de palmeira os seus cabelos, negros como o corvo;
os seus olhos são como pombas, nos baixios das águas,
banhadas em leite, pousadas no ribeiro.

¹² Cf. M. GILBERT, *Une seul chair (Gen 2,24)* in *Nouvelle Revue Théologique* 100 (1978), 88.

¹³ F. MARTY, *La figure chez Paul Beauchamp: Le corps où les figures prennent réalité* in *Sémiotique et Bible* 124 (2006), 10-13.

As suas faces são canteiros de bálsamo, onde crescem plantas perfumadas;
 os seus lábios são lírios, gotejam mirra que se expande;
 os seus braços são ceptros de ouro, engastados com pedras de Társis;
 o seu ventre é marfim polido, cravejado de safiras;
 as suas pernas são pilares de alabastro, assentes em bases de ouro fino;
 o seu aspecto é como o do Líbano, um jovem esbelto como os cedros;
 a sua boca é só doçura e todo ele é delicioso.
 Este é o meu amado; este, o meu amigo, mulheres de Jerusalém».

Ct 6,4-9

«Tu és bela, minha amada, como Tirça, esplêndida como Jerusalém;
 és terrível como as coisas grandiosas.
 Afasta de mim os teus olhos, os olhos que me enlouquecem.
 A tua cabeleira é um rebanho de cabras que descem de Guilead;
 os teus dentes são um rebanho de ovelhas a subir do banho, tosquiadas:
 todas elas deram gémeos e nenhuma ficou sem filhos;
 as tuas faces são metades de romã, por detrás do teu véu.
 Sessenta são as rainhas, oitenta as concubinas e as donzelas, sem conta.
 Mas ela é única, minha pomba, minha perfeita;
 ela é a única para a sua mãe, a preferida daquela que a deu à luz.
 Louvam-na as donzelas quando a vêem, celebram-na rainhas e concubinas».

Como se sabe, há uma erótica no Cântico dos Cânticos. Tudo ali tem uma conotação sexual¹⁴, por que tudo tem também conotação humana. Afastemo-nos daquelas hermenêuticas que buscam correspondências muito directas entre a imagética proliferante do poema e os órgãos e vocábulos sexuais, pois isso é cobrir-se de um desnecessário ridículo. As representações dos corpos e das suas trajectórias são feitas em pinceladas largas, criando sobretudo uma atmosfera, ou têm então a ver com a delicadeza de um miniaturista, e aí a maior parte delas resta intraduzível: são alusões, segundos sentidos que se acumulam, rimas, cintilâncias. Enquanto 'poesia corpórea', «o Cântico oferece sobretudo a possibilidade de nos reconciliarmos com a sexualidade»¹⁵, pois, na palavra que a canta e proclama, os seres humanos emergem numa dignidade altíssima.

Mas o Cântico, atribuído tradicionalmente a Salomão, e que se entende melhor como obra pós-exílica, não é testemunha isolada deste assombro, onde o desejo transparece no seu alarme ou a paixão na sua dolorosa alegria. É im-

¹⁴ Cf. R. E. MURPHY, *Un modèle biblique d'intimité humaine, le Cantique des Cantiques* in *Concilium* 141 (1979), 93-99.

¹⁵ G. RAVASI, *Il linguaggio dell'amore*, Bose, Qiqajon, 2005, 36.

portante olhar para o texto bíblico, no seu conjunto, como poderosa antologia do amor humano. Tomem-se os exemplos seguintes:

Gen 29, 17c-20

«Raquel era esbelta e de belo rosto. Jacob amava Raquel e disse: «Servir-te-ei sete anos por Raquel, a tua filha mais nova.» Labão respondeu: «Melhor é dar-ta a ti do que a outro; fica em minha casa.» E Jacob serviu por Raquel sete anos, que lhe pareceram apenas alguns dias, tanto era o amor que por ela sentia».

1Sam 1, 1.7b-8

«Havia em Ramataim um homem de Suf, nas montanhas de Efraim, chamado Elcana, filho de Jeroam e neto de Eliú, da família de Tou e do clã de Suf, de Efraim. Tinha duas mulheres, uma chamada Ana e outra Penina. Esta tinha filhos; Ana, porém, não tinha nenhum. Ana chorava e não comia. Seu marido dizia-lhe: “Ana, porque choras? Porque não comes? Porque estás triste? Não valho para ti tanto como dez filhos?”»

Ez 24,15-18.18

«Foi-me dirigida a palavra do Senhor, nestes termos: “Filho de homem, vou tirar-te de repente aquela que é a alegria dos teus olhos...” À tarde, minha mulher morria».

Um aspecto que se liga ainda à ética é o da igualdade sexual ou da paridade entre géneros. A Bíblia vai reflectindo, em grande medida, a mentalidade do seu mundo e do seu tempo. Só no Novo Testamento «aqueles princípios são estabelecidos, mesmo se a sua prática não se conforma com eles imediatamente»¹⁶. Mas analisando os textos mais pertinentes para a nossa temática, apercebemo-nos que no domínio do amor há o estabelecimento de uma ética necessária à sua própria formulação, e que é profética em relação ao campo social e institucional, na medida em que se antecipa a ele. Note-se, por exemplo, a etimologia de *'ezer*, no relato de Gen 2,18: «Não é conveniente que o homem esteja só; vou dar-lhe uma auxiliar (*'ezer*) semelhante a ele». Jean-Louis Ska¹⁷ propõe que se traduza esse sintagma por «*uma aliada que lhe seja homóloga*», sublinhando assim como

¹⁶ P. LAMARCHE, *Sexualité selon la Bible* in *Dictionnaire de Spiritualité*, XV, 1989, 771.

¹⁷ J.-L. SKA, «*Je vais lui faire un allié qui soit son homologue*» (Gen 2,18). *A propos du terme 'ezer - «aide»* in *Biblica* 2 (1984), 238.

fundamental a paridade entre homem e mulher. E recorre-se de duas passagens do Livro de Ben-sirá: Sir 36,24: «Aquele que tem uma mulher possui o primeiro dos bens, uma fortaleza e uma coluna de apoio»; e Sir 13, 15-16: «Todo o ser vivo ama o seu semelhante [...] e todo o homem se associa ao seu semelhante».

Significativo para este caso é também o modo como a violação é punida (a história de Dina, em Gen 34) ou o grau de respeito que se exige pela mulher prisioneira que acompanhava os despojos de guerra (Dt 21,10-14):

«Quando fores à guerra contra os teus inimigos e o Senhor, teu Deus, os entregar nas tuas mãos e fizeres prisioneiros, se vires entre os prisioneiros uma mulher de bela aparência, que te agrada e com quem desejes casar, leva-a primeiro para tua casa. Ela rapará a cabeça, cortará as unhas, tirará a sua roupa de prisioneira, permanecerá em tua casa e chorará durante um mês inteiro o seu pai e a sua mãe. Depois disto, poderás unir-te a ela, serás seu marido e ela será a tua mulher. Se ela não te agradar, deixa-a partir à vontade, mas não poderás vendê-la por dinheiro nem maltratá-la, porque a oprimiste».

Pensar a sexualidade humana como metáfora de Deus

Paul Ricœur fala da metáfora em termos de movimento. Na sua obra *A metáfora viva* define-a «como uma espécie de deslocamento de...para...»¹⁸. De forma descomplexada, mas evitando ao mesmo tempo ambiguidades simplistas, a Bíblia relata o amor de Deus pelo seu povo também como um amor sexual. Subjacente às imagens da chuva e do orvalho que fecundam a terra, podia-se já entrever uma união sponsal entre a divindade e os homens¹⁹. Mas os textos proféticos retiram sucessivos véus à metáfora, tornando-a ainda mais deliberada:

Jer 2,2

«Assim fala o Senhor: “Recordo-me da tua fidelidade no tempo da tua juventude,
dos amores do tempo do teu noivado,
quando me seguias no deserto”».

¹⁸ P. RICOEUR, *A metáfora viva*, Porto, Rés, 1983, 26.

¹⁹ V. BULGARELLI, *L'immagine della rugiada nel Libro di Osea. Uso multiplce di una figura nella Bibbia ebraica e nella Settanta*, Bologna, Dehoniane, 2002, 161.

Ez 16, 8

«Então, passei de novo perto de ti e vi-te; e eis que o teu tempo era o tempo dos amores. Estendi sobre ti a ponta do meu manto e cobri a tua nudez. Fiz, então, um juramento e estabeleci contigo uma aliança – oráculo do Senhor Deus. E ficaste a ser minha».

Is 62, 4-5

«Não serás mais chamada a “Desamparada”, nem a tua terra será chamada a “Deserta”; antes, serás chamada: “Minha Dilecta”, e a tua terra a “Desposada”, porque o Senhor eleger-te como preferida, e a tua terra receberá um esposo. Assim como um jovem se casa com uma jovem, também te desposa aquele que te reconstrói. Assim como a esposa é a alegria do seu marido, assim tu serás a alegria do teu Deus».

Oseias, na experiência do seu difícil amor por uma prostituta, vê enxada a desmesura do amor de Deus por Israel: «Disse-me ainda o Senhor: “Vai, de novo, e ama uma mulher, que é amada por outro, e que comete adultério, pois é assim que o Senhor ama os filhos de Israel, embora eles se voltem para outros deuses”» (Os 3,1). Como comenta Jean Basteire, «a história do mundo resolve-se então como uma prodigiosa aventura na qual se assiste aos tormentos e às reconciliações de dois amantes: Deus e o seu povo»²⁰. Por seu lado, o Cântico dos Cânticos, sem citar o nome de Deus, acaba por ser a metáfora por excelência do amor que une o céu e a terra. Esse livro onde amor, paixão e eros estão tão intrinsecamente ligados (não como força, mas como ferida; não como poder, mas como pobreza), atesta como a sexualidade pode tornar-se em oração do próprio infinito. A sexualidade como metáfora para o amor de Deus, porquê? Talvez na descrição que Levinas faz do amor a nossa perplexidade encontre uma âncora: na experiência erótica, dá-se a aparição do Outro em toda a sua frágil vulnerabilidade, e esse acontecimento impele a que a distância seja elidida através de um gesto que nada mais quer senão ser amor²¹.

²⁰ J. BASTAIRE, *Eros redento*, Bose, Qiqajon, 1991, 83.

²¹ E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*. Saggio sull'esteriorità, Milano, Jaca Book, 1977, 265.

Aproximações ao motivo da sexualidade no Novo Testamento

Quando João escreve que «o Verbo se fez carne», precisou de um sangue frio superior àquele que Pascal dizia lhe faltar quando pensava na vastidão do universo. «O *Lógos*, na tradição filosófica grega e, sob a forma de *dabar* (palavra) no judaísmo, é uma entidade metafísica ou religiosa das mais imateriais que existem»²². Que ele seja carne (*sarx*), qualquer que seja o sentido preciso que se defenda para o termo, significa que o próprio Deus se associou da forma mais radical com a nossa humanidade, no que ela tem de extreme, material e premente. A semântica do lexema indica essa realidade íntima, a sensibilidade e a turbulência do corpo, as suas profundezas e declives, o seu quase insustentável, quer se fale de contentamento ou de dor. Na tradição das Escrituras cristãs «Deus é capaz do corpo» para que «o corpo se torne capaz de Deus»²³. A economia da encarnação estabelece este improvável tráfico intersignificante. É o absurdo de uma carne tornada teomórfica.

O tema da sexualidade, tomado em exclusivo, parece, no entanto, não interessar aos textos canónicos das origens cristãs. Ele só emerge narrativizado, como motivo ou traço nas situações e trajectórias dos personagens (cf. Jo 8,2-10), e claramente subsidiário do tema dominante: a revelação de Jesus.

Paulo e a reinvenção do corpo

A construção do kerygma cristão inscreve-se na encruzilhada dos mundos judaico-semita e o helenístico-romano, e, em grande medida, reproduz a sua dicção, os seus enquadramentos de arbítrio moral, os seus interditos e axiologias²⁴. Basta olhar para as continuidades detectáveis entre os chamados catálogos de vícios que encontramos no epistolário paulino ou pós-paulino, onde vários comportamentos sexuais são enumerados, e as listagens popularizadas pelo judaísmo helenístico e pelo estoicismo. Um exemplo:

«A virtude tem alguma coisa de alto, de elevado, de real, de invencível, de infatigável; o prazer tem alguma coisa de baixo, de servil, de fraco, de efémero, o seu lugar e o seu domicílio são os lupanares e as tabernas», escreveu Séneca²⁵.

²² A. GESCHÉ, *L'invention chrétienne du corps* in A. GESCHÉ – P. SCOLAS, *Le corps chemin de Dieu*, Paris, Cerf, 2005, 33-34.

²³ Cf. A. GESCHÉ, *L'invention chrétienne du corps*, 35.

²⁴ L. M. EPSTEIN, *Sex Laws and Customs in Judaism*, New York, Ktav, 1967, 126.

²⁵ SÉNECA, *De Vita beata*, Milano, Rizzoli, 2005, VII,3.

«As obras da carne estão à vista. São estas: fornicação, impureza, devassidão, idolatria, feitiçaria, inimizades, contenda, ciúme, fúrias, ambições, discórdias, partidarismos, invejas, bebedeiras, orgias e coisas semelhantes a estas. Por seu lado, é este o fruto do Espírito: amor, alegria, paz, paciência, benignidade, bondade, fidelidade, mansidão, auto-domínio. Contra tais coisas não há lei», escreveu Paulo (Gal 5,19-23).

Mas Paulo situa-se também no processo carismático de autoestigmatização protagonizado por Jesus de Nazareth²⁶ e, por isso, não pode não afirmar a novidade cristã. O mundo social vigente tinha mecanismos de manutenção e legitimidade que a construção do novo modelo cristão vem contrariar, investindo na elaboração, praxica e simbólica, de formas de alternativa social. A este nível, é, sem dúvida, sintomático que na 1ª Carta aos Coríntios, o apóstolo trabalhe em paralelo a questão da sexualidade e a da comensalidade. O sexo e a mesa representam eixos privilegiados da organização do quotidiano a que o cristianismo há-de atender.

Eis Paulo em discurso directo, no passo de 1Cor 6,12-20:

«Tudo me é permitido, mas eu não me farei escravo de nada. Os alimentos são para o ventre, e o ventre para os alimentos, e Deus destruirá tanto aquele como estes. Mas o corpo não é para a impureza, mas para o Senhor, e o Senhor é para o corpo. E Deus, que ressuscitou o Senhor, há-de ressuscitar-nos também a nós, pelo seu poder. Não sabeis que os vossos corpos são membros de Cristo? Iria eu, então, tomar os membros de Cristo para fazer deles membros de uma prostituta? Por certo que não! Ou não sabeis que aquele que se junta a uma prostituta, torna-se com ela um só corpo? Pois, como diz a Escritura: Serão os dois uma só carne. Mas quem se une ao Senhor, forma com Ele um só espírito. Fugi da impureza. Qualquer outro pecado que o homem cometa é exterior ao seu corpo, mas quem se entrega à impureza, peca contra o próprio corpo. Não sabeis que o vosso corpo é o templo do Espírito Santo, que habita em vós, porque o recebestes de Deus, e que vós já não vos pertenceis? Fostes comprados por um alto preço! Glorificai, pois, a Deus no vosso corpo».

Este trecho permite-nos assinalar o modo como o cristianismo subverte o sistema social. Fá-lo, refundando o sujeito, para potenciar o seu espaço de

²⁶ Cf. o interessante estudo de C. G. ARBIOL, *Los valores negados. Ensayo de exégesis sócio-científica sobre la autoestigmatización en el movimiento de Jesús*, Estella, Verbo Divino, 2003.

singularidade livre. No mundo das cidades greco-romanas onde os homens são desiguais por nascimento e onde os grupos sociais parecem separados por fronteiras raramente ultrapassáveis, a ideologia inclusiva do cristianismo é uma das razões da sua expansão. O cristianismo podia oferecer a cada um uma nova consciência de si e a solidariedade real e simbólica de uma pertença comum. O Baptismo, quer dizer, a decisão de colocar a sua existência sob a senhoria de Cristo crucificado, pressupõe uma escolha pessoal e a aceitação de alternativas pelas quais o indivíduo, escolhendo o seu Deus, se escolhe a si mesmo, escolhe o seu corpo, a sua sexualidade, mantendo a sua consciência individual (cf. 1Cor 7). Cada baptizado reforça a sua singularidade por uma participação pessoal no mistério de Cristo. Ganha assim o sujeito uma irreduzível afirmação. E isto vale para o homem e para a mulher. De facto, Paulo há-de repetir as mesmas frases simetricamente para ambos os sexos (1Cor 7,2-4; 11,4-5). Uma tal reciprocidade de géneros é um esquema desconcertante para o romano, para o grego ou o judeu.

O corpo como templo, o corpo destinado à glória. Para Paulo, o nosso corpo está em génese. Como nota Alain Badiou, a Ressurreição é o seu centro de gravidade²⁷. Todos os modos de vida se devem reger pela novidade que ela introduz. Isto não redundaria, em modo nenhum, numa menorização da sexualidade. Pelo contrário: há mesmo, face ao contexto, uma valorização extraordinária. Pois, os cristãos, no seu corpo, não são chamados simplesmente a reproduzir o sistema de dependência social, mas a transtorná-lo e a transcendê-lo.

²⁷ Cf. A. BADIOU, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1977, 65.