

UNIVERSIDADE DE LISBOA  
FACULDADE DE LETRAS  
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA



## **O LUGAR DOS CORPOS**

**No judaísmo rabínico da era talmúdica e as perspectivas à sua volta**

**Ruth Levy**

MESTRADO EM HISTÓRIA E CULTURA DAS RELIGIÕES

2012

UNIVERSIDADE DE LISBOA  
FACULDADE DE LETRAS  
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA



## **O LUGAR DOS CORPOS**

**No judaísmo rabínico da era talmúdica e as perspectivas à sua volta**

**Ruth Levy**

MESTRADO EM HISTÓRIA E CULTURA DAS RELIGIÕES

Orientador: Professor Doutor José Augusto Martins Ramos

2012

## RESUMO:

Este trabalho pretende analisar qual era o lugar ocupado pelo corpo humano no entendimento rabínico nos primeiros séculos da era comum, comparativamente a outras perspectivas com as quais conviveu no mesmo período, de acordo com as diversas interpretações do texto bíblico. O judaísmo produziu um trabalho, o *Talmude*, que é um registo das discussões rabínicas, e é a partir desse documento que o assunto será tratado. Este trabalho aborda a questão da criação do homem, da diferença entre os géneros, da sexualidade e dos sentidos. O judaísmo desse período contrariou uma tendência ascética que foi absorvida de maneira mais intensa pelo cristianismo. O trabalho pretende reconhecer as diferenças nestes entendimentos e na conclusão apontar para reflexões sobre a importância destes no homem ocidental de hoje.

## PALAVRAS CHAVE:

Judaísmo rabínico, Talmude, Corpo, Sexualidade, Cristianismo.

## ABSTRACT:

The intente of this work is to analyse the space occupied by the human body in the rabinic interpretation during the first centuries of the common era, in comparison to other points of views, shared within the same period, according to the various interpretations of biblical texts. Judaism has produced a document, the *Talmud*, which is a record of rabinic considerations, and this will be the main source of our discussion. This works encompasses the birth of men, the difference amongst genres, sexuality and the senses. The Judaism of this particular period has negated an asceptic notion which was taken in in a much more aggressive manner by christianity. The work intends to recognize the diferences between the two ideologies and point into the direction of reflecting on the importance of such, in the role of the modern man.

## KEY WORDS:

Rabinic judaism, Talmud, Body, Sexuality, Christianity.

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço ao Professor Doutor José Augusto Martins Ramos pelo acompanhamento, disponibilidade e principalmente pelos valiosos conselhos. Além de aprender o que me ensinou, aprendi a aprender. É um privilégio, depois de muitos anos afastada do meio académico, poder contar com a sua generosidade, que foi inspiradora para mim.

É difícil traduzir por palavras o que o incentivo, apoio e dedicação da Professora Doutora Adriana Freire Nogueira significaram para a conclusão do curso e deste trabalho em particular. Agradeço a sua ajuda nos processos burocráticos, na revisão e «lusitanização» do texto, mas principalmente o estímulo e a amizade que sempre foram uma grande fonte de entusiasmo nos meus estudos e na minha vida.

# O LUGAR DOS CORPOS

## ÍNDICE

INTRODUÇÃO	6
1-À SUA IMAGEM	16
2-PÓ DA TERRA	25
3-CARNE DA MINHA CARNE	39
4-SINAL DE ALIANÇA	50
5-E COMERÁS, TE FARTARÁS	58
6-DESCOBRIR A NUDEZ	70
7-SE BANHARÁ NA ÁGUA	87
8-TE ALEGRARÁS	91
CONCLUSÃO	102
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	113

## INTRODUÇÃO

Dentre as matérias de que trata a religião, a que terá uma identificação mais imediata entre os seus fiéis é a forma como esta entende os corpos de cada um dos seus membros. Se a ciência há muito tirou a Terra e o Homem do centro no universo, o corpo de cada um continua a ser o centro do seu próprio universo, a única ferramenta disponível da qual podemos fazer uso para ver, ouvir, sentir e pensar sobre as coisas do mundo. Divindades, alma, espírito são dependentes de uma série de crenças e factores. O corpo, no entanto, reconhecemo-lo: todos temos um. Vemo-lo, ouvimo-lo, sentimo-lo diariamente em quase todas as nossas tarefas. O corpo que desperta, que se lava, come, ri, defeca, trabalha, chora, que se relaciona, namora, se cansa, repousa e volta a despertar. É desse corpo que quero falar.

Howard Eilberg-Schwartz (1990:6) cita Neuser, que afirma: «Anthropology primarily contributes the insight that religions are orderly and coherent systems in which the character of the way of life and the conceptions of the world mutually illuminate and explain one another.»

Entende-se, assim, que a forma como as religiões organizam a maneira de viver dos seus membros, utilizando para tal, cada um, o seu próprio corpo, ajuda-nos a compreender as suas concepções do universo e, por outro lado, essas concepções irão, inevitavelmente, espelhar-se na vida dos seus indivíduos. O meu objectivo é olhar para a forma como o judaísmo rabínico e o cristianismo, nos primeiros séculos da era comum, entendiam que os corpos deveriam viver as suas vidas e relacionarem-se. Deste modo, pretendo aproximar-me das suas concepções sobre o mundo e analisar, nesse mundo, qual o lugar reservado aos corpos.

Bruce Lincoln, na *The Encyclopedia of Religion* (1987:499), aponta-nos, a respeito do corpo humano:

One of the great intellectual and spiritual problems throughout human history has been posed by the fact that certain material substances, which we now term “organic”, possess life, while other matter does not. The observation that some things eat, drink, grow, and reproduce for a finite period of time, then cease to do so, prompts fundamental inquiries into the nature of life and death, time and change, meaning and meaninglessness, and also gives rise to speculation about the nature of living substances.

Provavelmente uma das primeiras questões que o homem se colocou terá sido qual seria a diferença entre si e as outras matérias da natureza à sua volta; diferencia-se de muitas delas por ter vida, de outras por ter consciência da própria vida e, conseqüentemente, da própria

morte. Lincoln afirma que, de maneira geral, dentro dos diversos sistemas religiosos, há dois padrões de compreensão do ser humano: um dualista que diferencia o corpo e a alma, e outro que tenta homogeneizá-los. Em relação ao judaísmo, quando chegamos à questão do dualismo, ou monismo em oposição, estamos longe de encontrar um acordo entre os autores.

Lincoln, na sua leitura da segunda narrativa da criação, conclui que esta implica uma visão dualista, o que inevitavelmente traz uma conotação de desvalorização do corpo em relação ao princípio da vida. Kallistos Ware (1997:91) afirma: «The old testament envisages the human person, not as a combination of two separate entities, body and soul, but as a single, undivided unity». Urbach citado por Kaplan (1997b: 167) declara que «The creation of man constitutes a single act». Louis Jacobs (1997:71) afirma que muito se têm esforçado os acadêmicos do Antigo Testamento para descobrir se os seus autores teriam uma noção do homem como duas entidades separadas ou uma única, sem conseguirem chegar a um consenso. No entanto, mais tarde, sob a influência do pensamento grego, emergiram ideias de duas entidades em conflito, principalmente na comunidade de língua grega em Alexandria, tendo em Fílon o seu autor mais representativo; encontramos também ecos dessas concepções na literatura rabínica posterior. Em relação ao cristianismo, há um maior consenso e grande parte dos autores afirma que a visão cristã tem uma maior tendência dualista, especialmente por ter agregado às suas as concepções sobre o homem encontradas no pensamento grego, acabando por fazê-lo com mais intensidade do que a literatura rabínica.

A literatura judaica produzida pelos rabis, que compreende o *Talmude*, tanto é vista como uma «espécie de movimento de resistência contra o helenismo» (Boyarin 1997:89) como uma tentativa de diferenciar-se de maneira clara do emergente cristianismo. Dessa forma, é tão pertinente uma comparação do *Talmude* com o cristianismo, quanto com o pensamento que encontramos na filosofia grega. A literatura rabínica poderia, inclusive, ser comparada com outras tendências dentro do próprio judaísmo, pois, como nos lembra Boyarin (1994:46), «os rabis são apenas um dos grupos ideológicos do judaísmo do final da antiguidade». O judaísmo e o cristianismo passaram por diferentes períodos de comparação durante as suas histórias; na maior parte das vezes o judaísmo ficou na categoria de «parcialmente selvagem e parcialmente civilizado» (Brown 1990:60). A validação da revelação no cristianismo necessitava a afirmação de que o Testamento judaico fosse de origem divina (Eilberg-Schwartz 1990:41) e, dessa forma, as semelhanças entre o judaísmo e as «religiões selvagens», apontadas pelo discurso cristão, colocavam-no algures entre os índios do novo mundo e a culminação do desenvolvimento das religiões, nomeadamente, do cristianismo.

Escolhi a literatura talmúdica porque é a grande referência dentro de quase todas as linhas actuais do judaísmo e o cristianismo, e porque desenvolveu um carácter universal. A filosofia grega dissolveu-se dentro do pensamento ocidental e as outras tendências judaicas deixaram de ter um carácter exclusivo. De acordo com Boyarin (1999:2), «We need to speak of a twin birth of Christianity and rabbinic judaism as two forms of Judaism, and not of a genealogy in which one – Judaism – is parent to the other –Christianity». Assim sendo, nascem duas religiões, por volta da mesma altura, com um passado comum. Estas religiões irmãs habitaram os mesmos lares, conviveram e influenciaram-se de maneira a aproximarem-se e, por vezes, a afastarem-se; são essas semelhanças e diferenças que quero procurar. Duas religiões com interpretações e entendimentos diferentes quanto ao seu passado comum, ambas herdeiras do Antigo Testamento, lido por ambas de formas distintas, principalmente nos seus discursos em relação ao corpo humano, que é o objecto deste estudo. Começando pelas palavras das escrituras, vou tentar encontrar o que cada uma das religiões acreditou serem os seus verdadeiros significados e leis.

Com a grande crise histórica judaica no ano 70 E.C., os judeus viram-se sem a sua nação e sem o seu lugar de culto, parecendo fadados ao desaparecimento. No entanto, os rabis anteciparam-se e, para tentar evitar essa situação, criaram o que mais tarde seria chamado *Talmude*, que pode ser traduzido por «ensinamento». Os profetas teriam tentado justificar o «porquê» e, mais tarde, os rabis, tentavam explicar «como» os judeus deveriam viver.

Ao fim de 200 anos organizaram uma série de cadernos de anotações em seis volumes, com 4000 decisões legais regulamentando a vida judaica, a *Mishná*, e nos 300 anos seguintes acrescentaram interpretações sobre a *Mishná*, as quais foram chamadas *Guemará*. Foram acrescentadas ainda algumas exposições, os *Midrashim*, e todo esse discurso académico foi compilado, séculos depois de ter sido iniciado, resultando no que hoje é chamado *Talmude* (Browne 1945:177). Esse corpo literário foi produzido na Palestina e com mais intensidade na Babilónia; infelizmente, muitas vezes, é citado sem precisão quanto ao local ou à data da afirmação.

Na sua maior parte, o *Talmude* traz discussões entre rabinos, muitas vezes com opiniões diametralmente opostas; em algumas situações há o que se poderia chamar de veredicto, mas muitas vezes fica-se simplesmente com duas ou mais opiniões sobre uma mesma questão. A própria disposição das páginas do documento é bastante peculiar: cada uma é dividida em várias partes que mostram, em cada secção, as diferentes opiniões relativas a determinado assunto. Isto faz com que, muitas vezes, nos arrisquemos a ser injustos, pois um autor pode

apresentar-nos apenas um lado da questão. Um exemplo bastante claro é quando Peter Brown (1988:107) cita que os rabis afirmam que «ensinar *Torah* para uma filha seria como ensinar a imoralidade», deixando de lado a afirmação exatamente anterior: «O homem deve ensinar a *Torah* à sua filha, pois se beber [a água amarga] ela saberá – pois o mérito alivia» (Boyarin 1994:183). Os rabis, no entanto, não pronunciam um veredicto definitivo quanto à educação das raparigas. Boyarin (1994:40) comenta que muitas vezes uma passagem é colocada no *Talmude* apenas para ser refutada, «isso não significa que havia mais discordâncias e controvérsias dentro da cultura rabínica do que no cristianismo ou em outras formas de judaísmo; a diferença é que nessa cultura, ao contrário do que ocorria nas outras, o que é canonizado é justamente a discordância». O judaísmo rabínico não era a única forma de judaísmo no fim da antiguidade, o próprio *Talmude* fala-nos de 24 seitas diferentes dentro do judaísmo nos primeiros séculos da era comum, por isso, sempre que me refiro ao «pensamento judaico» no decorrer deste trabalho, estou a referir-me exclusivamente ao pensamento talmúdico, a não ser quando devidamente explicitado.

Se, por um lado, o cristianismo nos seus primórdios também tinha diversas tendências, por outro lado podemos localizar tais tendências no tempo e no espaço. O pensamento cristão dos primeiros séculos, além de Paulo e do Novo Testamento, chega-nos através da literatura patrística escrita por pessoas que sabemos de onde vieram e quando escreveram. Essa literatura foi produzida tanto no universo da sociedade romana quanto no Oriente e em recônditos mosteiros nos desertos. Tal literatura mostra-se mais omissa em relação ao entendimento, ou melhor, à legislação das funções e capacidades básicas do corpo humano, aprofundando-se mais nos aspectos éticos, morais e espirituais exercidos pelos corpos dos seus fiéis, homens e mulheres.

A omissão dos primeiros Padres da Igreja quanto às funções e capacidades dos corpos pode ser um ponto de partida para compreendermos a diferença entre a concepção do homem e da natureza em cada uma das religiões. Seria ingenuidade pensar que a supressão da necessidade da circuncisão e uma maior tendência à desvalorização da sexualidade sejam as únicas diferenças no entendimento do corpo entre o judaísmo e o cristianismo dessa época. As práticas do corpo não aparecem recomendadas num livro de um momento para o outro. Com certeza têm as suas histórias e funções, o mesmo acontecendo com as alterações das mesmas práticas que se seguiram. Não é possível compreender que, desvalorizando a sexualidade, e consequentemente a procriação e a genealogia, possamos manter uma mesma ideia em relação aos outros aspectos do corpo humano; com a sexualidade, entram em acção a organização

social do homem, a família, o reconhecimento e valorização das suas capacidades geradoras e uma das mais profundas fontes de prazer; refiro-me ao prazer físico e emocional do acto sexual e também ao prazer da intimidade, do convívio, segurança e apoio familiar, o prazer da paternidade, maternidade e também com estes a responsabilidade na educação da prole.

Peter Brown (1990:35) afirma: «Não basta falar da ascensão do cristianismo no mundo romano simplesmente em termos da passagem de uma sociedade menos repressiva para outra mais repressiva. O que estava em jogo era uma mudança subtil na percepção do próprio corpo». A mudança na forma de abordar a sexualidade é necessariamente acompanhada por uma percepção diferente do corpo. Essa subtil diferença na percepção cristã do corpo dá-se, não apenas em relação à sociedade romana, como também em relação à comunidade israelita, onde encontrava as suas raízes directas. Boyarin (1994:15) cita um outro trabalho de Brown onde este afirma que a divisão entre o cristianismo e o judaísmo se dá de uma maneira mais forte quanto à questão da sexualidade, mas que a tendência a afastar o indivíduo do âmbito da sexualidade já se encontrava em alguns grupos radicais dentro do judaísmo e que estes acabaram por contribuir com essa nova perspectiva. Um ligeiro desvio que no decorrer do tempo irá resultar numa diferença mais profunda e a dissemelhança irá espelhar-se, também, em vários outros aspectos da vida dos corpos, como na alimentação, nos hábitos pessoais de higiene e cuidados e no descanso.

Eilberg-Schwartz (1990:27) utiliza uma analogia para compreendermos as práticas que se desenvolveram em cada cultura:

When a writer struggles to perfect a line or verse, she eventually finds “just the right word” even though she cannot always say why that word “works” better than others. What makes that word work, as critics routinely point out, is the way that word links up in numerous ways with other words, sounds, and themes in the adjoining sentences and in the work as a whole. A similar collective process is at work in the culture. The sense that one practice is better than another, that it is right, efficacious, or divinely sanctioned, often has to do with the powerful ways that this practice links up with others.

As práticas de cada cultura têm uma história, um encadeamento de vários factores, que leva essa mesma cultura a eleger as práticas mais adequadas e, além desse percurso, as práticas têm a sua função, a sua eficiência. É com essa ideia sempre presente que quero analisá-las: se um ritual deixa de ser praticado, ou é substituído, isso dá-se porque a história dessa cultura ganhou novos elementos que fizeram necessária a substituição ou porque a prática desse ritual deixou de ter serventia para os seus membros.

Para o autor, a seguir ao período bíblico, surgiram novas tendências no judaísmo. No que se refere ao entendimento do corpo, o judaísmo rabínico conservou uma postura intermediária

e tanto as comunidades do Mar Morto quanto o cristianismo trouxeram novas compreensões que modificaram mais profundamente as antigas práticas. Pensar numa determinada cultura é semelhante a compreender um texto e, como Eilberg-Schwartz (1990:117) esclarece, uma cultura, assim como um texto, recorre às mais adequadas metáforas para ilustrar a sua compreensão das coisas. Os povos que vivem mais próximos da natureza servem-se de metáforas referentes à sua fauna ou flora e o autor aponta-nos essas metáforas nas escrituras. Com a transferência para as cidades dos actores dessa cultura, novas metáforas mostram-se necessárias, há um processo de adaptação e um novo sistema é criado.

Provavelmente ficaríamos surpreendidos ao saber que no *Talmude* há uma grande insistência nas actividades do corpo às quais os rabis dedicaram grande parte do seu tempo, como, por exemplo, de que maneira se deve dar banho a um bebé, quantas vezes por semana um casal deve manter relações sexuais de acordo com a profissão do marido, quais os tipos de transpiração que são boas para o organismo, qual a melhor maneira de pôr os intestinos a funcionar, ou, ainda, sugerir que um homem deve ensinar o seu filho a nadar (Cohen 1995, Boyarin 1994, Bulka 1987). Os Rabis dedicaram também parte do seu tempo a interpretar as leis da relação do homem com os animais, com a terra e o plantio. Quando Paulo questiona a observação da lei na sua forma literal, traz consequências também no cumprimento literal das leis que regulam a relação do homem com a natureza, com a terra, com os animais, com seu próprio corpo e com os corpos dos outros homens; as antigas regras de regulamentação contidas nas escrituras são abandonadas ou substituídas por novas regras que o momento histórico torna mais eficientes ou necessárias. Compreendendo a lei de maneira alegórica, o homem livra-se das regras do apedrejamento dos adúlteros e dos inúmeros sacrifícios animais, que agora perderam seu carácter ritual. Porém, livra-se também das regras de plantio e colheita, da forma como os animais devem ser tratados e mortos, das obrigações para os servos e dos cuidados com o corpo; provavelmente ganha e perde.

Uma das justificativas que terá levado Paulo e outros pensadores cristãos a não incentivarem o exercício da sexualidade terá sido o carácter escatológico da sua visão, ou seja, uma vez que o fim se aproximava, a procriação e genealogia perdiam o sentido. No entanto, como aponta Boyarin (1997:178), duas correntes messiânicas judaicas actuais com um forte sentido escatológico, os sionistas Gush Emunim e os Hassidim da linha Lubavich, continuam a procriar abundantemente e uma delas é, inclusivamente, dedicada à agricultura, demonstrando que uma visão escatológica não leva necessariamente ao fim da frutificação, nem mesmo à da terra. Outro dos meus objectivos é entender onde se encontram as mudanças

na forma de compreender o corpo e os novos aspectos da organização dos homens e mulheres que puderam levar à necessidade de uma modificação da expectativa em relação ao exercício humano de seus hábitos e de suas capacidades.

Xabier Pikasa no *Diccionario de las Três Religiones* (2009:252-254) afirma que, de acordo com a visão bíblica, o homem não «tem» corpo e sim «é» corpo. O cristianismo segue nessa mesma linha, embora, posteriormente, influenciado pelo espiritualismo platónico, por vezes esqueça a sua raiz corporal. Em relação ao judaísmo, Boyarin (1994:41) afirma: «Enquanto no nível do detalhe a cultura rabínica é marcada pela heterogeneidade, esta própria heterogeneidade está calcada numa unidade fundamental: a noção de que o ser humano é essencialmente corporal». A insistência na «corporalidade» por parte dos rabis ainda traz traços de uma maior proximidade com a natureza; a natureza que está à nossa volta, e que podemos perceber através dos sentidos, ainda é útil para compreender a natureza dos corpos dos homens e das mulheres. Há uma tentativa em conciliar a prática material das leis, presente nas escrituras, com uma nova compreensão que tende a valorizar mais o espaço das ideias, do espírito, que nesse momento da história do pensamento era considerada superior.

A produção do pensamento cristão referente à compreensão do corpo humano alcançou polaridades maiores do que no judaísmo, desde entendimentos positivos a outros profundamente negativos; «desligada da natureza, a preocupação com o corpo humano foi obscurecida pela preocupação com o frágil funcionamento da vontade humana» (Brown 1990:355). Dado que os primeiros cristãos eram urbanos (Eilberg-Schwartz 1990:139) ganharam uma maior estranheza à natureza e à natureza dos seus próprios corpos.

Quanto à sexualidade, os pensadores cristãos permanecem mais afastados da abordagem rabínica e mais próximos do judaísmo helenizado de Fílon. Mesmo os padres que simpatizavam com a ideia do casamento, muitas vezes restringiam a sexualidade à procriação. Desaconselhavam as relações sexuais com mulheres grávidas ou entre os casais com idade mais avançada e, na maior parte das vezes, eram contrários às segundas núpcias, mesmo aos viúvos e viúvas. Estas posturas são opostas às encontradas no judaísmo rabínico. O judaísmo com tendências mais ascéticas, como as comunidades do Mar Morto, aliado ao espiritualismo platónico, abriu espaço para o surgimento de comunidades ascetas cristãs, como os monges dos desertos, facto que não se verificou no judaísmo posterior, mais especificamente o judaísmo rabínico, que teve sempre uma tendência mais social<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Peter Brown (1990:182-203) e vários outros autores descrevem as comunidades de monges que viviam em diminutas celas individuais, que não se casavam e oravam sozinhos por longos períodos, enquanto, por outro

Howard Eilberg-Schwartz (1992:2) lembra-nos que, embora os judeus tenham sido muito dedicados aos assuntos do corpo, mais precisamente, nas suas palavras, obcecados, isso não significa que fosse uma matéria onde não habitasse conflito. Deus criou o homem à sua imagem, mas, supostamente, não tem um corpo e, antes de qualquer outra solicitação, recomendou-lhe que se reproduzisse quando, ele mesmo, não tem uma ou um consorte para fazê-lo. Embora tenha criado o ser humano de dois tipos, macho e fêmea, são todos a sua imagem. Podemos, portanto, concluir que se trata apenas de atributos de carácter espiritual ou da razão, se bem que vários membros do criador são citados no decorrer das escrituras e, por vezes, também ele se mostra sujeito a algumas paixões. Deus criou a sua obra sozinho, durante seis dias consecutivos, uma única vez.

A tensão está instalada e cabe ao homem tentar resolvê-la. Uma vez que o Pentateuco é considerado palavra divina para ambas as religiões, parece-me credível que o homem religioso se esforce por aliar as suas crenças nessas palavras com a vida que reconhece no seu dia-a-dia. Embora de maneiras diferentes, acredito que isto seja o que, tanto os rabis quanto os primeiros cristãos, procuraram fazer. Eilberg-Schwartz (1990:49-56) é da opinião que, principalmente depois do triunfo do cristianismo e da sua proclamada superioridade, a tal obsessão com o corpo e os seus rituais tenha sido motivo de grande embaraço e, pelo facto de o cristianismo ser considerado uma religião mais espiritualizada e dessa forma mais sofisticada, o judaísmo acabou por tentar esconder a sua «corporalidade», com receio de ser considerado uma religião mais primitiva, encontrando-se esse esforço presente, também, na literatura talmúdica.

Do ponto de vista cristão, podemos localizar essa tensão em relação ao corpo, além da questão da similaridade do homem com a imagem divina relatada no *Génesis*, comum a ambas as religiões, logo a partir do Evangelho de Mateus, que afirma que Jesus era filho de uma mulher virgem e tinha como pai o próprio Deus. «O filho de Deus não teve mãe que, em nenhum sentido, fosse envolvida em impureza» (Tertuliano *Apologia* cap. 21) «Nasceu sem concupiscência alguma, pela qual o demônio subjugava a todos os seus cativos» (Agostinho *Livre Arbítrio*:155). Deus serviu-se do corpo humano de uma mulher, sem fazer uso da sexualidade, para procriar; esteve presente, através de seu filho, entre os outros corpos na figura de um ser humano, ou melhor, um homem, com membros, capacidades e necessidades humanas, uma pessoa que comia, dormia, falava e sentia. Nessa perspectiva, onde Deus se fez presente entre os homens, o homem deixou de ser apenas o seu próprio corpo animado, com

---

lado, os rabis afirmam que o homem que não se casa é um pecador e inclusive proibem que se estude a *Torah* sozinho.

suas obras e acções, e pôde então «ultrapassar sua humanidade até o próprio Deus». (Taciano, *oratio* 15 citado por Brown 1990:85).

Para tentar resolver a tensão, os autores cristãos acabaram por aprofundar a ideia, já presente em «alguns judaísmos», de que os corpos dos indivíduos contêm dentro de si uma parte, de substância diferente, superior ao corpo, que poderia, mais facilmente, ser capaz de não se sujeitar às paixões, desejos e necessidades da matéria do corpo. Para alguns autores, a batalha com o que havia de negativo neste mundo dava-se entre o corpo e a alma; para outros, essa batalha ocorria entre as vontades da própria alma, ainda que, para estes, a alma fosse sempre superior à matéria que a abrigava «pois esta [alma] por mais que se tenha degenerado da beleza a que chegava e tenha caído em algum defeito, estará sempre, sem dúvida alguma, em dignidade muito acima do que todos os corpos materiais» (Agostinho *Livre Arbítrio*:139). A questão dos géneros ganha também mais um ponto de tensão, uma vez que Deus optou por estar presente através do corpo de um homem e serviu-se do corpo de uma mulher para trazê-lo à terra. Que valores ganham ou perdem agora cada um dos géneros humanos com estes novos papéis?

Thomas Cahil (1998:126), ao referir-se ao tempo e, conseqüentemente, à história, afirma:

For all the ancients (except the Israelites, the people who would become the Jews), time as we think of it was unreal; the Real was what was heavenly and archetypal. For us, the heirs of Jewish perception, the exact opposite is true: earthly time is real time; Eternity, if we think of it at all, is the end of time (or simply an illusion). The text of the bible is full of clues that the authors are attempting to write history of some sort.

Além de tradições orais que, muitas vezes, se dissolvem pelo caminho, construímos a história através do que é material: fósseis, ruínas, hieróglifos, pergaminhos, impressões de luz em película, e toda outra matéria que nos pode contar o que e como se passou. O mesmo se passa relativamente às religiões, pois, como disse Debray, (1996:137) «a necessidade de materializar agarra o mais espiritualista pelo terço, o peitoral ou o amuleto».

Cada uma das religiões irmãs tomou um caminho diferente quanto aos rituais do corpo. Será que foram substituídos, reinterpretados ou simplesmente abandonados? Eilberg-Schwartz (1990:235) comenta o trabalho de Lévi-Strauss onde se diz que somos inclinados a ser críticos «em casa» e sentimo-nos obrigados a respeitar as culturas que não as nossas; judaísmo e cristianismo, tendo habitado as mesmas casas e compartilhado culturas próximas, foram ambos alvos de críticas um do outro e o melhor seria que essas críticas contribuíssem para um desenvolvimento positivo e um maior espaço para discussões.

Um outro objectivo que pretendo com este trabalho é compreender como a interpretação das narrativas da criação, por parte dos rabis e dos primeiros autores cristãos, levaram ou não

a diferentes entendimentos do corpo humano; saber, inclusive, se o Novo Testamento já continha alguma boa nova quanto aos corpos dos homens e mulheres. Para isso, vou investigar de que maneira essas interpretações provocaram alterações no entendimento da diferença entre os géneros e como se relacionam. Quero localizar, nos hábitos alimentares e nos cuidados com o corpo, o reflexo da subtil diferença na percepção do corpo à qual Brown se refere. Será que ver, ouvir, cheirar, saborear, tocar, os sentidos instalados nos nossos corpos, ganham valores ou funções diferentes de acordo com as novas leituras do homem? Pretendo encontrar também a repercussão do desenvolvimento desse pensamento, em ambas as perspectivas - judaica e cristã - na maneira como o homem se relaciona com os outros corpos materiais à sua volta, tais como a terra e os animais. Para fazê-lo, recorri na maior parte das vezes a autores contemporâneos, historiadores e antropólogos que analisaram os textos bíblicos e as devidas interpretações em cada uma das religiões, algumas vezes de maneira comparativa, outras não. No entanto, por vezes, achei necessário desenvolver algumas ideias diretamente do texto original.

Na minha busca de literatura que tratasse o corpo humano na perspectiva religiosa, as fontes judaicas mostraram-se muito mais vastas; logo nos primeiros séculos depois da destruição do Segundo Templo, os primeiros rabis esforçaram-se em continuar a organizar as actividades do corpo como vinha sendo feito nas escrituras, embora agora tentassem encontrar aí novos significados. O cristianismo, por outro lado, dedicou-se com menos intensidade à regulamentação das actividades físicas do homem; o Novo Testamento e as cartas de Paulo pouco nos dizem sobre as actividades desses corpos, concentrando-se mais nas suas vontades, o mesmo acontecendo com os padres cristãos no decorrer dos primeiros séculos depois da morte de Jesus. Encontramos ecos dessa omissão entre os autores contemporâneos, o que sugere que o novo sistema redireccionou as suas preocupações para terrenos mais afastados dos corpos materiais dos seus fiéis, dedicando maior atenção e aprofundando mais as questões espirituais.

## 1 - À SUA IMAGEM

ויברא אלהים את־האדם בצלמו בצלם אלהים ברא אתו זכר ונקבה ברא אתם  
«E criou Deus o homem à sua imagem, à imagem de Deus o criou; macho e  
fêmea criou-os.»

*Gênesis 1:27*<sup>2</sup>

A tarefa divina da criação do ser humano, nesta primeira narrativa, deu-se no sexto e último dia da produção de sua obra<sup>3</sup> e ambos, macho e fêmea, foram feitos ao mesmo tempo, de uma só empreitada. No primeiro momento «o criou» e imediatamente a seguir «criou-os»; Eilberg-Schwartz (1992:36) sugere que a alternância entre o plural e o singular, tanto neste versículo como no anterior («façamos homem à nossa semelhança») sendo ele o único na execução da tarefa, é o meio pelo qual o mito negocia o conflito entre um Deus único e uma humanidade dividida em dois, os machos e as fêmeas. As afirmações referentes ao momento da confecção do ser humano deram espaço para múltiplas interpretações. «E criou Deus o homem à sua imagem», «macho e fêmea criou-os»: tanto os rabis quanto os autores cristãos tentaram esclarecer as suas comunidades quanto ao verdadeiro sentido dessas palavras.

Xabier Pikaza, no *Diccionario de las tres Religiones* (2009:516), resume-nos que o homem é a imagem de Deus porque fala e dá nome ao que existe como o próprio Deus, porque sabe olhar e reconhece que as coisas criadas são boas, porque domina sobre os animais e porque descansa como Ele, guardando o *shabbat*. No entanto, a imagem divina deu lugar a variadas interpretações que derivaram em outras tantas compreensões da imagem do homem, seu semelhante.

A primeira questão que se coloca é a corporalidade do criador: os homens reconhecem-se como corpos e são a sua imagem; os mesmos termos, imagem e semelhança, são utilizados na

---

<sup>2</sup> Todas as citações bíblicas do Pentateuco são da tradução brasileira *Tora – A Lei de Moisés*, de Meir Matzliah Melamed, Rio de Janeiro 1962.

<sup>3</sup> O *Talmude* coloca uma justificativa para o facto de o ser humano ter sido o último a ser criado «Why was man created in the sixth day? To teach that if he is ever swollen with pride, it can be Said to him: A flea came ahead of thee in the creation» Sanhedrin, 38a in *The Wisdom of Israel* (1945:224)

referência à concepção dos filhos de Adão, o que nos remete para uma imagem e semelhança também de ordem física, corporal. Boyarin (1992:497) afirma que no conceito rabínico não há um Deus invisível que se manifesta através de uma encarnação. O próprio Deus é visível, portanto corporal. Alon Goshen Gottstein (1994:172) sugere que, em relação ao pensamento rabínico, nem sequer devemos perguntar se Deus tem um corpo e sim que tipo de corpo tem Deus. No decorrer da história que nos conta o Pentateuco e nos seguintes escritos bíblicos, Deus fala, ouve, vê, anda, zanga-se e ri. No entanto, nunca executa outras tarefas básicas do ser humano como comer, digerir ou copular, nem está sujeito à morte. Sente ciúmes e raiva e, no entanto, não sente fome nem sede, por isso, de acordo com Eilberg-Schwartz (1990:193), de certa maneira, poder-se-ia dizer que o homem assemelhar-se a Deus e o facto de ser humano são conceitos fundamentalmente incompatíveis. E apesar de muitas vezes Deus chegar a deixar-se ver pelas suas criaturas (ouvimos falar das suas mãos, costas, pés, útero) e do encontro com Moisés ter sido «cara a cara» «*panim lepanim*», como dois amigos, mais tarde as escrituras afirmam o contrário, que a sua face não poderá jamais ser vista, nem mesmo por Moisés, o seu tão querido mensageiro.

E subiram Moisés e Aarão, Nadab e Abihú, e setenta dos anciãos de Israel, e visionaram o Deus de Israel; e havia debaixo de Seus pés como uma obra de pedra de safira, e como a visão dos céus, em sua limpidez. E aos grandes dos filhos de Israel não estendeu Sua mão, e visionaram a glória de Deus ao comerem e beberem (*Êxodo* 24:9-11).

Deus deixou-se ver, de maneira não muito exclusiva, sem, no entanto, ter estendido a sua mão. Seja qual for o tipo de corpo que possui o criador, é de um tipo diferente do nosso, pelo menos de mais difícil acesso aos seus semelhantes.

Ezequiel dá-nos uma descrição mais detalhada e, na opinião de Eilberg-Schwartz (1992:30), uma vez que Ezequiel era um sacerdote, provavelmente essa descrição era compartilhada pelos autores sacerdotais da primeira narrativa da criação. «A semblance of a human form. From what appeared as his loins up, I saw what looked like fire. There was a radiance all about him... That was the appearance of the semblance of the Presence of the Lord»<sup>4</sup>. Essa e outras descrições mostram uma tendência no texto bíblico para atribuir uma forma humana a Deus, que em certas circunstâncias se torna visível, mas, como pode tomar diversas formas e não se mostra em quaisquer condições, assemelhar-se à forma humana não significa necessariamente que tenha um corpo material como os seres que criou. *Génesis* 6:3 diz-nos: «Não lutaré comigo o Meu espírito, por causa do homem para sempre porque também ele é carne». Se olharmos para o original hebraico, Deus parece mais objectivamente dizer:

---

<sup>4</sup> *Ezequiel* 1:26-28. Optei por manter a tradução na qual trabalha o autor a que me refiro.

«Não lutaré meu espírito no homem para sempre, porque também ele é carne». A quem se referia Deus com «também é carne», além de si próprio? O texto bíblico é comum ao judaísmo e ao cristianismo, mas está aberto a diferentes interpretações que, muitas vezes, levaram os homens por caminhos diferentes.

Gottstein (1994:171-195) discorda da teoria apresentada por Marmorstein que afirma que o *Talmude* apresenta duas tendências diferentes, a de Rabi Akiva, mais antropomórfica, que compreende o termo «imagem», no texto, como uma semelhança física, e a de Rabi Ishmael, que dá uma leitura mais alegórica. O autor afirma que as diferenças, apresentadas por Marmorstein residem na possibilidade de a divindade ser vista ou não, mas que, no entanto, não se encontra uma única afirmação no *Talmude* que negue que Deus tenha corpo ou forma. Através de uma série de afirmações e discussões encontradas no *Talmude*, este autor analisa a natureza do corpo divino e a forma como a imagem ou semelhança afecta a compreensão do primeiro humano e dos humanos que se lhe seguem. Conta, ainda, um passo do *Talmude* onde um discípulo pergunta a um rabi aonde vai, e este diz-lhe que vai cumprir um mandamento ao ir tomar banho. O discípulo pergunta-lhe porque é que isto é um mandamento e o rabi responde-lhe que se os gentios lavam e limpam as estátuas dos reis, «então nós, que fomos criados à imagem de Deus!» (Gottstein 1994:175). De acordo com o autor, este passo dá mostras de uma grande tendência rabínica a conceber Deus com um corpo semelhante ao nosso.

Naomi Janowitz (1992:183-194) faz um estudo do *Shiur Komah*, um texto midráshico que descreve a figura divina, membro por membro, e cada um destes com nomes e medidas, cuja recitação, de acordo com o *Talmude*, na voz de Rabi Ishmael, garante ao recitador um rosto resplandecente, um corpo atraente, bons sonhos e inclusive a protecção contra demónios, ladrões e escorpiões. A cada membro do corpo de Deus é dada uma medida astronómica que cria uma imagem tão exagerada que acaba por mostrar-se completamente irreal. A autora lembra-nos que também os textos religiosos greco-romanos trazem descrições de divindades gigantescas semelhantes a esta. O antropomorfismo místico do texto parece encontrar uma saída intermediária entre as ideias de Deus encontradas no pensamento helenista e no pensamento dos cristãos platónicos - um Deus puramente espiritual - e as descrições simplesmente antropomórficas de Deus. No decorrer da narrativa bíblica, a distância entre Deus e o homem torna-se maior; enquanto no princípio se passeava no Éden junto de suas criaturas e fazia-lhes roupa para vestirem, mais tarde, já dispendo de uma multidão de

criaturas, foi-se gradualmente ausentando de forma física, e a graça da sua presença só é concedida a alguns.

A autora afirma que na literatura rabínica não há referência a nenhuma possibilidade de um novo encontro se dar pessoalmente e, através da leitura do texto, os rabis encontraram uma nova forma para ele se manifestar. A autora acredita que o texto traz consigo uma nova cosmologia, a cada membro e medida tenta-se compreender a estrutura do universo e do homem, «to know this is to know how the cosmos fits together, to know the secrets of its existence». A autora, ao citar um passo talmúdico («He is like us, as it were, but greater than everything»), é da opinião de que o texto nos fala mais sobre os seres humanos do que sobre divindades, uma vez que humanos são como Deus, faltando-lhes apenas as dimensões cósmicas, e conclui: «Shi'ur Komah seeks transformation by means of the clever device of reinterpreting the very notion of the body. The human body as we know it is not the sum total of bodily existence in the cosmos» (Janowitz 1992:192).

Abraham Cohen (1995:6-8) diz-nos da insistência rabínica em relação à não corporalidade divina, através de uma citação talmúdica: «We borrow terms from His creatures to apply to Him, in order to assist the understanding». O autor cita, no entanto, uma série de outras afirmações onde se encontra uma forte tendência antropomórfica, como a afirmação que Deus usa os filactérios, ou que fez uma trança nos cabelos de Eva para o seu casamento. Cohen acredita que, mesmo com essas afirmações, não se deve deduzir que os rabis verdadeiramente concebiam Deus numa figura humana e que esta servia apenas para torná-lo acessível ao homem. Como o conceito de Imitação de Deus era um princípio fundamental na ética rabínica, ele era representado a fazer o que se esperava que os homens fizessem. Cohen cita um passo do *Talmude*, com a intenção de afirmar a não corporalidade divina, onde Rabi Gamaliel diz que da mesma forma que um artesão vê a sua obra e a sua obra não o vê, Deus vê a obra das suas mãos e esta não o vê. Neste caso, devemos concordar com Gottstein, em que a única implicação nesta afirmação é que os homens não são capazes de ver Deus; o facto de o homem não ser capaz de ver o artesão não significa que este não tenha uma forma física. Indo um pouco mais longe, poder-se-ia deduzir que da mesma forma que uma obra foi manufacturada pelas mãos de um artesão com uma existência corporal, a obra divina foi confeccionada por um artesão com características semelhantes.

Gottstein (1994:176) afirma que a partir de Fílon, que identificou a imagem de Deus com a alma, ou a parte racional da alma, a tradição ocidental manteve a identificação com Deus ligada à capacidade intelectual do ser humano. Lewis Browne (1945:134) lembra-nos que

devido à opressão sofrida pelos israelitas, principalmente na Palestina, estes encontravam-se profundamente hostis à influência do pensamento estrangeiro, por isso, Fílon exerceu, principalmente nesses primeiros séculos, pouca influência no pensamento hebraico<sup>5</sup>, influenciando mais a teologia cristã. Desta forma, o cristianismo seguiu, de maneira geral, a interpretação de Fílon, embora possamos encontrar em alguns padres da Igreja oriental uma tentativa de integrar o corpo na compreensão da imagem divina. O autor cita um texto judaico-cristão, as Homilias pseudo-Clementinas, onde Pedro se refere a Deus como portador de uma profunda beleza e brilho, descrições muito semelhantes às imagens utilizadas pelos rabis.

Para descrever a imagem divina, os rabis e, por vezes, também os Padres da Igreja, recorrem à imagem de Adão, criado à sua imagem e semelhança. É importante chamar a atenção para a palavra Adão, *Adam*, que em hebraico significa o ser humano em geral e mais tarde foi emprestada à criatura que herdou apenas o sexo masculino. Tanto na narrativa bíblica quanto no hebraico moderno *bnei-adam*, filhos de Adão, é o termo utilizado para referir a espécie humana, por isso, caso não seja explicitado nos textos é, por vezes, difícil distinguir quando os rabis e os autores cristãos se referem ao «Adão primordial – o humano», macho e fêmea, ou ao Adão da segunda narrativa que, em determinado momento, mostrou portar exclusivamente genitais masculinos. Tanto rabis quanto os primeiros autores cristãos oscilam entre uma leitura onde apenas o primeiro corpo criado se assemelhava a Deus ou, pelo contrário, essa semelhança era extensível aos corpos de toda a humanidade.

No *Talmude*, e também nas interpretações cristãs, a semelhança com o criador conferia um estatuto de superioridade ao ser humano em relação às outras criaturas que, embora também fossem «alma viva», não possuíam essa identidade. De acordo com o *Talmude*, como consequência dessa semelhança, qualquer afronta a um ser humano é literalmente uma afronta a Deus (Cohen 1995:67) ou ainda, como coloca Gottstein (1994:192), «harming humanity is harming the body of God». Quando a semelhança à imagem divina não é exclusiva do primeiro corpo e se refere a toda a espécie humana, as interpretações diferem em relação aos momentos em que a semelhança com o divino se mantém presente entre nós.

Ao contrário do que afirma Pikasa no supracitado *Diccionario* quanto à semelhança com o criador, no *Talmude* não se encontra nenhuma afirmação que nos leve a concluir que os rabis compreendessem a semelhança com Deus no que se refere ao domínio sobre a natureza (Gottstein 1994:185); as afirmações mais comuns levam a crer que a semelhança só é mantida

---

<sup>5</sup> Curiosamente, o próprio autor, no seu livro chamado *The Wisdom of Israel*, dedica muito mais páginas a Baptista, Jesus e ao próprio Novo Testamento, como sabedoria hebraica do que dedica a Fílon.

quando o homem segue os mandamentos da *Torah* e que o pecado - o não cumprimento da lei - leva à perda dessa semelhança. Rabi Akiva afirma que quem derrama sangue, quem tira a vida de outra pessoa, anula a semelhança com Deus, que é quem deu vida ao homem; para Ben Azzai, quem não se empenha em relações sexuais reprodutoras é quem extingue a imagem divina. Mais uma vez, por Deus ter sido responsável pela existência dos corpos humanos na terra, os homens, ao reproduzirem-se, estão empenhados nessa mesma tarefa.

Podemos encontrar no cristianismo afirmações que se mostram diametralmente opostas a esta última. Peter Brown (1990:249) afirma que para Gregório, um platonista da escola de Orígenes, «O corpo virginal era um espelho requintadamente apropriado, onde os seres humanos podiam ter um vislumbre da imensa pureza da imagem de Deus». Uma afirmação de Taciano, menos clara quanto ao carácter sexual, «Apenas o homem é feito à imagem e semelhança de Deus; mas o que quero dizer com “homem” não é aquele que pratica ações semelhantes às dos animais» (Brown 1990:85). Nestas afirmações, ao contrário do que encontramos no *Talmude*, a imagem divina está reflectida nos seres que não se dedicam às relações físicas com o sexo oposto. Rabi Hiyya Ben Gammada afirma que o homem que não se casa está sem vida e diminui a semelhança divina; a imagem divina no pensamento talmúdico é, regra geral, a imagem de um casal, macho e fêmea mais especificamente.

Quando a semelhança com Deus não se estende a toda população e é exclusiva ao primeiro ser, em relação ao qual as escrituras não deixam dúvidas que era seu semelhante, encontramos em ambas religiões descrições de um Adão possuidor de um corpo profundamente diferente do corpo que os humanos passaram a possuir mais tarde. O corpo do Adão original é descrito como de grande beleza e, muitas vezes, na literatura talmúdica, descrito com proporções cósmicas e de grande luminosidade; a imagem divina é aqui compreendida como um grande corpo de luz. Conta-nos o *Talmude* que certa vez os anjos chegaram a confundir Adão com o próprio Deus (Gottstein 1994:182).

Gottstein encontra nos mitos do Adão rabínico uma fonte para o conceito do corpo de Cristo. Em *Colossenses* 1:15-17, Jesus é descrito como a imagem do Deus invisível, a primeira de todas as criações. A perda da perfeição e luminosidade é, no cristianismo, na maior parte das vezes ligada ao pecado cometido por Adão, na segunda narrativa da criação. No judaísmo, por outro lado, poucas vezes isso se torna evidente. Em geral, a perda de semelhança é descrita como um processo gradual na humanidade, e há uma tradição que chega a afirmar que a semelhança se perdeu na geração de Enós, uma vez que foi a segunda e última vez que os termos «imagem» e «semelhança» foram utilizados na história bíblica (Gottstein

1994:184). Brown (1990:244) afirma que, para Gregório, o corpo de Adão tinha sido inimaginavelmente diferente do nosso e que «o que foi feito à imagem era uma coisa, e o que agora se mostra claramente aos olhos, em toda a sua desolação, é outra bem diferente».

Gottstein encontra no cristianismo um maior optimismo quanto à imagem divina. Se no *Talmude* não há referência à possibilidade de recuperação da imagem divina, no cristianismo, por outro lado, Jesus alcança essa perfeição e por vezes esta possibilidade fica em aberto para outros indivíduos «através» dele. Para Fílon, apenas o Adão não corporal da primeira narrativa foi feito à imagem de Deus «while he that was after the Image was an Idea or type or seal, an object of thought, incorporeal» (Boyarin 1997:187). Orígenes considerava o estado original do homem como um ser espiritual puro, perfeito e em profunda união com Deus; mais tarde, já com a sua companheira, como consequência da sua desobediência, fez com que se transformassem em almas que só então foram dotadas de corpos (Louth 1997:114).

Quanto à afirmação referente ao género da primeira criatura, «macho e fêmea», o *Talmude* apresenta duas leituras diferentes, ambas com um forte sentido corporal. A primeira afirma que o primeiro ser era um andrógino que possuía os genitais dos dois sexos e que o acto de criação descrito na segunda narrativa não fez senão separá-los, enquanto a outra interpretação diz que o ser criado era como um par de gémeos siameses que mais tarde foram separados pela operação cirúrgica descrita na segunda narrativa. As duas interpretações usam a terminologia grega para descrever o Adão de dois sexos; a literatura grega já conhecia há muito o mito de um primeiro ser humano andrógino e podemos notar a convivência das duas culturas. Essa imagem, de um ser com genitais de ambos os géneros, serviu de muito para a literatura rabínica na sua defesa de que a imagem divina original só poderia ser restaurada com a união física entre o homem e a mulher (Boyarin 1994:54-56).

«Dentro da formação helenista, porém, Fílon, alguns dos padres ortodoxos e diversos gnósticos viam esse andrógino primário como uma entidade sem corpo e acreditavam que o ser humano corporal descrito em Gênesis 2 representava um acto de criação isolado.» (Boyarin 1994:29). O andrógino original de Fílon era um ser puramente espiritual com uma existência não corpórea, sendo este o único feito à imagem de Deus, era de natureza incorruptível, ao contrário do segundo Adão descrito, que se mostrou mais susceptível à corrupção. Este andrógino de Fílon, em vez de ser macho e fêmea como afirmam as escrituras, não era macho nem fêmea (Boyarin 1997:187). Fílon encontra no texto espaço para interpretações de ordem mais espiritual, afastando-se assim da interpretação rabínica que se mostra bastante mais literal.

Esta interpretação abriu caminho para, mais tarde, deslocar a perfeição da imagem divina, da união física entre homem e mulher, para uma integridade presente apenas em um único ser sem sexo, e a virgindade pôde vir a ser o melhor meio para os seres humanos voltarem a reflectir a pureza da imagem de Deus (Brown 1990:249). Alguns autores cristãos têm uma leitura semelhante à dos rabis; Basílio de Ancara refere-se a Adão e Eva como um andrógino dividido (Brown 1990:224), Boyarin cita também Clemente; João Crisóstomo afirma também que «Através de Sua providência, desta união entre homem e mulher, Ele falou dos dois como um.» (Boyarin 1994:53).

Esta primeira narrativa marca um ponto de grande diferenciação em relação ao pensamento helenista que rodeava as comunidades hebraicas. O Deus hebreu existia antes da própria natureza, foi inclusive o seu criador, e não estava, portanto, sujeito às suas leis, estava acima delas, ao contrário das divindades gregas que estavam sujeitas às leis da natureza. De acordo com Kaplan e Algom (1997:214) «The Greek and Hebrew creation stories embody two radically different world-views». Enquanto a teogonia grega é determinista, a história da criação hebraica está mais aberta à possibilidade de transformação e cria a possibilidade de salvação. No pensamento de Platão, a relação entre o corpo e a alma é desventurada e conflituosa, enquanto a criação do homem, «alma viva», como aparece na segunda narrativa, cria o conceito de um ser inteiro, sem duas partes em conflito (Kaplan e Schwartz 1997:166). Como coloca Boyarin (1994:79), no pensamento hebraico a natureza humana é livre e de valor neutro, o que deixará marcas na compreensão e na relação do homem com seu próprio corpo e com os outros corpos presentes na natureza.

A imagem divina espelhada no ser humano pode criar bastante tensão, uma vez que há humanos de dois tipos, e o Deus que tem a sua imagem projectada é, de acordo com a narrativa, um único. Os rabis tentaram solucionar essa questão, afirmando que a imagem divina possui os dois sexos ao mesmo tempo; por seu lado, o cristianismo acabou por optar por uma imagem em que não possui nenhum deles e o único reflexo que temos de Deus encontra-se no nosso espírito. Os autores cristãos puderam, no entanto, servir-se de uma nova imagem divina de muito mais fácil identificação, uma vez que o espírito divino pôde uma única vez, através de Cristo, ser portador de um corpo com os devidos membros, mais especificamente, masculinos. As cartas de Paulo referem-se à comunidade de fiéis como o corpo de Cristo e cada membro é um membro do seu corpo. Esta metáfora pôde ajudar a resolver a questão da aparente bipartição da humanidade, «For as in one body, we have many

members and all the members do not have the same functions, so we, though many, are one body in Christ» (Rom. 12:4 – Eilberg-Schwartz 1990:139).

Eilberg-Schwartz (1992:32) questiona a sexualidade divina e acredita que, caso os israelitas imaginassem que Deus pertence a um dos géneros, provavelmente seria do género masculino, uma vez que, em geral, é descrito como pai, rei, homem de guerra e, muitas vezes, também esposo. Biale (1997:24) refere-se ao facto de muitos intérpretes da Bíblia afirmarem que as religiões politeístas são mais corporais e ligadas à sexualidade e que um Deus único e abstrato produziria uma religião desligada da sexualidade humana, mas, de acordo com o autor «Whether monotheistic or not, Israelite religion was profoundly concerned with fertility, and the biblical God was by no means devoid of sexual characteristics». Eilberg-Schwartz acredita que a tensão criada entre a semelhança que o homem tem com Deus e a realidade bipartida é gerada pelos autores sacerdotais na primeira narrativa, e se, de outra forma, o homem deixasse de ser a imagem e semelhança divinas, se fosse diferente dele, feito do pó da terra, essa tensão desapareceria, o que nos leva à segunda narrativa da criação.

## 2 - PÓ DA TERRA

וַיִּצַר יְהוָה אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם עֹפֶר מִן־הָאֲדָמָה וַיִּפֹּחַ בְּאָפָיו נְשָׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה

«E formou o Eterno Deus ao homem [Adam], pó da terra, e soprou em suas narinas o alento da vida; e foi o homem alma viva»

*Génesis 2:7*

Esta segunda narrativa da criação, ou melhor, formação (da primeira vez, o homem foi criado, e, neste momento, foi formado), também originou interpretações diferentes que, por sua vez, geraram diferentes compreensões sobre os corpos. Esta narrativa conta-nos que é moldado um ser humano cujo género não nos é comunicado neste primeiro momento, um ser que parece não ter sido feito à imagem divina, mas apenas manufacturado por ele. Mais tarde, no decorrer da narrativa, fica claro que o original, *Adam* – humano – era unicamente do sexo masculino e deste é confeccionada uma ajudante que com ele se torna uma só carne. Ao contrário do que conhecemos na natureza humana, uma e única vez, o homem não nasce do corpo de uma mulher e sim uma mulher nasce do corpo de um homem<sup>6</sup>. Essa questão dará espaço para muitas interpretações, mas agora voltemos para este primeiro corpo formado, para o corpo de sua ajudante, para o sítio que lhes foi dado a habitar e a primeira transgressão que estes corpos cometeram.

Desta vez, o corpo foi feito do pó da terra, confeccionado com o barro da natureza. Essa imagem, por vezes, abriu espaço para uma leitura que revela a fragilidade que isso pode significar. Uma obra de matéria quebrável, como um vaso de argila, sujeita às intempéries, às feras, ao envelhecimento, à morte e principalmente às suas próprias vontades, que na maior parte das vezes mostraram ser a personificação do seu pior inimigo. No entanto, Deus soprou o seu alento nas suas narinas, alento que animou esta frágil criatura, tornando-a «*nefesh haiá* - alma viva»; o alento divino significou, para muitos, a única fonte do que há para manter o vaso firme, resistente às forças da natureza, principalmente à sua própria. Neste momento, abre-se uma brecha para que o barro, o corpo, seja visto como matéria completamente diversa do alento que o anima, e encontramos aqui leituras que marcam uma profunda diferença entre a compreensão rabínica deste versículo e as diferentes compreensões encontradas no princípio

---

<sup>6</sup> De uma citação de Erich Fromm feita por Karlheinz Deschner in *Historia Sexual del Cristianismo* 1989, p. 49 Zaragoza.

do cristianismo. Mais uma vez, Fílon, com uma leitura influenciada pelo pensamento grego, irá ganhar maior identificação com a herança cristã.

Na visão bíblica, os corpos de homens e mulheres são animados por uma alma (Boyarin 1994:17), *nefesh*, e no decorrer de toda a narrativa do Pentateuco não parece que possam ter alguma existência independentes um do outro: trata-se de um acto de criação único, onde *nefesh*, traduzido como alma, parece ser o motor que dá vida aos seres. No decurso da história que nos conta o Pentateuco, a palavra *nefesh* é utilizada em várias situações com a intenção de significar a própria existência, o sopro, a capacidade de absorver a respiração que entra pelas narinas, o sentimento; não é utilizada para significar uma entidade diferenciada do que «é» o próprio ser. O pensamento helenista trazia uma outra compreensão, que nos chega principalmente pela voz de Platão. Para Platão, o corpo era o abrigo de algo diferente de si, uma substância diferente que estava aprisionada dentro da matéria da qual o corpo era constituído e era-lhe superior. No pensamento talmúdico, mais tarde, o corpo e a alma são de certa forma diferenciados, mas sem o sabor de uma completa desconexão como a que está presente nos escritos de Platão (Kaplan 1997b:167).

Gottstein (1994:177) diz-nos que embora o *Talmude* contenha muitas referências ao corpo e à alma, não encontramos uma oposição entre estes, ambos formam um todo e não uma polaridade; a alma pode ter uma origem celestial, mas não é divina. O autor entende que isto se mostra reflectido na escatologia rabínica, a qual assume a vida futura, antes como a ressurreição dos mortos do que como a vida eterna das almas. Para os rabis, o corpo humano é a própria encarnação da perfeição da obra divina:

Sê abençoado, ó Senhor, Rei do Universo, que fez o ser humano com sabedoria e criou nele orifícios e espaços ociosos. É revelado e sabido diante de Teu Trono de Glória que se algum deles fosse aberto ou fechado, seria impossível viver diante de Ti. Sê abençoado, pois curas todas as carnes e fazes coisas maravilhosas.<sup>7</sup>

Nesta prece que os judeus recitam depois de urinar e defecar, a forma como o corpo humano foi elaborado pelo Senhor, seus orifícios e espaços ociosos, é motivo de reverência a Deus. Os rabis não depreciam a obra divina e dão valor e importância ao corpo: «It was God's masterpiece and proved His infinite goodness as well as His boundless wisdom» (Cohen 1995:70). O corpo dos seres humanos é descrito como um microcosmo, «All that the Holy One, blessed be He, created in the world He created in man»; os rabis descrevem a correspondência entre as características físicas encontradas no corpo humano e outras matérias, outras realidades à sua volta: os cabelos correspondem às florestas, os lábios

---

<sup>7</sup> Optei pela tradução encontrada em *Israel Carnal* de Daniel Boyarin.

correspondem aos muros, os dentes às portas e assim por diante (Cohen 1995:70). Essas correspondências já se encontravam em muitas mitologias anteriores, onde a carne correspondia à terra ou os ossos correspondiam às pedras (Lincoln 1987:501); no entanto, encontramos no *Talmude* correspondências não apenas ligadas à natureza como também ligadas ao que já é feito pela mão do homem.

Para os rabis, a anatomia humana é constituída por 248 membros, e elucidam quais são e onde se encontram; a construção desse organismo, que consideravam perfeito, gerou uma série de reflexões a respeito de cada órgão do corpo humano, como por exemplo: «if a bladder is pricked by only a needle all the air in it comes out; but man is made with numerous orifices, and yet the breath in him does not come out», «the face which the Holy One, blessed be He, created in the human being is in measures equal to the space between the outstretched fingers». Os rabis, com pouco conhecimento da fisiologia humana, tentavam demonstrar de que maneira a função de cada órgão foi desenhada por Deus, que teria como única intenção contribuir para o bem-estar de cada indivíduo e o prolongamento do seu tempo de vida. Dessa maneira, dedicaram-se a organizar os hábitos pessoais de higiene, alimentação, saúde e da vida sexual. Acreditavam que diferentes partes do corpo poderiam ser responsáveis por diferentes emoções: o fígado desperta a raiva, o estomago induzia o sono e o nariz faz despertar. Diziam que seis órgãos estão a serviço do ser humano, três sob o seu controle, a boca, as mãos e os pés, e três fora do controle, os olhos, os ouvidos e o nariz; enquanto o ser humano vê, ouve e cheira, inclusive o que não quer, por outro lado, profere blasfêmias ou palavras da *Torah*, realiza boas ações ou rouba e mata, entra em teatros e circos ou em lugares de culto e estudo, dessa forma pode evitar o que não quer (Cohen 1995:72).

O Novo Testamento poucas novidades nos trouxe quanto a esse corpo fabricado com o pó da terra, embora o rigor das regras que guiavam sua conduta, como a regulamentação do que os corpos poderiam ingerir ou a marca que estes (os da versão masculina) deveriam carregar, pudesse ser ultrapassado e os corpos continuassem a ter um sentido positivo, tal como encontramos no *Talmude*. O ponto de vista de unidade presente nas escrituras hebraicas mantinha-se, porém, um evento central no qual a fé cristã se apoia trouxe uma nova dimensão ao corpo humano: Deus não só se tornou presente entre os homens, como, para que isso acontecesse, fez uso de um corpo humano, de natureza igual à dos mortais. Nesse momento, o valor espiritual do corpo humano ganha uma nova perspectiva, uma vez que Deus, através do corpo de Jesus Cristo, sentiu fome, cansaço, sofreu e morreu como qualquer pessoa (Ware 1997:92).

Fílon afirma que o fundador da espécie humana foi magnificamente formado, tanto a sua alma quanto o seu corpo: puro, livre de misturas, elástico e fácil de trabalhar (Winston 1998:48). No entanto, Fílon, um judeu helenizado, traz-nos um juízo sobre o corpo bastante diferente do que encontramos nos escritos rabínicos e no Novo Testamento; além de servir como uma simples prisão para a alma, o corpo é de natureza má (Ware 1997:92). Aparece neste momento, não apenas uma diferença entre a substância do corpo e a substância da alma, como uma hierarquia entre ambas: a alma com valor e natureza superiores. Boyarin faz uma relação entre a visão de Fílon e a visão de Paulo, acreditando que ambas podem ser consideradas diferentes continuações culturais de judaísmos helenizados, mas que isso não se dá por uma possível influência entre ambos, uma vez que, estavam ativos na mesma altura, em lugares diferentes (Boyarin 1992:475).

De acordo com Boyarin (1997:59), embora corpo e alma estejam sujeitos a uma hierarquia, não encontramos um dualismo tão rígido como o de Platão, uma vez que as visões de Paulo e de Fílon não implicam necessariamente a rejeição do corpo. Para Boyarin, quando Paulo se refere, em 2 Coríntios 5:1, à tenda terrestre que habitamos, o corpo é positivamente valorizado: embora seja a habitação do homem, o corpo não «é» o homem (Boyarin 1997:60). Quando nos voltamos para as interpretações das cartas de Paulo, não há um consenso entre os autores. Enquanto Boyarin vê um dualismo brando, Ware afirma que em nenhum momento Paulo faz um contraste directo entre corpo e alma. Brown (1990:50), por sua vez, é da opinião que Paulo emprega uma imagem «brutalmente dualista», quando diz: «Porque sei que nada de bom habita em mim, isto é, em minha carne... vejo nos meus membros outra Lei que batalha contra a Lei de minha mente... Homem miserável que sou!»<sup>8</sup>. De acordo com o autor, o corpo, para Paulo, era «perecível, fraco, “semeado na desonra”, “carregando sempre a morte de Jesus” em sua vulnerabilidade aos riscos físicos e à amarga frustração, o corpo de Paulo era realmente um “vaso de argila”» (Brown 1990:49).

O conceito de uma possível batalha entre a lei que está nos nossos membros e a lei que está na nossa mente não encontra paralelo claro no *Talmude*; para os rabis também estava a decorrer uma batalha no interior do homem; todavia, essa batalha dava-se apenas na mente, ou melhor, no âmbito das vontades. Para os rabis, todos os indivíduos são dotados de duas inclinações, uma para o bem e outra para o mal, e o corpo é a única ferramenta que os indivíduos podem utilizar para o exercício de uma e outra inclinação. O corpo humano pode ser o veículo para as más ações provenientes da inclinação do homem para o mal. Porém,

---

<sup>8</sup> Romanos 7:18, 23-24. Mantive a tradução encontrada em Brown 1990:50.

precisamos, necessariamente, dele para executarmos as boas ações, que, no seu entendimento, são o cumprimento da lei. A batalha também é entendida dessa maneira por alguns padres cristãos, como Agostinho. No entanto, a direcção que os corpos devem tomar para que a inclinação para o bem prevaleça é entendida de maneira diferente, ou seja, a execução literal da lei já não tem o mesmo valor. Outra diferença é que Agostinho acredita que todos nascemos com um desacerto no terreno das vontades, desde o pecado original, que faz com que o corpo tenha desde sempre estampada em si uma vontade que está em desacordo com o bem, conceito que não é compartilhado pelos rabis.

«Enquanto nos encontrarmos encerrados neste frágil envoltório corporal, enquanto trazemos este tesouro num vaso de argila, enquanto o espírito se revoltar contra a carne e a carne contra o espírito, nunca poderemos contar com uma vitória certa» (1960:24). Nestas palavras de Jerónimo encontramos um frágil vaso de argila a encerrar dentro de si algo muito mais valioso. O pensamento cristão oscilou entre a ideia de uma batalha entre a matéria do corpo e a alma, e outra, similar à do pensamento rabínico, onde o corpo é o instrumento ideal para a execução das vontades da alma. De acordo com Ware (1997:96-97) a depreciação do corpo começou relativamente cedo na história da Igreja cristã, no fim do século II, principalmente na Síria, grupos encratitas chegaram a condenar o casamento, e os gnósticos foram ainda mais longe, endossando a visão de Fílon, de que o corpo é mau por natureza. Ireneu, em resposta aos gnósticos, adoptou uma visão similar à visão hebraica, que via o homem como um todo, corpo e alma, feitos à imagem divina. Para Orígenes, o mal não era originado pela matéria, se bem que essa mesma matéria não fosse parte essencial do ser humano, pois Deus havia criado os homens, originalmente, como intelectos sem corpo. Clemente, também no século II, tinha uma visão mais positiva do corpo, considerando-o consorte e aliado da alma. Os Padres Gregos nos séculos posteriores foram menos favoráveis ao corpo, especialmente à sexualidade.

No pensamento de Agostinho, que compartilhava com os rabis o conceito que um desacerto no âmbito das vontades é o que gera o mal, não sendo o corpo seu directo responsável, não encontramos uma imagem positiva do corpo. «Haverá algo de mais ínfimo entre os seres do que um corpo formado da terra? E, entretanto, a alma, mesmo pecadora, dignifica tão bem essa carne corruptível que lhe dá uma forma admiravelmente constituída, assim como movimento vital» (*Livre Arbítrio*:151). A alma é a responsável pela admirável constituição e movimento vital do corpo e este é, no entanto, ínfimo e corruptível.

*Os Testamentos dos Doze Patriarcas*<sup>9</sup> também recorrem à imagem do «vaso» utilizando-a para mostrar a perfeição da obra divina.

Assim como o oleiro conhece o vaso, o quanto ele comporta e o que ele pode conter, da mesma forma o Senhor sabe construir o corpo do homem de modo a comportar o seu espírito [...] e ninguém se diferencia do outro nem pela terceira parte do cabelo, pois o Altíssimo foi perfeito em cada peso e medida de tudo o que Ele criou (53).

Ao corpo desta segunda narrativa, formado da terra, é dada uma morada, «E plantou o Eterno Deus um jardim no Éden, no oriente, e colocou ali o homem (Adam) que formou» (Gn 2:9). Neste jardim fez brotar toda árvore «cobiçável à vista e boa para comer», no entanto, embora boas e cobiçáveis, anuncia ao humano que entre elas há uma da qual não se pode servir: da árvore do conhecimento, do bem e do mal, não comerá, caso contrário morrerá. Nesse momento o criador anuncia que não é bom que o humano esteja só e forma, também da terra, da mesma matéria-prima, os animais, os quais apresenta ao humano que lhes dá nomes; entre estes, o humano não encontra uma ajudante adequada. É então que o corpo do humano dá origem a outro, também ele manufacturado pelo criador. No entanto, desta vez a matéria-prima utilizada é uma costela da sua primeira criatura e já não o pó da terra.

O Éden é descrito por ambas as religiões como um lugar de paz, profundo prazer e perfeita harmonia entre os, agora dois, humanos e Deus; o mesmo termo, Éden, é utilizado no judaísmo para denominar o mundo vindouro. De acordo com Anderson (1992:47-63), a raiz «d-n» (sic) da palavra éden tem ligações com a ideia de prazer, bênção e fertilidade em antigas fontes semíticas, podendo estar mesmo associada ao prazer sexual; quando Sarah é informada que terá um filho já numa idade bastante avançada diz: «haverá para mim “*ednah*” se meu senhor é velho?».

Entramos agora num espaço onde reside um profundo desacordo entre as leituras judaicas e cristãs. «Differing with many church fathers, virtually all of the rabbis adopted an older Jewish belief that Adam and Eve had sex in the Garden» (Biale 1997:41). Algumas evidências pré-rabínicas apontavam para que Adão e Eva tivessem vivido no Paraíso sem passarem por uma experiência sexual; contudo, a literatura rabínica posterior afirma que Adão e Eva eram casados e consumaram essa ligação no jardim do Éden, antes da expulsão. De facto, a solicitação divina para que se multiplicassem e frutificassem era anterior à expulsão, mesmo anterior ao Éden, e caso o criador não tivesse em mente alguma outra estratégia, tal

---

<sup>9</sup> Lewis Browne (1945:101) refere-se a estes documentos como tendo sido redigidos no século II A.E.C. e sendo definitivamente uma obra da literatura hebraica; no entanto, por conter preceitos muito próximos do que foi pregado por Jesus, chegou a ser considerado um trabalho cristão e a incluir algumas interpolações. Não há um consenso entre os historiadores quanto à origem e a data do documento.

multiplicação deveria incluir as relações sexuais. Em Jubileus entende-se que o par tinha tido relações antes de sua transgressão e coloca essas relações antes da entrada no Paraíso; o *Talmude*, por outro lado, dá lugar às relações sexuais do casal dentro do Éden. Os rabis perguntam-se onde estaria Adão quando do surgimento da corruptora serpente e chegam à conclusão de que teria adormecido depois de ter relações com sua companheira, lembrando que a narrativa afirma que ambos estavam nus.

A análise das palavras utilizadas nas escrituras quando, enfim, a definitiva ajudante é formada, *zot hapaam*, leva por alguns caminhos diferentes. Mais do que «desta vez é osso...» parece dizer «esta vez, enfim» ou «é desta vez». Há interpretações que dizem que a ênfase se dá, porque houve um longo período de expectativa para que o acontecimento sucedesse; outras, porque esta é a única vez em que uma mulher é criada a partir de um homem. Outras leituras rabínicas entendem que, enquanto Adão dava nomes às criaturas que foram sendo formadas, notava que estas copulavam e não encontrava entre elas uma igual com quem pudesse fazer o mesmo. Daí a ênfase, quando, enfim, encontra uma igual a si. Ao contrário de uma falha no trabalho de criação para encontrar uma ajudante para sua criatura, quando Deus lhe apresentou os animais, esta etapa é vista como um processo de instrução divina, onde a própria criatura deve dar-se conta de não estar completa até encontrar a companheira adequada (Anderson 1992:50-53)<sup>10</sup>.

Anderson afirma que, de acordo com os primeiros Padres da Igreja, não apenas o nascimento dos filhos do primeiro casal ocorreu depois da expulsão, como também eles viveram no Éden sem manterem relações sexuais. Como o Éden funcionava como uma metáfora para o mundo vindouro, e de acordo com Lucas (20:27-40) este estaria privado do casamento, o mesmo se passaria no Paraíso; os cristãos mantiveram, dessa maneira, a tendência que se encontrava em algumas evidências pré-rabínicas. Brown (1990:153) cita Orígenes que segue essa linha de pensamento: «Não julgueis que, tal como a barriga é feita para o alimento e o alimento para a barriga, do mesmo modo o corpo é feito para a união sexual.[...] Assim tinha Adão um corpo no Paraíso; mas no Paraíso, não “conheceu” Eva». Mais tarde, no século IV, os padres gregos Atanásio e Gregório de Nissa acreditam que a união pelo matrimônio só foi permitida depois da expulsão e que se o casal tivesse permanecido no Paraíso nunca teria tido relações sexuais (Ware 1997:97). Agostinho, embora seja da opinião que Adão e Eva não tiveram relações sexuais no Paraíso, acredita que, caso

---

<sup>10</sup> Boyarin (1994:95) cita outra interpretação rabínica que entende que o versículo «Adão conheceu Eva» significa que foram Adão e Eva que ensinaram o sexo aos animais.

não tivessem sido expulsos, tais relações iriam suceder, mas de maneira completamente diferente da que é praticada pelos humanos depois da expulsão.

A primeira transgressão do casal, inicialmente cometida por Eva por sugestão da serpente e, mais tarde, por Adão, influenciado pela sua companheira, desencadeou a expulsão do jardim do Éden, o castigo de um trabalho duro para Adão, a dor do parto para Eva e a sua submissão ao seu marido. Embora Deus tivesse anteriormente ameaçado essa falta com a morte, antes mesmo de formar a mulher (Gn 2:17), esta parece ter sido informada do risco; todavia, nesta hora de punições, a morte não consta como uma delas. Logo a seguir aos castigos, Deus proclama: «Eis que o homem se tem tornado como um de Nós, para saber o bem e o mal. E agora, quiçá ele estenda a sua mão e tome também da árvore da vida e coma, e viva para sempre» (Gn 3:22). O fruto da árvore da vida não constava no menu proibido inicialmente e torna-se difícil compreender se Deus tem a esperança que o homem coma do fruto que o fará viver para sempre, ou se receia que o faça; tornar o homem como «um de Nós» tornou-o, ao contrário do que se poderia esperar, mortal. Judaísmo e cristianismo parecem concordar de forma unânime, baseados na primeira advertência quanto ao alimento, que, caso não tivessem ingerido o que não lhes era permitido, os homens não conheceriam a morte como todos os outros viventes; Deus tinha reservado diferentes planos para os seus iguais que, não tendo cumprido o solicitado, mudaram os seus destinos para sempre.

O cristianismo denominou essa primeira transgressão por «Queda», em que o homem passa de um estado de inocência para um estado inferior de culpa a seguir à desobediência; as palavras divinas «Eis que o homem se tem tornado como um de Nós» não parece significar nenhuma espécie de promoção e sim um caimento. O original hebraico parece dizer de forma mais simples: «o homem foi como um de Nós para saber o bem e o mal», um atrevimento com graves consequências. No primeiro capítulo do *Génesis*, Deus havia solicitado aos humanos que frutificassem e se multiplicassem e dominassem sobre os animais. No entanto, quanto à única coisa que lhes pediu que «não» fizessem, não foram capazes de obedecer. Os motivos que os levaram a transgredir e as consequências do seu acto são, mais uma vez, motivo de controvérsia. Uma pretensão a assemelhar-se a Deus, um descontrole da vontade, uma gula desenfreada, um desejo sexual, muitas foram as razões encontradas para justificar a falta.

O texto bíblico deixa claro que os frutos das árvores eram bons para comer e desejáveis à vista; a cobiça do alimento que não era permitido é, para alguns, o motivo que levou os homens a pecarem. Brown (1990:187) afirma que havia uma crença difundida entre os Padres do Deserto que o primeiro pecado de Adão e Eva tinha sido um acto de gula voraz. Jerónimo,

embora de acordo com o Brown (1990:306), pouco conhecesse do deserto, coloca de maneira simples: «Eva foi expulsa do paraíso por uma simples questão alimentar» (Jerónimo 1960:187); utiliza ainda essa afirmação para defender a prática de rigorosos jejuns. Para Gregório (Brown 1990:245), Adão desejara agarrar para si o mundo material profundamente belo criado por Deus, e essa escolha malévola da sua vontade foi a causadora da Queda. De acordo com o *Livro dos Graus*, de autoria anónima do século IV, Adão sofrera a queda por ter corrido os olhos pelo Paraíso que o cercava com um ardente desejo da terra (Brown 1990:278). No entanto, não se tratava de um fruto qualquer, era o fruto da «árvore do saber, do bem e do mal» (Gn 2:9) e viu a mulher que a árvore «para entender» era cobiçável (Gn 3:6). A vontade do conhecimento, do entendimento, da capacidade de discernir entre o que é bom e o que é mau, parece estar na origem da falta, capacidade que parecia ser exclusiva aos Senhores; a serpente assevera a Eva que «no dia em que comerdes dele, abrirão vossos olhos e sereis como Deus» (Gn3:5).

Sagrera (1987:27) afirma que no período proto-agrícola os homens começam a deixar de ser caçadores, domesticam os primeiros animais e as mulheres passam a produzir os seus próprios vegetais, numa vida menos trabalhosa e mais sedentária que ficou na memória coletiva como o «jardim das delícias». De acordo com o autor, os historiadores consideram o «pecado original» o responsável por um excesso no crescimento populacional que fez com que os homens tivessem que se dedicar com mais afinco à agricultura para alimentar muito mais pessoas, o que acabou por desencadear uma vida mais dura e mais insegura.

Na religião também encontramos um entendimento que vincula o pecado original à procriação, mais especificamente à sexualidade. Fílon afirma que, quando a mulher foi feita, o homem, ao avistar uma figura semelhante, aproximou-se e o amor juntou as metades divididas; esse amor gerou o prazer físico que é a fonte dos erros e dessa maneira o homem trocou uma vida feliz por uma vida mortal e miserável (Winston 1998:56). Boyarin (1997:162) é da opinião que Paulo, de certa forma, também relaciona o pecado original com a sexualidade. Em *Romanos 7:5* Paulo afirma: «De facto, quando estávamos na carne, eram as paixões pecaminosas, despertadas pela lei, que agiam nos nossos membros, para produzirmos frutos que levam à morte». Esta morte era originalmente a consequência da primeira transgressão, demonstrando, assim, a existência de uma relação entre a frutificação e o pecado que gerou a morte. Mais tarde, alguns discípulos de Taciano atribuíram a perda do Espírito Santo a um acto sexual (Brown 1990:87). Ambrósio afirma numa carta: «Como pode a

sensualidade reconduzir-nos ao Paraíso, quando apenas ela nos privou de suas delícias?» (Brown 1990:297).

A sexualidade é mais frequentemente encarada como uma consequência do pecado do que como seu agente. Adão e Eva haviam comido do fruto proibido: «E foram abertos os olhos de ambos e souberam que estavam nus» (Gn 3:7). Para Taciano, quando Adão decidiu abandonar os seus pais, Deus e o Espírito Santo, ficou sujeito à morte e foi forçado a juntar-se à mulher (Brown 1990:86). Brown (1990:328) afirma que, para Gregório de Nissa, Ambrósio e Jerónimo, «A sexualidade, e portanto o casamento e a criação da família, só poderiam ter decorrido da Queda de Adão e Eva». Para Gregório, não apenas a sexualidade seria um acrescento a seguir à Queda como o era a própria divisão entre os géneros, «No Paraíso de Adão, a divisão potencial entre os sexos tinha sido inteiramente latente» (Brown 1990:245).

Agostinho, que acreditava que se o casal tivesse permanecido no Éden teriam tido relações sexuais, considera que a sexualidade, a partir da Queda, ganhou um matiz diferente «Como consequência do castigo imposto ao primeiro homem, após sua condenação, nascemos mortais, ignorantes e escravos da carne» (*Livre Arbítrio*:78). Agostinho acreditava que uma vontade humana distorcida era o que a Queda trazia de novo para os homens. Pelágio, por outro lado, achava que o pecado original não tinha enfraquecido definitivamente a vontade, acreditava que essa ideia poderia por em risco a responsabilidade moral dos homens.

Juliano, em desacordo com Agostinho, acreditava que seria irracional sugerir que o impulso sexual presente no casamento diferia daquele que Deus concedera a Adão e Eva (Brown 1990:332-338). Cassiano referindo-se à sexualidade afirmou: «Como é possível deixarmos de acreditar que foi implantada pela vontade do Senhor, não para nos prejudicar, mas para nos ajudar?» (Brown 1990:345). Antes destes, os Padres que simpatizavam com o casamento, como Clemente e João Crisóstomo, consideravam a sexualidade, dentro do casamento, como uma característica bem-vinda e positiva, não como consequência do pecado original. Uma vez que a leitura do judaísmo rabínico coloca o sexo ainda antes do pecado, Biale (1997:41) afirma: «The dominant position seems to have been that the “fall” was a punishment for disobedience rather than for the Discovery of sexuality itself».

As literaturas talmúdica e cristã estão de acordo quanto ao facto de a morte ser o castigo definitivo para todos os corpos humanos depois do primeiro, por causa da sua transgressão<sup>11</sup>. A concepção da morte como um castigo, uma punição, colocou-a diretamente em um domínio negativo. O pensamento grego que rodeava essas culturas tinha uma concepção diferente da

---

<sup>11</sup> De acordo com algumas fontes talmúdicas a transgressão não parece ter sido tão grave, uma vez que os rabis afirmam que Adão foi para o céu.

morte; para Platão, os actos maus do corpo poluem a alma e impedem-na de um retorno puro ao mundo das ideias. Se alcançar o conhecimento puro é impossível enquanto a alma habita o corpo, tal só pode acontecer quando morremos; a morte liberta a alma. Do ponto de vista rabínico, o corpo e a alma trabalham em conjunto, harmoniosamente, por um propósito comum; para tal é preciso manter o corpo moral e fisicamente limpo; além disso, a morte não vem para resgatar a alma de sua morada (Kaplan 1997b:168). As escrituras afirmam: «Que tenho dado perante vós a vida e a morte, a bênção e a maldição; escolherás pois a vida» (Dt 30:19). Deus e vida são aproximadamente sinónimos na teologia israelita, Deus é descrito como «Deus vivo» em várias ocasiões e a morte leva a um afastamento em relação ao Criador (Eilberg-Schwartz 1990:185). Depois de morrer o homem é privado do prazer e da alegria de servir o seu criador.

As regras de pureza e impureza encontradas no Pentateuco podem ser relacionadas com a morte. A mulher menstruada, impura, que está proibida ao nobre acto sexual, é a mulher que não criou vida; o derrame seminal «desperdiçado», que torna o homem impuro «até à tarde», é o que não resultou em uma nova vida. E, principalmente, um corpo morto é a maior fonte de impureza. A tensão entre vida e morte cria uma ansiedade que se pode notar nos escritos dos rabis, sendo a morte o castigo pelo pecado de Adão e Eva: «Why didst Thou inflict the penalty of death upon Adam? He replied, I imposed a light precept upon him but he transgressed it» (Shab. 55b in Cohen 1995:73). Os rabis oscilam entre a possibilidade de não haver morte caso não haja pecado, chegam mesmo a dizer que tal sucedeu a Elias, e a noção de que a morte é a coisa mais forte que utilizou o Criador quando fez o universo e dessa maneira nunca poderá ser ultrapassada (Cohen 1995:73). A procriação, que pode ser vista como uma maneira de se ultrapassar a morte, é colocada de maneira ambígua para tal fim, pelos rabis. Boyarin conta-nos da ansiedade de ter um filho que não se assemelha ao pai em sabedoria, através de uma metáfora que usam os rabis, «vinagre filho do vinho»; a reprodução, ao invés de continuar a existência do indivíduo, pode representar a sua degeneração. As pessoas não «se reproduzem» umas às outras e a reprodução deixa de ser uma solução para a morte (Boyarin 1994:220).

Embora seja exagerado afirmar que o Antigo Testamento desconhece completamente a ideia de uma alma imortal, essa crença fica muito pouco clara. De acordo com Jacobs (1997:72), isso acontece, possivelmente, porque o mundo do além era um domínio de deuses contra os quais os autores tentavam protestar; no entanto, a noção de uma alma imortal acabou por emergir no pensamento judaico. A escatologia de Fílon estava confinada à imortalidade da alma, e a dos rabis, mais tardia, trazia a doutrina da ressurreição dos corpos; corpo e alma

serão julgados juntos e juntos sofrerão o veredicto. Fílon aceitou grande parte das distinções entre corpo e alma, encontradas na filosofia grega; há um Logos transcendente, preexistente e incorpóreo que sobrevive à morte; não há lugar para a ressurreição dos corpos (Bemporad 1987:452).

O cristianismo herdou mais claramente as noções platónicas e de Fílon, de uma alma eterna; contudo, como os rabis, manteve a doutrina da ressurreição dos corpos; Cristo, que voltou do mundo dos mortos, fê-lo usando o mesmo corpo com o qual havia vivido a sua vida no mundo dos vivos. A ansiedade que gera a tensão entre a vida e a morte é, também, sentida no pensamento cristão. Para Agostinho, a morte era «o mais amargo sinal da fragilidade humana» (Brown 1990:333). No entanto, encontra beleza na sucessão do que vive e deixa de viver: «...se não desaparecessem, as coisas futuras não poderiam suceder às passadas, nem, portanto, permitir que a beleza dos tempos pudesse se desenvolver em sua espécie» (*Livre Arbítrio*:167). Jerónimo projeta a vitória para o mundo do além: «Esta vida é uma arena para os mortais: combatemos nela, mas a coroa da glória ser-nos-á outorgada noutra parte» (Jerónimo 1960:23). A noção que o homem irá colher os louros do merecimento dos seus actos em vida no mundo vindouro, também está muito presente na literatura produzida pelos rabis.

«A vitória de Cristo sobre a morte acarretara uma assombrosa inversão do fluxo esmagador dos processos negativos irreversíveis» (Brown 1990:79); a morte tornara-se reversível. A novidade que nos trouxe o Novo Testamento pôde alterar o significado da morte para homens e mulheres; Jesus Cristo ultrapassou a morte e abriu, dessa forma, uma nova possibilidade para a humanidade. Como alguns grupos judeus, os primeiros cristãos estavam convencidos de que o fim dos tempos estava próximo e acreditavam que todos os que tivessem fé em Jesus seriam resgatados da morte. Recuperar a perfeição de Jesus, da mesma maneira que recuperar a perfeição de Adão antes da transgressão, mostrava-se como caminho para a eternidade e, seguindo os passos de Fílon, essa eternidade poderia ser, ao contrário do que se passara com Cristo, unicamente espiritual. Um dos meios para tal, ao contrário da procriação, considerada um possível meio para alcançar a eternidade pelos rabis, era a erradicação da sexualidade. Jesus ultrapassou a morte sem deixar descendência; alguns grupos cristãos no século II ligavam a renúncia às relações sexuais, simbolicamente, «ao restabelecimento de uma liberdade humana perdida, à recuperação do Espírito Santo e, por conseguinte, à capacidade humana de desfazer o poder da morte» (Brown 1990:81). Clemente referindo-se ao Evangelho de Tomé: «Quando Salomé perguntou ao Senhor: “Por quanto

tempo a morte há de imperar?”, Ele respondeu: “enquanto vós mulheres gerardes filhos...”» (Brown 1990:80). A interrupção da continuidade da humanidade poderia acelerar o seu processo de salvação.

O pecado cometido por Adão e Eva no jardim que lhes foi oferecido pelo Criador despertou nos pensadores uma nova questão: Além da morte e das outras punições para todos depois dos primeiros, seremos todos herdeiros desse pecado embora não tenhamos sido nós a cometê-lo? De acordo com Cohen (1995:96), há uma divergência de opiniões dentro do *Talmude*; todavia, encontramos uma tendência mais forte para acreditar que o homem nasce livre de qualquer pecado: «Happy the man whose hour of death is like the hour of his birth; as at his birth he is free of sin, so at his death may he be free of sin» (p. Ber. 4d). E quando se referem a uma criança, esta não é considerada pecadora: «a child aged one year who has not tasted sin» (Joma 22b). Possivelmente os rabis tentavam, dessa maneira, intensificar o entendimento de que nenhuma pessoa pode errar sem ser pessoalmente responsabilizada pelo seu acto.

Encontramos nas escrituras uma série de punições que serão sofridas por várias gerações. Os rabis poderiam estar a tentar superar esse destino, ou então a punição numa geração posterior não significaria que o indivíduo fosse pecador e estava apenas, desafortunadamente, sujeito às consequências dos pecados de seus ascendentes, o que poderia pôr em causa a justiça divina. Em *Levítico* 20, por exemplo, o próprio criador refere-se várias vezes ao povo de Israel como «santo», quando este segue os seus mandamentos. As escrituras não afirmam que depois de Adão e Eva terem pecado, todos nasceram pecadores, pois isso só parece acontecer quando as criaturas se desviam do caminho estipulado pelo criador. O cristianismo compreendeu de maneira mais intensa que todos os homens nasceram herdeiros do pecado original e todos os corpos se encontram, a partir do nascimento, num estado decaído. Para Ambrósio, essa marca estava ausente em Jesus. «Os cristãos batizados partilhariam da tranquilidade que fluía da carne imaculada de Cristo» (Brown 1990:289).

A compreensão da segunda narrativa da criação, seguida do primeiro pecado e da expulsão do paraíso, levou o judaísmo rabínico e o cristianismo por caminhos diferentes; o cristianismo manteve uma visão comum ao pensamento grego e a algumas tendências helenizadas no judaísmo, que fendia o indivíduo formado em duas partes, uma parte divina e eterna, e outra parte inferior e efêmera, muitas vezes identificada com a fracção que estava sujeita às paixões. Os rabis, por sua vez, nem sempre conseguiram manter o indivíduo coeso; no entanto, evitaram relacionar a matéria física da qual o homem é feito com algo que considerassem

intrinsecamente negativo. Paulo questiona a compreensão literal da lei por parte dos judeus. Para ele, a letra teria um significado alegórico e deveria ser lida de outra forma. Onde o percurso judaico, através dos rabis, tenta conciliar o texto das escrituras com um novo entendimento do homem, o cristianismo liberta-se do que já considera obsoleto na lei, substituindo antigas compreensões por outras que façam mais sentido em novos tempos. Com o homem a caminho das cidades, a procriação perdia gradualmente importância, as famílias já não precisavam produzir mais mão-de-obra. Com a insistência na abertura da lei para todos, a procriação fazia-se menos necessária e ainda, como afirmam alguns, uma vez o fim dos tempos ali à porta, seria indiferente inquietarem-se com a descendência. Os cristãos tinham agora um novo modelo no qual se apoiar.

A *Torah* tinha sido para os israelitas a história das gerações, a história dos filhos dos filhos dos filhos, e de como esses filhos deveriam viver para sobreviver. O Novo Testamento é a história de um homem com ascendência divina e sem descendência. Um novo enredo pede novas metáforas para novas identificações e o final da antiguidade é o período de adaptação ao novo modelo. Entre o otimismo que traz um Salvador e a tentativa para se adaptarem às sociedades onde viviam, os cristãos acharam necessário reler as palavras das escrituras, dar-lhes novos sentidos que acabaram por ser, muitas vezes, diferentes dos sentidos encontrados pelos rabis. Para os rabis, o funcionamento perfeito do organismo feito a partir do «pó da terra» somado ao sopro divino é motivo de reverência a quem o criou. Para os cristãos, o corpo moldado pelo «pó da terra» sofreu uma queda e tornou-se diferente do original.

### 3 - CARNE DA MINHA CARNE

זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי לזאת יקרא אשה כי מאיש לקחה-זאת

«Esta vez é osso dos meus ossos, carne da minha carne; a esta será chamada mulher, porque do homem foi tomada esta».

*Gênesis 2:23*

O primeiro humano criado, de acordo com esta segunda narrativa, é separado em dois, o primeiro serve de matéria-prima para a confecção do segundo, a mulher; a primeira obra mostra ser do gênero masculino. Embora, em alguns momentos, a divisão entre os gêneros tenha chegado a ser considerada anômala (Brown 1990:244) ou provisória (Brown 1990:314) entre alguns pensadores cristãos, ao que parece, está para ficar e gerou compreensões diferentes do que é ser um corpo de homem ou ser um corpo de mulher. Louth (1997:116), referindo-se aos primeiros Padres da Igreja, afirma: «Sexual differentiation is not part of man's original state; marriage and child-bearing are aspects of the fallen human condition. Humanity's original condition transcended sexual differentiation: and that original human condition is often seen as precisely man's». O original era do sexo masculino, como também os seus descendentes que produziram a literatura que nos chega às mãos. Os próprios autores contemporâneos que insistem em tentar igualar as condições entre os sexos ou mostrar o quanto as escrituras foram injustas com as mulheres, referem-se aos autores e nunca a eventuais autoras do texto bíblico. Na maior parte das vezes, vou falar sobre homens e mulheres a partir do que disseram os homens sobre ambos; neste momento com maior atenção às mulheres, e a seguir, ao tratar a circuncisão, com maior atenção aos homens.

Como afirma Eilberg-Schwartz, caso os israelitas considerassem que Deus tem um gênero, seria do gênero masculino. No entanto, um novo olhar ao texto bíblico pode desvendar-nos também outras imagens. O Pentateuco conta-nos a história das gerações de Adão. Os protagonistas da narrativa são homens como Noé, os Patriarcas, e Moisés; os que têm o privilégio de tratar de assuntos divinos – os sacerdotes – só podiam ser do sexo masculino. Mais tarde, os Profetas também eram homens, e as histórias eram de reis e não de rainhas; apenas encontramos, com protagonistas femininas, as histórias de Ruth e Ester. Quero olhar para os aspectos do gênero divino e para as atrizes da narrativa bíblica, tentando compreender o espaço que ocuparam e qual era a sua função.

Sagrera (1987:33) conclui que, ao oporem-se à pluralidade de deuses que valorizavam a fecundidade e, conseqüentemente, a mulher, os homens, ao tornarem-se conscientes do seu papel na reprodução e ao afastarem-se progressivamente da natureza, criam um deus único, sem sexo, sagrado e acima de todas as criaturas. Eiberg-Schwartz (1992:32) é da opinião que a história a respeito dos filhos dos senhores juntarem-se às filhas do homem, no sexto capítulo do *Gênesis*, dá-nos suporte para assumir que a divindade israelita é do sexo masculino: «Os gigantes estavam na terra naqueles dias, e também depois, quando conheceram estes filhos dos senhores as filhas do homem, e lhe deram filhos» (Gn 6:4). No entanto, Biale (1997:26-28) tem outras considerações a fazer.

Biale afirma que, se ambos, homens e mulheres, foram feitos à imagem de Deus, então, este teria que ter ambos os gêneros, e quando são mencionadas nas escrituras características anatómicas, estas são, de acordo com o autor, invariavelmente femininas. Biale faz algumas especulações sobre a origem de alguns termos utilizados na narrativa. El Shadai é o nome de Deus utilizado quando das bênçãos de fertilidade a partir de Abraão; na bênção que Jacob faz ao seu filho José, El Shadai abençoa-o com bênçãos de «seios e útero», encontra-se aqui um explícito jogo de palavras com o termo «*shadaim*», que em hebraico significa seios. As imagens bíblicas nunca revelam um Deus com características anatómicas masculinas, como pênis ou barba. Biale, embora acredite que a linguagem utilizada possa ser metafórica e que os autores não acreditavam necessariamente que El Shadai tivesse seios e útero, vai buscar à mitologia cananaica algumas analogias. Os cananeus adoravam deusas, entre elas Asherah e Anat que tinham como consortes El e Baal; os seus textos falam dos seios divinos de Asherah e Raham, e o autor encontra aqui uma suspeita semelhança com a palavra hebraica «*reham*» (útero) utilizada na bênção de José. Testemunhos arqueológicos confirmam o texto bíblico: «the Judean king Josiah carried out a sweeping reform in which he destroyed the house in the Temple where “the woman wove clothes for Asherah” (2 Kings 23:7)» (Biale 1997:27). Foram encontradas inscrições para «Yhwh... e sua Asherah». Biale é da opinião que El foi assimilado a Yhwh e a deusa Asherah a El Shadai, adoptando assim as suas funções de fertilidade, e todas as divindades reduziram-se a um único Deus com características andróginas, que mantinha essas funções de fertilidade. Em diversas ocasiões, a intervenção divina nas escrituras dá-se quando uma mulher se encontra temporariamente estéril e Deus entra em cena para que ela possa reproduzir; nesta imagem, depois da integração de vários deuses em um, fica claro que a herança tem um carácter mais masculino, uma vez que são mulheres estéreis que requerem intervenção divina.

Boyarin (1992:494), referindo-se a uma interpretação rabínica do *Cântico dos Cânticos*, afirma que a imagem erotizada da interacção entre Deus e o povo de Israel cria um paradoxo quanto ao género divino, uma vez que os sujeitos que se aproximaram dessa interacção são, na sua maioria, homens, como no caso dos profetas. Para solucionar essa questão e, conseqüentemente, masculinizar a imagem divina, o povo de Israel passa a ser feminizado, tornando-se «as filhas de Sião» às quais se refere o texto.

Gregório, na perspectiva cristã, serve-se do mesmo artifício e utiliza uma linguagem feminina para falar sobre o ser humano, principalmente quando descreve a sua relação com Deus. Gregório sugere que na ressurreição a capacidade reprodutiva irá transformar-se na capacidade do homem se impregnar da vida vinda de Deus. De facto, no texto bíblico, os seres humanos são feitos à imagem «dele», literalmente. O cristianismo ganha um modelo ainda mais forte para confirmar a masculinidade divina, porque pode referir-se a Deus através da sua encarnação num homem. Tanto o cristianismo quanto o judaísmo usam frequentemente metáforas de um casamento para descrever a relação entre Deus e seus devotos, embora de formas diferentes.

Em várias culturas, incluindo a cultura helenista, a oposição entre homens e mulheres é compreendida identificando-se o homem à alma, ao significado, e a mulher ao corpo, à linguagem, ou seja, a mulher está ligada à terra, à matéria e o homem ao mundo das ideias (Boyarin 1997:18, Turner 1997:22). Assim, muitas tradições identificam a mulher à natureza e o homem à cultura (Eilberg-Schwartz 1990:101). Dessa maneira, o valor que cada cultura confere à letra e ao seu significado por um lado, e ao corpo e à alma por outro, irá reflectir no lugar que homens e mulheres irão ocupar nessas culturas.

Em todas as leituras que fiz não encontrei ninguém que chamasse a atenção para o facto de a mulher ter sido feita a partir de uma matéria com significado superior ao usado na confecção da primeira obra; ao contrário da argila, desta vez o criador utiliza o próprio osso humano<sup>12</sup>. Isto deu espaço para uma compreensão de inferioridade: a mulher, uma vez feita a partir de outro ser, não poderia conter tudo que continha o original. Para Fílon, a posição secundária no tempo representa uma condição ontológica inferior (Boyarin 1994:91), uma leitura que deixa a humanidade em maus lençóis quanto à primeira narrativa, onde o humano é criado depois das pulgas.

---

<sup>12</sup> Uma leitura rabínica acentua a diferença da matéria prima, mas não como sendo de qualidade superior: «Por que é mais fácil apaziguar um homem do que uma mulher? Adão foi criado da terra; quando se derrama água na terra ela a engole rapidamente. Eva foi criada de um osso; mesmo que fique dentro d'água dias a fio, ele não absorve a água» (Boyarin 1994:101).

Na narrativa bíblica, quando o criador proclama que não é bom que o humano *Adam* esteja só, compromete-se em fazer-lhe uma companheira *kenegdó*, que literalmente significa «contra ele» ou, como está na tradução brasileira *A Lei de Moisés*, «frente a ele». Esta simples questão de preposições parece alterar ligeiramente o entendimento mais comum, de que a intenção divina era fazer uma companheira «para ele»; parece vontade do criador fazer-lhe uma companheira à mesma altura. Mais tarde, quando Deus pergunta ao homem quem lhe havia dito que estava nu, desconfiando que tivesse comido da árvore proibida e tomado consciência da própria nudez, Adão responde-lhe: «a mulher que deste comigo, ela deu-me da árvore e comi», mais uma vez, a mulher que deu «com» ele e não «para» ele. Embora o mesmo verbo *natan* seja utilizado para a acção divina e para a acção de Eva; Adão «recebeu» a mulher, da mesma forma que «recebeu» o fruto.

Depois de castigada a mulher, «para teu marido será o teu desejo e ele dominará em ti», (seria «sobre ti»?), chegamos ao fim da vida de Adão. As escrituras voltam a referir-se à semelhança divina e afirmam que macho e fêmea os criou, os abençoou e «chamou seus nomes Adão», *Adam* o nome de ambos. Os humanos não parecem ter até aqui qualquer espécie de hierarquia. No entanto, imediatamente a seguir é descrita a narração das gerações de Adão, não de Eva ou de ambos, e depois, as gerações de muitos outros, todos homens, numa infundável lista de nomes masculinos, homens que «geram» homens que «geram» outros homens numa longa genealogia masculina. Como coloca Eilberg-Schwartz (1990:171): «the priestly writers suppress the names of the women in their genealogies [...] as if women played no role at all in the continuation of the generations».

De acordo com Sagrera (1987:21), a mulher, para os povos pastores, converteu-se no sexo inútil, tinha perdido seu papel recolector e não estava incluída nas novas funções de pastoreio, dessa maneira, segundo o autor, seu papel foi perdendo importância ao longo da história. Na sociedade romana as mulheres e os escravos eram diferentes e inferiores aos homens; as mulheres eram «homens imperfeitos»; os médicos diziam que os homens eram os fetos que haviam realizado seu potencial pleno (Brown 1990:19).

Boyarin (1994:109-112) cita o trabalho de Froma Zeitlin que compara Pandora, às vezes chamada de «Eva grega», com a Eva da narrativa bíblica. Pandora é uma criatura fabricada artificialmente que vive como um parasita do homem, «assa o homem vivo e o condena a uma velhice prematura», e é considerada a ancestral da raça das mulheres. Eva, por outro lado, é chamada a «mãe de todos os viventes», criada a partir do primeiro ser e apresentada como uma parceira de Adão com quem se torna uma só carne. Boyarin afirma que na literatura

bíblica o papel da mulher é subordinado e dependente, mas as suas funções são sempre valorizadas, enquanto na literatura grega a mulher é uma marca do mal e uma fonte de perigo. Kaplan e Algom (1997:213), ao compararem o mito de Édipo com a história do sacrifício de seu filho ordenado a Abraão, dizem-nos que, no padrão encontrado nas mitologias gregas, marido e mulher são em geral estranhos um ao outro. O marido é ausente e nocivo e a mulher é vingadora e intriguista, ao contrário das famílias descritas na história hebraica, que mostra laços de afecto entre mulher e marido, e entre mães, pais, filhas e filhos.

Para Fílon, quando Deus acabou de criar a mente, nomeadamente o homem, foi necessário associar-lhe a percepção e os sentidos, e o criador fê-lo enquanto a mente dormia; essa criação indica que o nome adequado para percepção e sentidos é «mulher», associando a mente à actividade e os sentidos à passividade. Fazendo uso de uma afirmação bíblica que claramente não coloca a mulher como um ser suplementar, a afirmação que o homem deixa seu pai e sua mãe para com a mulher tornar-se uma só carne, Fílon transforma o seu sentido e afirma que o homem abandona Deus, o Pai do universo, e a sabedoria divina, sua mãe, e une-se a algo inferior a ele, transformando-se, assim, num ser material, sujeito às paixões (Boyarin 1997:20). «O primeiro homem não podia deixar de sofrer algum infortúnio e a mulher torna-se para ele o início da vida censurável», Fílon acrescenta à condição de infortúnio uma condição ontológica secundária, embora nenhum desses dois temas esteja presente na narrativa bíblica. Para Fílon, a mulher não é vítima da serpente, ao contrário, a serpente é sua agente; a mulher é para ele sinónimo de sexualidade e representa uma desventura para o homem (Boyarin 1994:90-93).

Há uma grande variação na compreensão rabínica quanto à origem e papel da mulher, embora o *Talmude* normalmente não relacione o primeiro pecado a um pecado de ordem sexual nem vincule a mulher diretamente à sexualidade, como Fílon. Contudo, como Fílon, apresenta algumas visões misóginas e mais negativas quanto à mulher. Por vezes, Eva é vista como vítima da serpente e assim não a exclusiva responsável pela transgressão, embora, com frequência, seja considerada a corruptora que levou o homem a pecar com ela. Jacobs (1997:80) lembra-nos que a obrigação das mulheres em acender as velas no início do *shabbat* era vista pelos rabis como uma obrigação feminina, pois Eva havia sido responsável pelo pecado de Adão e dessa maneira havia extinguido a luz do mundo. Quando o *Talmude* vincula a sexualidade ao pecado, afirma que a serpente foi tomada de desejo, porque viu Eva a ter

relações com Adão, o que a levou a querer corromper Eva<sup>13</sup>. O facto de Adão responsabilizar Eva perante Deus é muitas vezes considerado o motivo da sua expulsão, porque mostra uma profunda ingratidão, como mais tarde coloca Rashi «é uma vergonha ele tentar pôr a culpa no presente que Deus lhe deu». Eva é punida pela sua curiosidade e Adão por não se mostrar o único responsável pela sua própria má conduta (Boyarin 1994:100).

O cristianismo encontra uma interpretação similar quanto à sexualidade da relação entre a serpente e Eva. No entanto, nesta interpretação, Eva encontra a serpente que representa o mundo animal e esta ensina-lhe a fazer o que os animais faziam: sexo. E assim, tendo Adão e Eva se sexualizado, desceram até o reino animal, o que os levou a compartilhar, com estes, a morte (Brown 1990:87). Turner (1997:24) é da opinião que «the problem of the woman in Christian theology had its origins in the Adamic myth». Para o autor, Eva é a origem do mal e da tristeza por causa da sua desobediência. O autor considera que essa visão foi mais tarde desenvolvida por Paulo que, embora considerasse o casamento e a reprodução como «mal necessário», estes deveriam ser desvinculados do prazer físico. Para Boyarin, «é no judaísmo helenista, representado por Fílon que se devem encontrar as origens da Eva europeia» (1994:94), não acredita que se trate de um simples desenvolvimento da compreensão da segunda narrativa da criação. O autor vê na literatura grega uma imagem da mulher mais próxima da que veio a desenvolver-se mais tarde; para além de Fílon, encontramos em várias outras fontes judaico-helenistas uma visão negativa da mulher como Ben Sirac, ou 2 Enoque. Nos *Testamentos dos Doze Patriarcas*, o testamento de Ruben afirma: «eu sei que as mulheres são más», «elas são mais vencidas pelo espírito da fornicção»<sup>14</sup>. Essas imagens encontradas dentro do judaísmo deram espaço para mais tarde, no século II, Tertuliano considerar que a mulher poderia ser como Eva, «o portão do demônio» (Brown 1990:136). Mais tarde, Agostinho, nas palavras de Brown (1990:330), mostrou-se inflexível no seu entendimento de que Eva não utilizou a atracção sexual para corromper Adão: ele comera o fruto proibido por amistosa benevolência, pois ambos compartilhavam de profunda amizade.

Deixando Eva de lado, «a mãe de todos os viventes», podemos olhar para o papel de outras actrizes da narrativa bíblica. Deus dirige-se pessoalmente tanto a Adão quanto a Eva e, embora de maneira menos frequente, manifesta-se também para Sara, Rebeca e Miriam. A

---

<sup>13</sup> Boyarin (1994:94) refere-se também a uma sentença de Rabi Yohanan que afirma: «Quando a serpente teve relações com Eva, ele colocou sujeira dentro dela. Quando os israelitas foram ao monte Sinai, a sua sujeira foi retirada».

<sup>14</sup> Brown (1990:256) afirma que João Crisóstomo e grande parte dos seus contemporâneos cristãos consideravam os impulsos sexuais das mulheres mais fracos do que os dos homens, por isso aconselhava principalmente aos homens que se casassem para, dessa maneira, terem seus desejos, mais fortes, sob controle.

visão de Deus quando os hebreus atravessaram o Mar Vermelho foi igual para ambos, homens e mulheres. O contacto pessoal com o divino não é exclusividade masculina. Eilberg-Schwartz (1990:191) referindo-se às extensas regras de pureza e impureza dos autores sacerdotais, afirma que as regras exploram a associação entre masculinidade, fertilidade e controle em contraste com feminilidade, morte e desordem, e dessa maneira são capazes de suprimir simbolicamente a mulher. As mulheres da narrativa bíblica, embora não sejam apresentadas como intrigistas e vingativas como na mitologia grega, não são os personagens centrais do enredo, mas muitas vezes têm um papel decisivo no seu desenvolvimento, principalmente através de uma sexualidade ilícita.

Em *Génesis* 12, quando Sara se finge irmã de Abraão, para que este consiga o que pretende, ela é levada para a casa do Faraó e mais tarde este repreende Abraão por ter mentido, dizendo-lhe que a tomou por sua mulher; ela terá cometido adultério, com a permissão do marido, para que este pudesse estabelecer-se no Egipto (Biale 1997:17). Em *Génesis* 19 «ao pensarem que a hecatombe era mundial, as filhas de Lot se sentiram responsáveis pela continuidade da espécie» (Bonder 1998:91), embriagam-no e têm relações com o próprio pai, dando a mais velha à luz Moab. Em *Génesis* 38, Tamar que perdeu os seus dois primeiros maridos, seduz o sogro, Judá, gerando filhos dele. As duas linhagens oriundas de transgressões, Rute, uma moabita, e Elimélec, um descendente de Judá, encontram-se. Rute, viúva, que vivia com a sua sogra, seduz um parente do falecido marido, Elimélec, e é deste encontro que descenderá David e, mais tarde, o próprio Messias. «Não há dúvida que temos um padrão iniciado por Eva, que envolve Adão, a filha mais velha que embriaga Lot, a nora que engana Judá e de Rute que seduz Boaz. Em todos os casos a mulher constrói, pelo erro a caminhada da humanidade e resgata não apenas sua semente, mas o próprio futuro» (Bonder 1998:94).

Bonder aponta outros momentos onde, através de actos ilícitos, a mulher tem um papel decisivo. No caso de Moisés, há uma parceria entre mulheres: as parteiras que desobedecem à ordem do Faraó de matar os recém-nascidos, a sua mãe e a sua irmã que o colocam numa cesta e a filha do Faraó que conclui o resgate. O papel dessas mulheres, que fizeram uso da transgressão para salvar a continuidade, não parece ter chamado muita atenção na Antiguidade, nem para o bem como salvadoras, nem para o mal como transgressoras; tanto os rabis quanto os padres cristãos mostram uma genuína preferência pela reflexão a respeito dos homens da narrativa.

O papel, por vezes transgressor, da mulher pode ter marcado a cultura hebraica originando uma forma de poder feminino que transparece numa parábola do *Talmude*. Conta-se que um homem pio casou-se com uma mulher pia e como não tiveram filhos divorciaram-se. O homem casou-se com uma mulher má e tornou-se mau; a mulher casou-se com um homem mau e tornou-o bom; seguiu-se que tudo depende da mulher (*Génesis Rabah* 17:7 in Cohen 1995:160)<sup>15</sup>. Como é frequente no *Talmude*, encontramos pareceres positivos e negativos, e não há consenso quanto à imagem feminina. O homem não deve considerar-se superior e deve consultar a sua esposa nos seus assuntos: «If your wife is short, bend down and whisper to her» ou: «Whoever follows his wife's advice falls into Gehinnom» (Cohen 1949:165).

No judaísmo, a mulher está excluída, (ou liberta?) de uma série de preceitos que devem ser seguidos, inclusive do estudo da *Torah*. A mulher é vista, em geral, de maneira positiva, embora as suas funções fiquem reduzidas às funções sexuais, reprodutoras e do cuidado da casa e dos filhos. Contudo, essa visão não impedia, como aponta Brown (1990:426), que uma judia abastada levasse uma vida activa fora do estreito círculo dos estudiosos. O grande valor que os rabis dão ao conhecimento, aos estudos e ao cumprimento de vários mandamentos é exclusivo ao mundo masculino. Por vezes algumas esposas ou filhas de rabis são citadas, com opiniões sábias e inteligentes, embora essas referências sejam raras. Seguindo a linha bíblica, encontramos no *Talmude* um rabi filho de outro rabi, ou seja um homem filho de outro homem. Boyarin fala-nos com insistência de Berúria, supostamente a esposa de um rabi, considerada profundamente culta e sábia, a quem o *Talmude* se refere diversas vezes. Os textos não parecem sugerir que o amor da mulher pelo aprendizado fosse impróprio e muitas vezes é Berúria que «vence» as discussões rabínicas. São referências que muitas vezes apontam o receio que uma mulher culta, que não pode ser controlada, desperta nos homens (Boyarin 1994:193-208). A lenda de Berúria pode ser a excepção que confirma a regra, pois enquanto há uma infinidade de rabis citados ao longo dos séculos que o *Talmude* foi escrito, Berúria é a única mulher com uma voz activa dentro desse universo.

A questão dos géneros no pensamento cristão é bastante mais complexa. Se por um lado Deus manteve um carácter mais marcadamente masculino na leitura cristã e esteve presente através de um corpo de homem, por outro lado a própria divisão entre os sexos foi considerada provisória, resultado do pecado, ou mais especificamente um mero aspecto físico, sendo assim ultrapassável através do espírito; «sem corpos, somos todos iguais» (Boyarin 1994:249). Esta perspectiva abriu um espaço muito grande para a participação das mulheres na religião e,

---

<sup>15</sup> Um rabi afirmou. «Be careful about the honor of your wife, for blessing enters the house only because of the wife» (Browne 1945:211).

muitas vezes, na sociedade em geral, embora o preço da sua nova independência, fosse, frequentemente, a sua sexualidade e as suas capacidades procriadoras, em última instância, o que as diferenciava dos homens. Se o Senhor veio «desfazer as obras das mulheres», isso não significava necessariamente que fossem inferiores, mas que suas obras deixavam de ter o mesmo significado positivo que tinham até então. Para muitos e para muitas, esta era genuinamente uma nova porta para a liberdade. Se, até então, nas sociedades que rodeavam o início do cristianismo, como a judaica, grega ou romana, a mulher deveria manter o papel de mãe e não ultrapassar as actividades domésticas, neste momento poderia juntar-se a muitos outros, estudando, decidindo e organizando-se de maneiras muito diferentes das tradicionais famílias de então. Jerónimo lembra Eustáquia, uma virgem que iria seguir a vida em um mosteiro criado por sua mãe, quais eram os inconvenientes do matrimónio: «Mal-estar físico, vagidos de criança, dores morais provocadas pelas concubinas, preocupações domésticas, perda definitiva, à hora da morte, de tudo o que, até então, considerávamos bom» (Jerónimo 1960:22).

Brown (1990:91) diz que, para alguns grupos cristãos, o casamento foi visto como a escravidão do corpo e libertar-se dele seria, para a mulher, libertar-se do papel de parideiras e amamentadoras; mulheres juntaram-se a grupos religiosos mantendo a castidade como os homens. Para Fílon, a mulher que se privava de relações sexuais abstinha-se de ser mulher (Boyarin 1997:189). Para os cristãos essa imagem tornava-se também comum. De acordo com o Evangelho de Tomé, Jesus afirmou em relação a Maria Madalena: «Eu mesmo a guiarei e farei dela um homem». A mulher que mantivesse a castidade, virgem, viúva ou até mesmo casada, ultrapassaria sua condição feminina. Grupos de mulheres, agora com acesso à alfabetização, juntaram-se em grandes ordens, além de serem incentivadas a estudar, ficaram, muitas vezes, encarregues da organização social e financeira dos grupos, e nessa nova estrutura ganharam poderes que lhes tinham sido negados anteriormente.

O corpo da mulher era considerado mais vulnerável, por isso mais impressionante era a sua resistência (Brown 1990:137). Isto contribuiu para que sucedesse algo completamente distinto do universo judaico de então: essas mulheres, de grande poder de resistência, passaram a ter papéis de maior importância na história do cristianismo. Enquanto as mulheres importantes no judaísmo eram personagens bíblicos, em geral mães de algum homem, uma nova metáfora é possível: como noivas ou esposas de Cristo, as mulheres não precisavam ser esposas de outro homem. Havia agora mulheres que não eram mães de ninguém, esposas de ninguém, viviam os seus próprios papéis, santas, mártires ou apenas grandes benfeitoras que

sustentavam e geriam grandes ordens de virgens e viúvas. Cristo não teve um pai humano e seu corpo nasceu do corpo de uma mulher, isto fez com que mais tarde tanto a Igreja quanto a humanidade fossem vistas como femininas (Turner 1997:25).

Houve mulheres, nos mosteiros mais ascéticos, que cortaram os cabelos, vestiram-se de homem e abandonaram a sua identidade sexual (Brown 1990:275). Tecla dispõe-se a vestir-se de homem para acompanhar Paulo, mas tal era proibido pela lei do Pentateuco. Orígenes optou pela castração desligando-se também da sua identidade sexual. No judaísmo, quando a mulher solicita abertamente ao marido para cumprir as suas obrigações sexuais é o momento em que se assemelha aos homens e, nesta situação, o casal «teria filhos tão belos que não havia nem na geração de Moisés». Os maridos têm a obrigação religiosa de dar prazer sexual às suas parceiras, possivelmente baseado numa antiga crença que o prazer feminino era essencial para a concepção, porque acreditavam que a sua semente tinha um funcionamento semelhante à do homem (Biale 1997:54). Dessa maneira fica claro, como afirma Boyarin, que uma cultura que valoriza a sexualidade e a procriação está fadada a acentuar a diferença entre os géneros. No entanto, a diferença não justifica a valorização, a diferença não é inimiga da igualdade de valor e direitos. Os rabis, embora numa sociedade androcêntrica, como denomina Boyarin, foram capazes de uma profunda alteração na sua organização há dois milénios e passaram a obedecer à regra da matrilinearidade. Poderíamos tomar essa decisão como um indício de que não eram tão misóginos como costumam ser apresentados.

Quer tenham sido vistas como companheiras, quer como tentadoras ou transgressoras, ambas as religiões trataram de cumprir as palavras divinas «e ele dominará em ti» e guardaram para as mulheres o papel de subservientes. Os seus corpos acabaram por ser vistos com receio e desconfiança; quanto ao judaísmo, Boyarin afirma: «Numa cultura em que o corpóreo dá sentido ao ser humano, o problema do corpo – masculino e feminino – continua sem solução» (Boyarin 1994:231).

Na conclusão do seu trabalho sobre a sexualidade no judaísmo rabínico, Boyarin (1994:251) refere-se ao trabalho de John Winkler, que na sua obra sobre a Grécia clássica conclui que a situação das mulheres não era tão desesperadora quanto os textos dos homens dão a entender; não interessava à hegemonia masculina manter registos da autonomia feminina. Winkler afirma que é tão difícil saber quando os homens que impõem as leis estão a fazer *bluff*, a tecer suas próprias fantasias ou a justificar suas preferências que a maioria dos historiadores não tenta sabê-lo. Seguindo essa afirmação, Boyarin, que se declara abertamente feminista, embora considere os textos talmúdicos androcêntricos, diz-nos que há uma

oposição masculina significativa em relação às longas ausências dos maridos para estudar a *Torah*. O autor não se dá conta de que está a fazer a mesma coisa, a sua projeção, ou fantasia, diz-lhe que a ausência do marido não é boa para a esposa. Se houvesse literatura feita pelas mãos delas, referente ao período que tratamos, saberíamos se estavam a sofrer ou se, sem os maridos, sem terem que se preocupar com o jantar ou tratar da roupa, com a gestão da casa nas suas mãos e mais tempo para estar com as amigas, não estavam, na realidade, satisfeitas.

Com relação ao cristianismo, a questão das mulheres e do seu lugar na organização social é diferente. Com estas palavras: «Só dispomos de uns poucos vislumbres claros do que era ser mulher nas comunidades cristãs da época», Brown (1990:130) acredita que muitas vezes o celibato era a única opção disponível. A escolha pelo celibato e abdicação da sexualidade e da maternidade poderia ser opção das próprias mulheres, imposição da família, ou, ainda, algumas vezes, as jovens eram movidas pelo medo do pecado e do castigo. Não sabemos se, caso tivessem uma opção de autonomia aliada ao casamento, se pudessem estudar e ser mães ao mesmo tempo, não o teriam preferido. O mesmo se passaria, sem dúvida, nas comunidades judaicas onde, também, parecia difícil aliar a sexualidade, a maternidade, com a educação e a autonomia; nestas comunidades a opção para uma mulher não se casar e procriar, simplesmente não estava disponível.

## 4 - SINAL DE ALIANÇA

ונמלתם את בשר ערלתכם והיה לאות ברית ביני וביניכם

«E circuncidareis a carne de vosso prepúcio, e será por sinal de aliança entre Mim e vós».

*Gênesis 17:11*

A aliança entre Deus e o povo de Israel é marcada na carne do membro dos membros masculinos e, caso se abstenham de fazê-lo, «essa alma será cortada de seu povo» (Gn 17:14). A origem e o significado de um ritual tão antigo e amplamente utilizado até os dias de hoje muito têm sido debatidos. Na *Encyclopedia of Religion* (Beidelman 1987:511) encontramos enumeradas dez possíveis origens que, na opinião do autor, podem ser combinadas de diversas formas em referência a cada grupo que pratica o ritual. Embora normalmente associada às religiões semitas, é anterior a estas; foi praticada pelos antigos egípcios, por alguns povos na África, na Ásia ocidental, no Pacífico e na Austrália.

Uma prática tão difundida não é simplesmente uma escolha exótica ou arbitrária; como todas as práticas religiosas, tem as suas origens, significados e funções dentro da comunidade. Se fosse simplesmente uma marca com a intenção de diferenciar os seus fiéis dos que são fiéis a outros deuses, furar uma orelha ou alguma outra parte do corpo, ou fazer uma tatuagem desempenharia essa função, também com dor e de maneira mais visível para os vizinhos. Eilberg-Schwartz (1990) vai buscar a outros povos, àqueles a quem os antropólogos contemporâneos podem ainda fazer perguntas, ao contrário dos antigos israelitas, algumas luzes das funções e origens do ritual, que possam ser encontradas também nos textos bíblicos.

Nos povos africanos que praticam a circuncisão, esta está relacionada à fertilidade, virilidade, masculinidade e genealogia. Geralmente é feita próximo da puberdade com a intenção de iniciar os rapazes na vida adulta, quando estão biologicamente prontos para reproduzir; traduz a maturação sexual e a necessidade de iniciar as relações sexuais. Ao retirar o prepúcio e expor o órgão sexual, dando-lhe a aparência de quando está erecto, a circuncisão é uma representação gráfica da emergente masculinidade dos rapazes, da sua sexualidade e da responsabilidade de reproduzir. A maturidade para as relações sexuais está diretamente ligada à maturidade para as relações sociais; um novo adulto na comunidade ocupa o seu espaço na organização social e passa a ter responsabilidades em relação aos seus ancestrais e aos seus

futuros descendentes. O pénis é o órgão que representa o género da criança, portanto, será onde a masculinidade e a responsabilidade social, enquanto homem, serão marcadas. Uma série de diferentes práticas no momento da circuncisão nos povos africanos faz uma conexão entre o ritual e sua profunda ligação à fertilidade (Eilberg-Schwartz 1990:144-146).

Eilberg-Schwartz chama atenção para o termo utilizado pelas escrituras quanto à aliança feita por Deus com o povo de Israel, *ôl* é utilizado outras vezes no texto bíblico como «símbolo» e não como «sinal» como é normalmente traduzido. A palavra sinal remete-nos para uma marca, no entanto, símbolo é algo que carrega um significado; enquanto marca, qualquer outra teria servido, porém um símbolo, como neste caso, na opinião do autor, contém uma série de significados associados<sup>16</sup>; a circuncisão não «é» a aliança, é o «símbolo» dela. A circuncisão é o que a aliança significa.

O argumento fundamental da aliança feita por Deus com Abraão nas escrituras está ligado directamente à sua descendência, o original hebraico fala na aliança com «teus filhos e os filhos deles». A procriação é o tema central: «E constituirei Minha aliança entre Mim e ti, e multiplicar-te-ei enormemente» (Gn 17:2), «a minha aliança contigo, e serás pai de uma multidão de nações, [...] e far-te-ei frutificar enormemente» (Gn 17:4-6). A aliança feita com Abraão está ligada à promessa divina de multiplicar os seus descendentes, mais do que havia feito com Adão e Noé. O corte feito no corpo de Abraão, no órgão responsável pela reprodução, é o símbolo apropriado para tratar da sua prole e descendência, uma vez que a remoção do prepúcio simboliza a maturidade masculina para as relações reprodutivas. A pena no caso de incumprimento, «essa alma será cortada do povo», ao contrário do ostracismo que costuma ser sugerido, pode, dessa maneira, significar algo que se assemelhe à impotência ou à infertilidade.

Outras partes do corpo são também referidas como incircuncisas nas escrituras. Essa referência pode representar uma tendência em «espiritualizar» o termo, todavia, quando o texto se refere a corações, ouvidos ou lábios incircuncisos, refere-se a órgãos que não estão a cumprir o que Deus esperava deles; desta maneira a circuncisão do pénis permite que este cumpra os desejos divinos. As escrituras referem-se também a árvores incircuncisas. Eilberg-Schwartz enumera uma série de árvores cultivadas na região de Israel, que só frutificam depois de alguns anos ou que só estão completamente maduras depois de alguns anos,

---

<sup>16</sup> O autor comenta o facto de a circuncisão de Ismael não fazer sentido, caso a circuncisão fosse simplesmente o sinal, a marca da aliança, uma vez que os autores excluem Ismael dessa promessa de aliança. E chamo a atenção para o facto de os escravos pertencentes aos israelitas também precisarem ser circuncidados, mesmo não passando, dessa maneira, a ocupar o mesmo lugar destinado aos judeus na comunidade, tanto do ponto de vista religioso quanto civil.

encontrando nessa descrição uma metáfora relativa à procriação, à frutificação mencionada nas palavras divinas<sup>17</sup>. O autor conclui que a fecundidade humana é a preocupação central na forma de os hebreus compreenderem as obrigações divinas com relação à aliança que fez com seu povo (Eilberg-Schwartz 1990:146-154). «Ao marcar o órgão da reprodução, ele representa a afirmação genealógica de uma memória histórica concreta como elemento constituinte de Israel» (Boyarin 1994:243).

Mais uma vez, ao comparar com outros povos onde a circuncisão é praticada, Eilberg-Schwartz afirma que a circuncisão é, também, um mecanismo para tornar visíveis os laços de parentesco. Muitos rituais envolvem cerimónias que desenvolvem a solidariedade entre homens e solidificam o compromisso com as linhas de descendência, sentimentos de pertencimento, como numa irmandade de homens. Os laços entre uma criança e sua mãe biológica são evidentes e são mantidos com os cuidados maternos e a amamentação, mas o vínculo com o pai não é óbvio e é mais precário. A circuncisão é o momento em que a ligação entre gerações de homens é enfatizada reduzindo dessa forma os laços maternos.

A circuncisão simboliza a descendência através da patrilinearidade, o povo que se reconhecia como descendente de Abraão e não de outro homem, os membros de um grupo que tinham um ancestral comum. O autor vê também na regulamentação dos sacerdotes a extrema importância que os autores davam à ascendência masculina, um sacerdote era o filho de um sacerdote e, da mesma maneira, um israelita era filho de um israelita, e todos devidamente marcados. A palavra *bassar*, carne, utilizada no versículo que ordena a circuncisão, é muitas vezes utilizada com o carácter de parentesco, Labão diz a Jacob «és meu osso e minha carne» e Judá quando pede aos seus irmãos que não matem o irmão José diz «ele é nosso irmão, nossa carne ele é» (Eilberg-Schwartz 1990:170).

Kaplan e Schwartz (1997:175), numa comparação entre o sacrifício de Isaac e o mito de Édipo, encontram também na circuncisão uma marca dos laços entre pai e filho. No mito de Édipo, depois de ser informado do risco de ser destronado e morto pelo seu filho recém-nascido, Laio manda matá-lo. No entanto, o pastor incumbido da tarefa não a executa; mais tarde o filho, Édipo, sem saber que se tratava do seu pai, mata-o e acaba por casar-se com a própria mãe. No mito grego, a relação entre pai e filho fica sem solução e a ligação com a mãe ganha um novo aspecto. Na narrativa hebraica, a identidade masculina de Abraão não é ameaçada pelo seu filho e o medo de ser ferido pelo pai é solucionado através de um acto inofensivo. Os autores são da opinião que, na circuncisão, os homens encontram uma forma

---

<sup>17</sup> O autor considera plausível uma ligação entre a poda das árvores e o corte do prepúcio nos escritos sacerdotais.

de ultrapassar a tensão entre o pai e o seu filho homem. O ritual da circuncisão transforma o medo primordial do filho de ser ferido pelo pai, na segurança que o interesse do pai é fazer com que o filho mantenha a aliança; em lugar de castrá-lo, o pai oferece um substituto sagrado e inofensivo como símbolo do seu amor e do seu direito à sucessão. As duas gerações têm interesse no bem-estar um do outro, o filho quer um mestre, o pai quer um herdeiro, e através de um acto físico, a circuncisão, ambos interiorizam essa transformação espiritual.

Em algum momento do desenvolvimento da prática da circuncisão pelos israelitas, esta passou a ser feita no oitavo dia e não na altura da puberdade<sup>18</sup>. Para Eilberg-Schwartz (1990:142) isso significa que por essa altura a prática já tinha perdido seu carácter sexual e social como nos outros povos, acredita que a opção pelo oitavo dia poderá estar relacionada com as simbologias de morte que se encontram nas regras de pureza e impureza. A mulher, depois de dar à luz um filho homem, é considerada impura durante oito dias, e a criança está, por isso, contaminada pela impureza da mãe, ficando, dessa forma, mais próxima ao que estava relacionado com a morte. Só depois desses oito dias a criança está pura para juntar-se à aliança do «Deus vivo». A circuncisão praticada no oitavo dia também tira da criança a oportunidade de opção; sendo assim, cabe ao pai determinar se seu filho fará parte do povo de Israel<sup>19</sup>.

Fílon cita várias justificativas para a prática, incluindo benefícios para a saúde, o seu papel como ritual de purificação e os seus efeitos na fertilidade (Eilberg-Schwartz-1990:154). Fílon também acredita que o ritual é praticado no oitavo dia, pois caso contrário um rapaz adulto poderia hesitar, devido ao seu receio quanto ao procedimento (Eilberg-Schwartz 1990:175), mas apresenta novos aspectos quanto à simbologia da prática. Para Fílon, o prepúcio simboliza o excesso de prazer e a excisão desse prazer supérfluo é necessária (Boyarin 1992:486); simboliza também a doença da arrogância da alma que deve ser amputada da mente (Boyarin 1997:26). Fílon insiste na continuação da prática «Assim como é preciso pensar no corpo, pois ele é a morada da alma, também é preciso dar atenção à letra das leis» (Boyarin 1994:20).

Os rabis, através de algumas afirmações, mostram estar cientes da ligação entre a circuncisão e a procriação (Eilberg-Schwartz 1990:155). A procriação acaba, inclusive, em casos extremos, por suplantam a obrigatoriedade da circuncisão: «Now that the Roman

---

<sup>18</sup> Vale a pena recordar que Ismael foi circuncidado aos treze anos de idade, de acordo com o texto.

<sup>19</sup> Reuven Bulka (1987:45) cogita, embora sem uma base sólida, que como o sistema nervoso ainda não está completamente desenvolvido, a circuncisão é praticada no oitavo dia, simplesmente porque dessa maneira é um procedimento menos doloroso.

Government has power over us ... and seeks to prevent the circumcision of our sons, should we ordain that no one marry and beget children? No, for the descendants of Abraham would die out. Therefore we must allow Israel to marry» (Baba Batra, 60b in *The Wisdom of Israel*). Boyarin (1994:209-231) mostra-nos através de várias parábolas a preocupação dos rabis com a virilidade e a reprodução. Há uma discussão no *Talmude* que compara o tamanho do pénis de alguns rabis, enaltecendo os que tinham os membros maiores, e outro texto que insiste na beleza física de alguns rabis, comparando-os e questionando qual rabi era mais atraente; diz-se de um rabi que tinha um filho que possuía um corpo tão bonito que «qualquer prostituta que é comprada por duas moedas pagaria oito por ele».

Nestas e noutras histórias, a beleza e atracção físicas começam a ser deslocadas, da hereditariedade biológica dos atributos de pai para filho, para uma hereditariedade vinculada à ligação entre mestres e discípulos. Nas palavras de Eilberg-Schwartz (1990:234) «The concern with a lineage of male descendants was displaced by the preoccupation with the reproduction and genealogy of knowledge». Existe uma tensão na perpetuação das virtudes pela procriação e, de acordo com Boyarin (1994:229): «a substituição da reprodução através da procriação pela reprodução através do aprendizado, é uma tentativa (condenada ao fracasso) de reduzir esta ansiedade».

Algumas vezes, como Fílon, também os rabis afirmam que a circuncisão pode refrear o prazer sexual (Biale 1997:48); contudo, encontram novos significados para essa prática. De acordo com os rabis, a imagem de um homem circuncidado aproxima-se mais de uma imagem perfeita. Gottstein (1994:175) cita um passo do *Talmude* onde se encontra uma lista de homens que já nasceram circuncidados, e Adão, feito à imagem divina, era um deles. Para os rabis, o prepúcio, além de dar um aspecto infantil ao pénis, era um defeito, e insistem em afirmar que retirá-lo era retirar algo feio do corpo masculino. Os rabis encontram na circuncisão a inscrição do próprio nome de Deus «What is the name and the seal which He placed upon them? It is ShaDaY. The Shin He placed in the nose, the Dalet He placed in the hand, and the Yod in the circumcision» (Boyarin 1992:491).

Alguns rabis entenderam a circuncisão como uma preparação necessária para ver Deus. Encontram entre os versículos do *Génesis* 17:1-4, onde está a descrição da aliança, e *Génesis* 18:1, que descreve o momento em Deus aparece para Abraão, uma relação causal. O acto físico, na carne, que prepara o homem judeu para as relações sexuais é o mesmo que o prepara para relacionar-se com Deus – existe uma associação entre a experiência mística e a experiência sexual. O carácter erotizado da experiência mística da visualização de Deus

encontra-se também numa leitura talmúdica do *Cântico dos Cânticos*, na qual, «As filhas de Sião» são referidas como aqueles que foram dignificados com a circuncisão. Nesta leitura, ao contrário de ter a função de masculinizar o homem, a circuncisão torna-o feminino para poder relacionar-se com o Deus masculino. (Boyarin 1992:491-493). Tal leitura pode gerar uma valorização dos aspectos femininos, uma vez que as mulheres não precisam submeter-se a qualquer procedimento para que possam ver Deus.

Boyarin (1992:489) acredita que é absurdo imaginar que a circuncisão impedisse o caminho para a conversão<sup>20</sup>, uma vez que durante a Antiguidade as pessoas estavam dispostas a sujeitar-se a penas muito mais duras em nome da religião, como jejuns rigorosos, diminutas celas em mosteiros, martírio e inclusive ocasionalmente a castração. Dessa forma, quando Paulo questiona a circuncisão, provavelmente, não é o procedimento em si que o incomoda, o que está em jogo é o longo encadeado de significados que esta tinha até então; o símbolo torna-se desactualizado e desnecessário. O questionamento do mero cumprimento da lei sem um propósito espiritual já se encontrava em alguns textos dos profetas, sem, no entanto, se questionar a prática da circuncisão. O cumprimento da lei sem a prática da circuncisão, como promovia Paulo, era, para os rabis uma contradição, uma vez que a circuncisão «era» a lei.

Para Paulo não é apenas a sinceridade ou a fé na acção que o leva a desobrigar a circuncisão: o significado do ritual, para ele, deixava de ter aplicação. De acordo com Brown (1990:60), «Ele impôs códigos morais estritos a todos os convertidos pagãos, mas resistiu ferrenhamente a todas as tentativas de incentivar os pagãos a adoptarem as insígnias claras de uma identidade separada, proporcionadas aos que se convertiam ao judaísmo». Nestas palavras, a separação, a identidade com uma tribo, enfim, a exclusividade é que o inquietava. A circuncisão, a observância do *shabbat* e das regras de alimentação ostentavam a diferença, criavam uma divisão entre os que tinham «direito» à lei e os outros; eliminar as marcas da diferença era eliminar a divisão e tornar a lei acessível a todos. Paulo idealiza um universo sem diferenças «Não há judeu nem grego; não há escravo nem livre; não há homem e mulher porque todos sois um só em Cristo Jesus» (Gl 3:28).

Boyarin acredita que Paulo não foi o primeiro e certamente não foi o último judeu a questionar-se a respeito da exclusividade nas palavras das escrituras; se existe um único Deus responsável por todas as coisas que há, uma aliança com ele deveria ser acessível a todos. Boyarin afirma que embora no judaísmo posterior e até os dias de hoje a salvação não seja

---

<sup>20</sup> Durante os primeiros séculos da era comum o judaísmo era uma religião bastante mais proselitista do que nos dias de hoje e como afirma Solomon Zeitlin, desde o período do segundo Templo a circuncisão já era uma condição *sina qua non* para os que queriam abraçar o judaísmo.

definitivamente exclusiva a quem cumpre os mandamentos da *Torah*, acredita que essa ideia esteve presente entre alguns grupos judaicos do tempo de Paulo, o que acentuaria mais a sua angústia quanto à exclusividade. Boyarin considera Paulo uma parte importante dos estudos do judaísmo do período Romano e da Antiguidade recente; o seu pensamento como um fariseu, discípulo de Rabi Gamaliel, não seria exclusivo da sua pessoa e provavelmente reflectia também algumas ideias que estavam à sua volta. Boyarin lembra-nos que só se pode falar em judaísmo rabínico a partir do século II e os rabis viam os fariseus do século I como seus antecessores espirituais. Assim, podemos afirmar que o movimento rabínico desenvolveu-se no mesmo meio onde se estava a desenvolver o cristianismo paulino. O autor acredita que as tendências judaicas mais helenizadas acabaram por ser absorvidas por grupos cristãos e as tendências anti-helenistas acabaram por formar o nascente movimento rabínico. O facto de Fílon ter sido adoptado pelo cristianismo e ignorado pelos rabis é uma prova desse panorama (Boyarin 1997:2).

Embora com frequência as palavras de Paulo quanto à circuncisão sejam complexas e por vezes ambíguas, este acabou por ser quem desencadeou o definitivo abandono da prática quando teve as suas palavras interpretadas pelos primeiros cristãos. Para Paulo, que sonhava com um mundo de igualdade, a aliança com Deus tornou-se numa aliança puramente espiritual e a marca étnica poderia ser abandonada. A circuncisão para Paulo era como a circuncisão dos lábios e corações, não exigia nenhuma incisão na carne, exigia, sim, um compromisso do espírito. A filiação não era mais aquela simbolizada na carne; para Paulo, os descendentes de Abraão eram aqueles que se tornavam irmãos e irmãs «em Cristo» (Eilberg-Schwartz 1990:209). Paulo foi um pouco além de Fílon. Se para este a circuncisão simbolizava «e» exercia efetivamente a excisão das paixões, para aquele esta era apenas um sinal exterior da excisão interior, espiritual, das paixões da carne.

Em um diálogo entre Justino e Trífon, um judeu do século II, fica claro, através das palavras de Trífon, o significado da filiação biológica e étnica na vida religiosa judaica. Justino diz-lhe que os cristãos poderiam cumprir rituais inofensivos como a circuncisão carnal, o *shabbat* e as festas, da mesma maneira que os judeus, pois, como ele, estavam dispostos a suportar sofrimentos muito maiores «provocados por homens e demônios», até a morte, sem retaliar. No entanto, Justino acredita que essas prescrições foram feitas aos israelitas por causa das suas transgressões e da sua dureza de coração. Tal como Fílon, Justino vê os rituais corporais como um símbolo para a transformação espiritual: o que é realmente necessário é eliminar a dureza de coração. Justino afirma que a lei pertencente aos israelitas é

antiga e foi substituída por uma nova, desta vez universal, e a circuncisão de acordo com a carne foi determinada para separar os israelitas das outras nações, o que não era conveniente perante o nascimento do Israel espiritual (Boyarin 1992:488-491). Vários outros cristãos, depois de Paulo, fizeram questão de afirmar que discordavam da prática que diferenciava os israelitas dos outros povos: «Não concordamos com os judeus em suas particularidades com respeito à alimentação, aos dias sagrados, nem mesmo no seu bem conhecido sinal da circuncisão» (Tertuliano *Apologia* cap 21).

A função do carácter genealógico da circuncisão que marcava nos seus membros a história de uma tribo e o seu parentesco perdeu completamente o sentido. Agora que há um novo Israel que forma uma família espiritual, a marca que distinguia uns indivíduos de outros não era bem-vinda. A procriação deixa de ser o compromisso assumido por Deus, quando da aliança; o novo compromisso não residia na continuação de corpos que nasciam uns dos outros, o compromisso divino era agora assegurar a salvação de cada alma pertencente ao Israel espiritual. O salvador não deixou descendência, não é o ancestral de um povo; com esta nova metáfora acessível aos homens cristãos, estes viam-se livres da antiga prática; os homens já não precisavam quebrar os laços maternos para aprofundar os laços com o pai. Na nova metáfora, os laços paternos estavam garantidos, o pai não era um corpo com a marca da diferença como vinham sendo os antigos pais israelitas. Os homens puderam livrar-se do procedimento que materializava a aliança com Deus; esta tornara-se agora numa aliança puramente espiritual, acessível a todos e não apenas aos que estavam marcados.

## 5 - E COMERÁS, TE FARTARÁS

ואכלת ושבעת וברכת את־יהוה אלהיך על־הארץ הטבה אשר נתן־לך

«E comerás, te fartarás e louvarás ao Eterno, teu Deus, pela boa terra que te deu».

*Deuterónimo 8:10*

Os israelitas deveriam louvar a Deus pela boa terra, oferta divina que produz o alimento que nutre os seus corpos. A seguir a uma lista dos animais próprios e impróprios para consumo, poderiam comer e até fartar; guardar um único dia de jejum, e «comerei carne, porquanto a tua alma desejará comer carne; com todo o desejo da tua alma poderás comer carne» (Dt 12:20). No entanto, não era qualquer carne ou cozinhada de qualquer forma, apenas carne de determinados animais, mortos de determinada maneira e não cozinhada «no leite de sua mãe»; os peixes que poderiam comer também não eram quaisquer criaturas das águas, até mesmo os frutos tinham suas regras, aliás, o primeiro que o homem tinha saboreado deixara um gosto amargo. Agora temos quem nos eduque os filhos, nos confeccione as vestimentas, e quem mate por nós aquilo que comemos. Os tempos eram outros, humanos e outros elementos da natureza estavam mais próximos, os homens semeavam, colhiam e matavam o que comiam. Quero olhar também para os outros corpos viventes da natureza, tanto os animais quanto as plantas, tentar entender como se relacionam com os corpos dos seres humanos e o momento em que se tornam no alimento que mantém os homens vivos.

Se olharmos com mais atenção a narrativa bíblica, veremos que humanos e outras criaturas não são tão distantes quanto pode parecer. No terceiro dia da criação do mundo, Deus chamou ao elemento seco «terra» e determinou que a terra produzisse ervagem e árvore de fruto com «semente», a mesma «semente» que virão a ter os homens, e viu que era bom. No quinto dia, criou Deus os répteis de «alma viva», as aves, os peixes e toda «alma viva» que se arrasta, a mesma «alma viva» em que o ser humano se tornou e viu que era bom; desta vez, o primeiro mandamento, que frutificasse e se multiplicasse foi utilizado pelo criador para essas criaturas. Para o sexto dia ficou reservada a sublime finalização do empreendimento, então, foram criados os outros animais da terra, quadrúpedes, répteis da terra e humanos, e aos humanos foi dito:

Frutificai e multiplicai, e enchei a terra e subjuguai-a, e dominai sobre o peixe do mar e sobre a ave dos céus, e todo animal que se arrasta sobre a terra [...] Eis que vos tenho dado toda erva que dá semente que (se acha) sobre a face de toda a terra, e toda árvore em que há

fruto de árvore que dê semente; a vós servirá para comer. E para todo animal da terra e toda ave dos céus, e tudo que se arrasta sobre a terra, em que haja alma viva; e toda verdura de erva (será) para comer (Gn 1:28-30).

Neste dia viu Deus «tudo» o que fez e eis que desta vez era muito bom; a feitura dos animais, pelo menos os da terra, não parece ter sido excluída do muito bom que foi o sexto dia de trabalho. A erva e os frutos servirão, de forma clara, de alimento aos ouvintes e a «todo animal da terra e toda ave dos céus e tudo que se arrasta sobre a terra» enfim para todos em que haja alma viva. Foi intenção divina manter os homens nutridos, devendo estes compartilhar o alimento que a terra fornece com as outras criaturas em que, como eles, haja alma viva.

Na segunda narrativa da criação, Deus faz brotar um jardim e dá-o à criatura para o cultivar e o guardar. Das árvores cobiçáveis à vista e boas para comer disponíveis no jardim há uma que lhe é interdita. Deus diz neste momento que não é bom que o homem esteja só e compromete-se a fazer-lhe uma companheira. Deus forma da terra, a mesma matéria-prima que utilizou para confeccionar o humano, os animais do campo e as aves do céu, no entanto, de entre estes primeiros companheiros, o humano não encontrou a companheira ideal. A seguir aparece um dos únicos animais<sup>21</sup> na narrativa que fala e opina, no entanto os seus conselhos mostram-se mal-intencionados. Mais tarde, quando Deus se arrepende de ter criado o homem, pois «todo impulso dos pensamentos de seu coração era exclusivamente mau todo dia» (Gn 6:5), diz: «Farei desaparecer o homem que criei de sobre a face da terra, desde o homem até o quadrúpede, até o réptil e até a ave dos céus; porque Me arrependi de os ter feito» (Gn 6:7). O arrependimento não só se estende a todas as criaturas como estas parecem desenhar o prolongamento de uma mesma linha.

Deus abençoa inúmeras vezes os israelitas individualmente e coletivamente a frutificarem e se multiplicarem e as bênçãos dirigidas aos homens, por vezes também são dirigidas à terra e aos animais: «Bendito será o fruto do teu ventre, o fruto da tua terra e o fruto dos teus animais» (Dt 28:3). No caso de os israelitas se afastarem das suas palavras, o castigo também cairá sobre todos: «Maldito será o fruto do teu ventre e o fruto da tua terra, a cria de teu gado e os rebanhos de tuas ovelhas» (Dt 28:18). Deus ordena que, da mesma maneira que homens e mulheres, também os animais descansam no sábado. A expressão de sua igual atenção para com eles: «E o homem que ferir de morte toda a alma de pessoa, será morto. E o que ferir de morte um animal, o pagará; alma por alma» (Lv 24:17-18). A proximidade entre o homem e os outros seres da natureza é bastante clara; no pedido divino «esforça-te em não comeres o

---

<sup>21</sup> Em *Números* 22 há referência a uma jumenta que vê um anjo e dirige a palavra ao seu dono.

sangue, porque o sangue é a alma; e não comerás enquanto a alma está junto da carne» (Dt 12:23) transparece a preocupação divina com a alma e a carne de todas as suas criaturas.

Eilberg-Schwartz (1990:122) afirma que a narrativa israelita concentra a atenção numa sequência de acontecimentos que desdobram-se em direcção à resolução de uma tensão dramática e utiliza para tal uma linguagem metafórica. No seu entendimento, como as metáforas organizam o pensamento, elas também dão forma à prática social e a narrativa encontra nos rebanhos de ovelhas, no gado e também em alguns tipos de agricultura, as metáforas que melhor representarão o povo hebreu. O autor afirma que nas escrituras não só a natureza é o espelho de Israel como Israel é o espelho da natureza (1990:125).

O autor percorre doze exemplos que nos mostram que, da mesma maneira que os homens devem agir uns com os outros, deverão agir com os animais e com a terra. Além de alguns que já mencionei, podemos encontrar: os israelitas que são vendidos como escravos deverão trabalhar durante seis anos e deverão ser libertados no sétimo ano, da mesma forma devem cultivar seus campos durante seis anos e no sétimo a terra deve descansar; o primogénito dos homens é consagrado a Deus e deve ser levado ao templo, da mesma forma que o primogénito dos animais e os primeiros frutos das árvores; precisamente os mesmos defeitos que desqualificam um sacerdote são os que desqualificam os animais a serem usados nos sacrifícios; da mesma maneira que os israelitas devem deixar os cantos das suas terras por ceifar, devem deixar os cantos das suas faces por barbear; um homem que mata um homem recebe a pena de morte, um animal que mata um homem recebe a mesma pena. Desta maneira as regras que governam as relações sociais são espelhadas na natureza com a intenção de legitimar e dar credibilidade às regras sociais (Eilberg-Schwartz 1990:123).

As regras alimentares detalhadas pelo Senhor, também irão encontrar na natureza alguns esclarecimentos. Os hebreus só deveriam alimentar-se dos animais que ruminassem e tivessem a pata fendida, os mesmos animais que são muitas vezes utilizados como metáfora para o povo de Israel, um rebanho guiado e guardado pelo seu pastor. Os animais predatórios, que muitas vezes são usados como metáforas para os povos inimigos, são considerados impuros para a alimentação.

Eilberg-Schwartz comenta que, em algumas culturas, quando uma mulher cozinha publicamente para um homem é uma afirmação de que têm uma relação conjugal. O autor encontra inúmeras provas em outras culturas de que o preparo da comida está muitas vezes ligado às relações entre os homens e as mulheres; cita Lévi-Strauss que chamou a atenção para as profundas ligações entre diferentes ordens de símbolos, como a comida, o sexo e a cozinha

(Eilberg-Schwartz 1990:237). O autor cita uma série de metáforas em várias culturas que fazem a ligação entre comida e sexo e nós não precisamos ir muito longe; diz-se em português corrente «é um pêsego» ou «boa como o milho», bem como o verbo comer é utilizado literalmente para referir as relações sexuais.

O autor faz um paralelo entre a instrução de não cozinhar um cabrito no leite de sua mãe e a proibição de um homem ter relações com a própria mãe, citando um trabalho de Jean Soler: «You shall not put a mother and her son into the same pot, any more than into the same bed» (Eilberg-Schwartz 1990:125-132).

As relações românticas também utilizam imagens relacionadas com os animais. Boyarin (1994:162) afirma que a metáfora do amante como um pastor e da amada como uma ovelha é muito comum no discurso bíblico, principalmente para representar a relação entre Deus e Israel. Essa metáfora também está presente no *Cântico dos Cânticos* e aparecerá mais tarde numa história rabínica que conta o romance de Raquel e Rabi Akiva.

Nos sacrifícios, os animais, além de servirem como alimento, servem também como substitutos para os homens que os sacrificam. Abraão é ordenado a sacrificar seu filho Isaac e, no momento em que vai realizar o acto, é instruído por Deus para oferecer um carneiro em seu lugar, deixando claro que o animal, um carneiro, é um substituto para ser sacrificado em lugar do ser humano. Esta história expressa a ideia de que, embora os homens teoricamente devam as suas vidas ao criador, Deus, com a sua infinita capacidade de misericórdia, pode aceitar o animal em seu lugar. No capítulo 13 do *Êxodo*, fica evidente que o sacrifício dos primogénitos dos animais é feito, porque Deus absteve-se de sacrificar os primogénitos dos israelitas como fez com os egípcios. Eilberg-Schwartz acredita que o episódio do bezerro de ouro serve para que a metáfora não fique fora de controle, e lembra-nos que Durkheim afirmou que as sociedades têm tendência para deificar os símbolos da sua existência coletiva; na história do bezerro de ouro reconhece-se a tentação de uma sociedade em adorar-se a si própria através dos seus próprios símbolos (Eilberg-Schwartz 1990:134-138).

Eilberg-Schwartz cita ainda uma série de metáforas encontradas na bíblia, nos escritos proféticos, onde a relação entre Deus e o povo de Israel é descrita através de imagens relacionadas com agricultura, como uma vinha, um jardim ou uma oliveira. Como consequência, os autores descrevem a segurança de Israel com expressões tais como: criar raízes, brotar ou florescer. As crianças são referidas como «frutos» de seus pais, e uma esposa como uma «videira frutífera». As metáforas que utilizam animais e plantações traduzem uma

proximidade entre os humanos e a natureza, fornecendo o vocabulário ideal para expressar a organização social entre os homens e entre os homens e Deus.

Na opinião de Eilberg-Schwartz, as regras contidas nas escrituras que regulamentam a maneira correcta de tratar os animais e a terra, também serviam para reflectir a maneira como os indivíduos deveriam tratar-se uns aos outros; e as regras de alimentação são uma dramatização das metáforas que governam o povo de Israel. Ao contrário do que afirma Sagrera (1987:33), uma nova religião com um único Deus, sem consorte, não perdia necessariamente sua relação com a natureza. Mesmo um povo pastoral com, ainda, poucos vínculos com a agricultura vai ganhando uma simbologia que o mantém ligado à terra e aos outros viventes que o rodeiam, animais e plantas.

A *Torah* opõe-se, em geral, à mistura de opostos, e a regulamentação de pureza e impureza está profundamente ligada a esse conceito, não devendo misturar-se o que está ligado à vida com o que está ligado à morte. Seguindo esse conceito, a leitura de Fílon, quanto à regra de não cozinhar a carne do cabrito com o leite de sua mãe, é que o leite, símbolo da vida, não deve ser misturado com uma carne já sem vida. O mesmo acontece com a regra de não se abater um animal e a sua cria no mesmo dia. Outra mistura à qual se opõem as escrituras, a proibição quanto ao casamento misto, corresponde, na opinião de Eilberg-Schwartz (1990:129), à lei que proíbe o cruzamento de animais de espécies diferentes.

Uma vez que o Templo havia sido destruído, as regras referentes aos sacrifícios deixam de vigorar. O judaísmo posterior, no entanto, tenta manter, de maneira rigorosa, as regras de alimentação e as regras que guiavam o tratamento dos animais. De acordo com os rabis, os animais mantinham seu direito ao descanso e deveriam ser propriamente alimentados antes de os seus donos comerem. Questionam-se até que ponto as leis do *shabat* podem ser quebradas a fim de se salvar a vida de um animal que está em perigo. Dedicam uma grande discussão relativa à qualidade da faca que é usada para matar um animal, para garantir que tenha a morte mais indolor possível, afirmando, inclusive, que o homem que está a matar o animal deve ocupar-se de bons pensamentos durante o acto. As metáforas referentes ao rebanho mantêm-se; num comentário talmúdico sobre o *Êxodo*, os rabis afirmam que Deus disse a Moisés que, uma vez que foi misericordioso para um rebanho, deveria ser o pastor do rebanho do Senhor (Cohen 1995:235).

As metáforas do rebanho e do seu pastor mantêm-se no cristianismo e alguns animais continuam a poder representar o grupo de fiéis; porém, as normas que regulamentavam o abate, a alimentação e o descanso daquelas criaturas deixam de pertencer ao âmbito da

discussão religiosa. O sacrifício dos animais com carácter ritual, como substitutos dos homens, ganha uma nova metáfora com uma identificação mais imediata. Nas cartas de Paulo, a comunidade de fiéis é descrita como o corpo de Cristo e, da mesma forma que este ressuscitou, cada um dos seus membros passaria figurativamente pelo mesmo processo. Ao beber o vinho e comer o pão, os indivíduos consomem o sangue e o corpo de Cristo e transformam-se em membros do seu corpo. A crucificação do seu filho é interpretada como o acto sacrificial que Deus fez pela humanidade: a morte de Jesus salva a humanidade da mesma forma que os sacrifícios animais o tinham feito no sistema anterior, mas agora há um ser humano, de mais fácil identificação para cada um dos fiéis, que foi sacrificado em seu lugar (Eilberg-Schwartz 1990:139). O autor nota uma mudança nos termos dessa substituição de metáforas, enquanto na religião israelita o sacrifício de animais substituía a morte de seres humanos, no novo cristianismo, a crucificação de um homem (Cristo) foi também um substituto para o sacrifício animal.

Enquanto os israelitas se nutriam efetivamente do corpo morto no sacrifício, os cristãos passaram a nutrir-se espiritualmente do corpo de Cristo e do seu sangue que, de acordo com as palavras das escrituras, é onde reside a alma. Nas palavras de Ware (1997:103), enquanto na alimentação comum do dia-a-dia a comida se transforma no corpo de quem a consome, na Eucaristia o corpo transforma-se no que come; através de uma comunhão sagrada os corpos transformam-se em membros de Cristo.

Boyarin (1992:482) cita um trabalho de Verna Harrison referente à leitura de Gregório de Nissa quanto ao maná. Para Gregório, o Maná é figurativamente a encarnação e talvez também a Eucaristia; Cristo é o verdadeiro alimento para a alma. O facto de o Maná não ter sido cultivado é visto como uma referência à virgem que concebeu sem uma semente masculina. O seu útero vazio da impregnação do homem é preenchido a partir dos céus pela vida divina. Da mesma maneira que o estômago recebe o alimento, tornou-se a imagem do ser humano como receptáculo. Para Boyarin, o que para os israelitas era um registro histórico de um facto real acontecido numa determinada tribo que recebeu comida verdadeira, passa a ser interpretado de maneira alegórica. O maná passa a ser o sinal de um alimento espiritual acessível a todos, perde o carácter específico de uma tribo para ganhar um carácter universal. Dessa forma, o autor acredita que há um desvio do prazer físico do alimento para uma contemplação espiritual.

Boyarin (1994:128) aponta-nos a utilização, por parte dos rabis, de metáforas de comida, para se referirem às relações sexuais; da mesma forma que há uma série de alimentos que são

proibidos, os que são permitidos podem ser desfrutados de qualquer maneira. O autor exemplifica-nos com um passo do *Talmude*, onde uma esposa consulta um rabi quanto às preferências sexuais do seu marido dizendo que ele «virou a mesa», com isso querendo dizer que preferiu uma posição fora do «normal», e o rabi responde-lhe que nada pode fazer; da mesma forma que uma carne *kasher* pode ser consumida frita ou cozida, como lhe aprouver, assim um relacionamento lícito também pode ser praticado como o casal bem entender. Agostinho encontra também um vínculo entre a alimentação e o sexo; no entanto, nas suas palavras, o prazer da alimentação leva o pensamento para os prazeres sexuais: «Tu me ensinaste a considerar os alimentos como remédios. Mas quando passo dessa penosa necessidade à paz da saciedade, nessa passagem a concupiscência arma para mim sua cilada» (*Confissões*:107).

A questão da alimentação ganhou novos significados a partir do Novo Testamento, quando os Evangelhos afirmam: «Não sabeis que tudo aquilo que entra pela boca passa para o ventre e é expelido em lugar próprio? Mas o que sai da boca provém do coração; e é isso que torna o homem impuro.» (Mt 15:17-18). Agostinho afirma: «Não receio a impureza dos alimentos, mas a impureza do prazer» (*Confissões*:100). O alimento deixa de carregar em si a potencialidade de impureza, e o que pode tornar o homem impuro não é o que entra pela sua boca, mas o que sai da sua boca. Para o povo israelita, até então, as palavras poderiam ser consideradas ofensas graves que, em última instância, levariam o homem a ser considerado pecador, mas não o tornavam impuro.

O código de pureza, de acordo com Biale (1997:28), não tem necessariamente uma força negativa, simplesmente desqualifica o objeto, pessoa ou animal para determinadas tarefas, como as que estejam relacionadas com as actividades no Templo ou as relações sexuais. Em relação às pessoas e aos objectos é uma condição temporária. Por exemplo, um homem que teve uma poluição noturna está impuro «até à tarde»; uma mulher menstruada ou alguém que teve contacto com um corpo morto, está impuro durante um período determinado, mas depois disso voltam a estar em estado de pureza. A impureza no texto bíblico é frequentemente resultado de processos naturais da vida, portanto inevitáveis. Outros fluidos do corpo humano como saliva, sangue, urina, não são fontes de impureza; apenas quando o fluido se relaciona com o que é contrário à criação de vida e quando não está sob controle do indivíduo é considerado fonte de contaminação, originando um estado de impureza temporária.

Os animais considerados impuros para o consumo alimentar do povo de Israel eram aqueles que estavam mais distantes das metáforas utilizadas pelo texto bíblico para retratar o

povo de Israel. Para os primeiros cristãos, a impureza deixa de ser propriedade do animal a ser consumido, do alimento, e passa para responsabilidade do indivíduo, pois o que sai da boca é o que torna o homem impuro. Portanto, não é o que é incontrolável que é potencialmente impuro e sim o que depende do controle do ser humano.

No entendimento de Eilberg-Schwartz (1990:198) quanto à simbologia de impureza, vemos desenvolvimentos diferentes em quatro fontes disponíveis distintas no início da Era Comum. As fontes sacerdotais foram incorporadas às escrituras e eram as que descreviam o código de pureza atribuindo a condição ao objeto. Os primeiros rabis reverteram o significado sem, no entanto, repudiar as regras. Expandiram as regras que eram confinadas aos sacerdotes a todos os israelitas; além de a impureza ser uma propriedade atribuída à matéria, ganhava também uma ligação à realização. As comunidades de Qumram consideravam o exercício dos sacerdotes no Templo ilegítimo e estabeleceram um grupo sectário que introduziu novas restrições. No pólo oposto ao dos sacerdotes, autores das regras, estavam os primeiros cristãos, que repudiaram as regras de pureza; o que estava inicialmente ligado à atribuição passou a estar dependente apenas da realização.

Nas comunidades de Qumram, as ações eram também fonte de impureza: a violação das normas da comunidade impedia que o indivíduo participasse nas refeições comunitárias; uma pessoa que falasse com ira a um sacerdote ou insultasse um companheiro também era considerado impuro. As intenções contidas nas ações desempenhavam um papel significativo; o banho que deveria ser tomado para a purificação, só era eficiente se tomado com humilde submissão da alma. Para Eilberg-Schwartz (1990:216) as comunidades que desviam as fontes de impureza da atribuição para a realização têm tendência a considerar as ações e intenções humanas como fontes de impureza. Essa nova perspectiva abriu espaço para tendências mais ascéticas. Os hábitos e ações dos homens como fonte de impureza, precisavam de regras mais rigorosas para que o indivíduo pudesse aproximar-se de um estado de pureza. Surgiram novas regras que não se encontravam nas escrituras, mas que acabaram por não ganhar muito relevo nas tendências judaicas posteriores. O ascetismo acabou por encontrar maior adesão por parte de alguns grupos cristãos.

De acordo com a *Encyclopedia of Religion* (Kaelber 1987:441), o ascetismo, num contexto religioso, pode ser definido como: «A voluntary, sustained, and at least partially systematic program of self-discipline and self-denial in which immediate, sensual, or profane gratifications are renounced in order to attain a higher spiritual state or a more thorough absorption in the sacred». O autor é da opinião que o ascetismo é virtualmente universal no

mundo religioso e, em geral, é elitista, destinado para poucos. As formas mais encontradas de conduta ascética no mundo religioso são os jejuns, a continência sexual, os votos de pobreza, a reclusão e a dor auto infligida.

Ao contrário de grande parte dos autores, que acredita que o judaísmo rabínico esteve afastado de tendências mais ascéticas, Satlow (2003:204-225) encontra algumas afirmações dos rabis que nos levam a rever tais posições. Mais uma vez, encontramos no *Talmude* textos bastante contraditórios. Por um lado, existem afirmações que se opõem ao rigor ascético: «Are not the things prohibited you in the Law enough for you, that you wish to prohibit yourself still other things?»; «One who causes himself pain by abstinence from something he desires is called a sinner»; e mais diretamente ligado à questão da alimentação: «In the World-to-Come a man will be asked to give an account for that which, being excellent to eat, he gazed at and did not eat» (Browne 1945:239). Satlow (2003:204), por outro lado, cita algumas afirmações talmúdicas que nos levam a crer que as coisas não eram vistas sempre dessa maneira: «Bread and salt you shall eat, and a *misorah*<sup>22</sup> of water you shall drink, and on the earth you shall sleep, and a life of sorrow you will live, and in the *Torah* you will labor» e «There is no man without sufferings, happy is the man whose *Torah* is suffering».

O autor afirma que os rabis, da mesma maneira que os filósofos e os Padres da Igreja, estavam comprometidos com uma busca da perfeição através da disciplina física e mental, no final da antiguidade. No entanto, acredita que os meios eram diferentes e que o intensivo estudo da *Torah* foi o caminho que os rabis encontraram para essa prática. Satlow cita autores que estão em desacordo; Baer afirma que fortes tendências ascéticas no judaísmo desde o século II A.E.C. continuaram no período rabínico e Urbach rejeita categoricamente a existência de tais tendências nesse período. Satlow encontra no texto talmúdico um entendimento que o estudo da *Torah* pode funcionar como um substituto das privações.

Numa parábola, os rabis fazem uma analogia entre as palavras da *Torah* e um curativo feito numa ferida. Enquanto uma pessoa usar o curativo, pode comer e beber o que bem entender e banhar-se com água quente ou fria, mas se a pessoa remover o curativo surgirá uma ferida. Deste modo, se uma pessoa se dedica assiduamente aos estudos, é livre para comer o que e quanto quiser. O estudo intenso passou a exercer a função da ascese, da prática que poderia levar ao aperfeiçoamento espiritual (Satlow 2003:215). Embora mais alguns jejuns tenham sido adicionados ao longo da história judaica, a prática geral opôs-se às tendências ascéticas anteriores, e os rabis acreditavam que uma pessoa bem alimentada pode pensar com

---

<sup>22</sup> Numa tradução alternativa «water by measure thou must eat».

mais clareza e está, por isso, mais bem preparada para os estudos: «A scholar is not allowed to impose fasts upon himself, because it makes him lessen his holy work» (Ta'anit, 11b in Browne 1945:239).

De acordo com Rosemary Rader, num artigo na *The Encyclopedia of Religion* (1987:286-288), a origem dos jejuns como uma disciplina moral é obscura. Nas culturas antigas acreditava-se que o jejum poderia tornar a pessoa susceptível a visões e sonhos que dariam acesso ao mundo espiritual. A autora afirma que os jejuns eram muito comuns no judaísmo do século I como meio de penitência ou purificação. Embora o Novo Testamento se tenha manifestado contra os jejuns, estes acabaram por ser uma prática eleita pelos monges, e foi entre os cristãos que o jejum se tornou uma característica predominante como modo de purificação e expiação.

Os jejuns ganharam novos matizes no cristianismo. Frequentemente, a ingestão de carne foi relacionada com uma natureza física e selvagem da qual alguns queriam distanciar-se e foi vinculada, dessa maneira, a uma natureza animal sexuada (Brown 1988:86). Tertuliano, no século II, defendia os jejuns prolongados, caso contrário, o indivíduo ficava saturado de alimento e, pensando apenas em eliminá-lo, ficava «obcecado pelo lavatório», passando daí para as ideias de concupiscência (Brown 1990:75). Plotino, no século II, por outro lado, via o enlace entre homens e mulheres como uma união sagrada e acreditava que era na alimentação que residiam os maiores perigos. Era vegetariano, comia apenas em dias alternados e acreditava que sobre a carne vermelha pairavam espíritos invisíveis que acoassavam as pessoas e que, ao abster-se dela, a sua alma afastava-se de uma maior identificação com a matéria (Brown 1990:159). Eusébio, Bispo de Cesareia, no século III, elogia um membro de seu clero «Sua carne era o pão e sua bebida era a água, e esses eram seus únicos alimentos a cada dois ou três dias» (Brown 1990:176). Tais posturas vão de encontro às escrituras, que sugerem que uma pessoa deve comer carne sempre que sinta vontade.

Mais tarde, no século IV, os monges do deserto optaram por submeter-se a jejuns rigorosos. Ao contrário dos rabis, acreditavam que, embora muito difíceis, os jejuns e as vigílias «esclareciam» o corpo. O corpo poderia ultrapassar a fome, acostumar-se a ela e não adoecer (Brown 1990:191). Jerónimo refere-se à sua passagem pelo deserto com palavras duras: «nesta vasta solidão abrasada pelos raios do sol, que serve de pavorosa morada dos monges» e referia-se à sua cela como «o ergástulo da minha carne ultra miserável» (Jerónimo 1960:26). No entanto, confiava que os jejuns poderiam domar as rebeldias dessa carne, acreditava que «A preocupação com o alimento é um obstáculo à fé; é a origem da avareza»

(Jerónimo 1960:54). Aconselha uma jovem, que tinha intenções de entrar para um convento, a consumir carne com moderação, apenas para «amparar-lhe a fraqueza». Quanto à alimentação, afirma ainda: «O que as superstições judias conseguem em parte, ao promover certos animais e certas carnes na alimentação... [é] o que os brâmanes da Índia e os Gimno-sofistas do Egipto pretendem conseguir usando só batatas, farinha e arroz cosidos [...]» (Jerónimo 1960:170). Fica claro que o sistema anterior, que regulamentava a ingestão da carne dos animais não era suficiente para Jerónimo e que só resultava em parte. Se nas escrituras a impureza era um atributo da carne de determinados animais, em algumas tendências cristãs qualquer carne poderia ser considerada impura.

Cohen (1995:241-259) descreve a insistência dos rabis sobre todo o processo da alimentação, mantendo as antigas regras encontradas na *Torah*, como os códigos de pureza dos alimentos, acabando por ir mais além, ao chegarem ao ponto de indicar quantas refeições diárias se deviam tomar e como deviam ser confeccionadas. Dão-nos descrições específicas de quais os alimentos mais adequados em cada condição física, de trabalho, de saúde, de cada indivíduo. Preocupam-se também com os excessos na alimentação, mas, no entanto, não desenvolveram a ideia do pecado da gula. Da mesma maneira que acreditam que para uma pessoa estar bem-disposta deve ter-se alimentado, são da opinião que um corpo no seu perfeito funcionamento mantém esse estado e, por isso, insistem também na questão da evacuação; indicam as melhores maneiras de pôr os intestinos a funcionar e fazem depois disso uma prece de agradecimento. Consideram os jejuns contra-producentes aos estudos e afirmam: «While you are hungry eat, while you are thirsty drink» (Ber. 62b) e «Where there is no meal there is no Torah» (Aboth 3,21 in Cohen 1995:230).

Os profetas já questionavam a prática dos sacrifícios. Mais tarde, depois da destruição do Templo, os israelitas deixaram de praticá-los. Os cristãos puderam fazer uso de uma nova referência e foram capazes de ver no sacrifício de Cristo o reflexo das suas próprias vidas. Os códigos que ditavam a proibição de cruzar animais diferentes, como uma metáfora para os casamentos mistos, já não eram necessários, uma vez que a união entre judeus e gentios foi promovida pelo novo sistema. Os códigos de pureza, que afastavam o que estava mais profundamente ligado à vida daquilo que representava a morte, nas questões alimentares, perdem também seu valor; o limite entre a morte e a vida passa a ser mais subtil, uma vez que Cristo foi capaz de ultrapassá-lo. As regras de alimentação que ainda marcavam a diferença entre os que pertenciam à tribo de Israel e os gentios já não eram bem-vindas, porque a diferença deveria ser apagada. Paulo disse aos seus ouvintes, judeus e pagãos, para comerem o

que estivesse disponível no mercado, afirmando que todos os alimentos são puros, só dependendo de quem os come.

A religião que nascia num meio mais urbano absteve-se de regulamentar as relações entre os homens e a terra e entre os homens e os animais. O cristianismo absteve-se de legislar a respeito do que entra pela boca do homem e acabou por manter uma identificação maior com as tendências ascéticas anteriores, judaicas e pagãs, que permeavam os meios onde o cristianismo se desenvolveu. O judaísmo rabínico entendeu que as regras contidas nas escrituras deveriam continuar a servir para o seu povo, para o alimentar e para o diferenciar, comer e se fartar, e comer carne com o desejo da alma. No entanto, procuraram encontrar, nas regras, novas simbologias. Os rabis acreditavam que a religião não deveria promover práticas que não fossem acessíveis à maioria (Browne 1945:291) e, assim, o ascetismo e os longos jejuns eram desaconselhados. Uma afirmação elucidativa: «Just as it is forbidden to permit that which is prohibited, so it is forbidden to prohibit that which is permitted» (Terumot 5 in Browne 1945:232).

## 6- DESCOBRIR A NUDEZ

איש איש אל-כל-שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה אני יהוה

«Nenhum de vós se chegará àquele que lhe é próximo por carne, para descobrir a sua nudez; Eu sou o Eterno»

*Levítico 18:6*

Aos primeiros humanos foi dito que frutificassem e se multiplicassem, mais tarde, são definidas as pessoas com as quais os israelitas não deveriam fazê-lo. Além da mãe, irmãs ou filhas, é abominação para os israelitas deitarem-se com madrastas, sogras, enteadas, tias, cunhadas, noras, netas, homens e animais. Não deveriam deitar-se com uma mãe e sua filha, nem com duas irmãs. Não se tratando destas parentas mais próximas, os homens poderiam deitar-se e casar-se com uma ou mais mulheres. Os casamentos e os divórcios não necessitavam de uma cerimônia religiosa ou sequer da intervenção de um doutor da Lei, bastava que os cônjuges e suas famílias estivessem de acordo. Os homens não poderiam voltar a casar-se com uma mulher da qual se tivessem divorciado, caso esta se tivesse casado e separado de outro homem. Os casamentos, as separações e a vida familiar eram tratados de maneira natural nas escrituras.

As escrituras referem-se aos irmãos por parte de pai, filhos de outras mulheres, legítimas ou não, e também se referem aos irmãos por parte de mãe, o que implica haver segundas núpcias da mãe, quer seja por viuvez ou divórcio. Os adultérios, no entanto, eram considerados uma grande abominação e, no caso de não haver dúvidas, punidos com a morte. O amor romântico aparece algumas vezes no decorrer da narrativa, mas não é a sua trama central. Todavia, a procriação, a garantia da continuação da tribo, atravessa todo enredo de forma constante. As bênçãos divinas referem-se, frequentemente, à fertilidade, da mesma maneira que os seus castigos.

De acordo com Biale (1997:11), a cultura que herdou a Lei do Antigo Testamento é muitas vezes considerada «hipersexualizada», e outras vezes, é considerada uma cultura sexualmente repressiva, e este autor tenta encontrar no texto bíblico alguns esclarecimentos. Para Biale, a narrativa bíblica é o registro de uma cultura em conflito com a própria identidade, conflito que era muitas vezes representado pela tensão entre a Lei e a narrativa, e com frequência por contradições entre diferentes leis e diferentes narrativas. A fertilidade é o componente central da narrativa bíblica, provavelmente resultante da consciência israelita de

que pertenciam a um povo pequeno sem muito poder. Uma vez sem grande poder económico ou militar, os hebreus precisavam de se multiplicar para, em maior número, conseguirem garantir a sua sobrevivência. O medo do decréscimo demográfico, através dos casamentos mistos, é um tema sempre presente na história do povo hebreu. A mudança da patrilinearidade para a matrilinearidade também serviu para assegurar o aumento da população. Quando das invasões romanas, os filhos das mulheres que engravidavam por meio de estupro passaram a ser considerados judeus, ao contrário do que se passava no texto bíblico, onde apenas os filhos de pais israelitas eram membros do povo hebreu.

Com exceção do *Cântico dos Cânticos*, a Bíblia mostra pouco interesse quanto ao desejo erótico, mantendo-se este na esfera do privado. Desde que se mantivesse dentro dos limites propostos pelos autores, a sexualidade não era um problema, embora esses limites tivessem sido várias vezes contestados para a geração de um ou outro personagem com importância na narrativa. Nas palavras de Biale (1997:16): «The biblical concept of fertility demanded the suspension of norms when it came to the birth of heroes». Além das histórias de Rute, Tamar e das filhas de Lot, Jacob casa-se com duas irmãs, violando, dessa maneira, a Lei. De acordo com Biale, as contradições do texto serviram uma importante função cultural. Rute, além de ultrapassar as leis referentes ao parentesco, era uma moabita, povo que era interdito para israelitas<sup>23</sup>. Os patriarcas, também em desacordo com a lei, acabam por dar preferência aos filhos mais novos.

Tamar era casada com um filho de Judá e, quando fica viúva, o seu sogro casa-a com o filho mais novo. O irmão do falecido marido, Onan, resiste ao seu dever do levirato derramando por terra a sua semente. Tamar faz-se passar por prostituta e seduz o seu sogro, um dos parentes com o qual não era permitido ter relações. O costume do levirato implicava que o irmão de um homem que morresse sem herdeiros casasse com a viúva, para perpetuar o nome do falecido e dar continuidade à sua herança. De acordo com Biale, a própria lei do levirato está em desacordo com as regras de incesto que proíbem que um homem se case com a cunhada. A fertilidade é o argumento central na questão, pois um homem só se pode casar com a cunhada, caso o seu irmão não tenha deixado herdeiros; caso se deite com a cunhada enquanto o irmão ainda é vivo, o infractor é penalizado com a infertilidade (Lv 20:21). No caso de Tamar, como Onan não cumpre o dever de dar continuidade à semente do irmão, mais uma lei é transgredida para garantir que haja procriação. O filho de David que acaba por

---

<sup>23</sup> «Não entrará nenhum amonita nem moabita na congregação do Eterno; os descendentes destes, nem na décima geração entrarão na congregação do Eterno» (Dt. 23:4).

tornar-se o grande Rei de Israel, Salomão, é filho de Batsheba, uma mulher com quem inicialmente David cometeu adultério.

De acordo com Biale, essas contravenções podem esconder um carácter inesperado da aliança de Deus com os hebreus. Para o autor (1997:19), a narrativa bíblica é o reverso do padrão de vários mitos antigos, onde o Rei-herói tem muitas vezes as suas origens legítimas dissipadas pelas circunstâncias e, através de algumas aventuras, acaba por voltar à casa dos pais e ao seu estatuto predestinado, como, por exemplo, no caso de Édipo. Nas histórias bíblicas, o filho mais novo ou fruto de uma contravenção sexual, acaba por surpreender alcançando mais poder através do seu carisma ou inteligência. O autor encontra outras contradições nos textos bíblicos. De acordo com Biale, na *Sabedoria de Salomão* o autor faz um elogio aos eunucos e às mulheres estéreis que, de acordo com o *Deuteronomio*, eram marginalizados ou desafortunados. Isaías, contra as leis do *Deuteronomio*, não só autoriza eunucos no Templo, como lhes concede favorecimento<sup>24</sup> (Biale 1997:40).

A infertilidade aparece na narrativa como uma punição aos filhos de Israel; porém, as matriarcas no *Génesis* são estéreis, ou temporariamente incapazes de conceber, e requerem intervenção divina para poderem procriar. A esterilidade aparece como um arquétipo teológico que abre espaço para a acção divina, mas, ao contrário de outros mitos antigos, Deus não intervém fisicamente na sexualidade humana. A infertilidade é atribuída apenas às mulheres e como estas se tornam capazes de conceber depois da intervenção divina, é-lhes atribuído, também a elas, um papel decisivo na genealogia do povo (Biale 1997:25). «God might intervene to guarantee fertility, but actual sexual relations take place between human beings, and the Israelite cult itself involved no ritual sexual acts, either literal or metaphoric» (Biale 1997:32).

Além das restrições relativas aos parceiros, as escrituras apresentam restrições relativas ao período durante o qual as relações sexuais poderiam acontecer, estando interditas durante os períodos de impureza. Uma mulher menstruada ou parturiente e um homem que teve uma poluição noturna não estão aptos para as relações sexuais, da mesma forma que não podem relacionar-se com as coisas sagradas do Templo. Os sacerdotes pareciam acreditar que um homem que tivesse ejaculado perdia temporariamente a sua força vital. Uma mulher menstruada estava num período onde não podia conceber. A breve perda de fertilidade era simbolicamente equivalente à morte. Uma mulher menstruada não era isolada da comunidade

---

<sup>24</sup> «Aos eunucos que guardaram os meus sábados, que escolheram o que me é agradável e se afeiçoaram à minha aliança, dar-lhes-ei, no meu templo e dentro das minhas muralhas, um monumento e um nome mais valioso que os filhos e as filhas; dar-lhes-ei um nome eterno que não perecerá» (Is 56:3-5).

e não era considerada mais repugnante do que um homem que tivesse ejaculado; eram apenas temporariamente inférteis e, assim, mais próximos daquilo que é contrário à vida.

Os sacerdotes pareciam ver uma conexão entre a sexualidade lícita e a fertilidade, levando a violação das regras à infertilidade. As leis que aparecem em *Levítico* 18 e 20 incluem adultério, incesto, homossexualidade, sexo com animais e, também, o sacrifício de um filho para Moloc e amaldiçoar o pai ou a mãe. O que liga esses actos é o facto de serem considerados afrontas à procriação por serem estéreis, produzirem descendência ilegítima, destruírem a descendência ou representarem um insulto à própria ascendência. Ter relações sexuais durante o período menstrual, infracção que está incluída nesses capítulos é, portanto, empenhar-se em relações não procriadoras (Biale 1997:29). De acordo com Eilberg-Schwartz (1990:183), «From the standpoint of reproductive politics, all these acts pose a threat to the integrity of Israelite lineage».

Eilberg-Schwartz (1990:179) lembra-nos que provavelmente não é o sangue que está em questão, uma vez que o sangue em outras situações não é fonte de contaminação de impureza, pelo contrário, o sangue, geralmente, simboliza a vida<sup>25</sup>. No caso dos animais, Deus afirma que é no sangue que está a sua alma, por isso os israelitas deveriam esforçar-se em não comê-lo. Uma vez que o sangue da circuncisão não é considerado fonte de impureza, o autor questiona se, no caso da menstruação, as regras não poderiam representar uma diferença de valorização entre o sangue do homem e o sangue da mulher. Essa valorização, no entanto, não parece suceder, uma vez que, o sangue de uma mulher que corta o dedo a ceifar a terra não é fonte de contaminação. O fluido seminal masculino é fonte de contaminação e não há referência a outros fluidos femininos, que não o sangue menstrual ou da parturiente, que sejam fonte de impureza. O autor chega a conclusões similares às de Biale em relação aos códigos de pureza e às restrições sexuais. A impureza significa uma breve perda da fertilidade, simbolicamente equivalente à morte (Biale 1997:29).

No texto bíblico o homem é criado à imagem de Deus e no versículo seguinte é abençoado com a fertilidade. Na leitura de Biale, reproduzir é tornar-se similar a Deus e parceiro na obra da criação. Quando o homem se torna «como um de Nós», dá-se conta da sua nudez; da mesma forma que a sexualidade divina é oculta, os seres humanos, ao contrário dos animais,

---

<sup>25</sup> Boyarin (1994:107) comenta que na maior parte da literatura, quando a mulher é proibida de tocar em alguma coisa que pertença ao universo masculino, como por exemplo, o equipamento de caça, isto é entendido como superioridade masculina. Quando o homem é proibido de tocar em algo da esfera feminina, como o sangue menstrual, isto é visto como inferioridade feminina. Os dois tipos semelhantes de ação recebem interpretações opostas.

têm que esconder os órgãos responsáveis pela procriação. Para o autor, os códigos de pureza são um espelho da dialéctica da vida comum do dia-a-dia:

No one can live solely within the sacred precinct, the one realm where constant purity is necessary; all must live in the secular world, the world in which impurity is a necessary part of the life itself. Sex defiles, but it is also divine. It is this dialectic between the pure and impure, the sacred and the secular, norms and subversions that lies at the heart of the biblical construction of sexuality (Biale 1997:31)

As regras bíblicas de pureza, uma vez que determinavam o que era puro ou interdito de entre as coisas que não estavam sob controle da vontade dos homens, proporcionavam, de acordo com Eilberg-Schwartz (1990:197), pouco poder para os indivíduos. As escrituras determinavam uma série de preceitos sobre a vida dos homens, com quem poderiam casar-se, quando poderiam ter relações ou o que poderiam comer; nessas comunidades, os indivíduos sentiam que tinham relativamente pouco poder. No momento em que a pureza passa para o âmbito da realização, os homens passam a ter mais controle sobre as suas vidas. Dessa forma, através do esforço e de um compromisso com determinados objectivos, teoricamente os indivíduos adquirem maior poder. Da mesma maneira que o estatuto de pureza dos alimentos passa para a decisão dos homens e todo o alimento pode ser puro, existe um risco de todas as relações sexuais poderem ganhar um estatuto de impureza. Não há uma decisão divina em relação a quais os contactos sexuais considerados puros ou impuros. Brown (1990:159) afirma que, nos meios cristãos, o sentimento de pureza recaía com maior peso sobre a condição das pessoas virgens e continentas; o sexo chegou a ser visto como uma mácula que eliminava, para sempre, a pureza dos corpos. No texto bíblico, as poluições noturnas são fonte de impureza «até à tarde» e nos meios cristãos mais ascéticos os homens enfrentam uma batalha para erradicá-las para sempre, visto a impureza parecer poluir por um tempo indeterminado.

O corpo morto é a maior fonte de impureza e o período de luto mantém um estado afastado do que representa a vida, a pureza. De acordo com Anderson (1992:58), o luto consiste, em várias fontes semitas, em jejuns, rasgar a roupa, pôr cinzas na cabeça e continência sexual, e o fim do luto é o momento de comer, beber, banhar-se, vestir-se bem e retomar a actividade sexual. O enlutado faz o movimento da impureza à pureza, da morte à vida, da tristeza à alegria e da abstinência à retomada das relações sexuais. Na visão judaica, a sexualidade está profundamente ligada ao movimento de afastamento em relação à morte. As escrituras colocam com frequência a descendência como prolongamento da vida. Em *Deuterónimo* 30:16-19, Deus afirma que, se os israelitas seguirem os seus mandamentos «então viverás, te multiplicarás e te abençoará o Eterno [...] escolherás pois a vida, para que vivas tu e a tua descendência». Para Gregório Nazianzeno, a sexualidade também podia

significar um afastamento da morte: «a relação sexual era concedida por Cristo como uma dádiva, para dar estabilidade, através da geração de filhos, a uma raça humana aprisionada na regueira da moenda da morte» (Brown 1990:235).

Alguns pensadores cristãos desenvolveram um entendimento oposto ao entendimento bíblico. Uma vez que a morte foi o castigo divino pelo pecado original e este, algumas vezes, ganhou um carácter sexual, sexo e morte ganharam um novo vínculo. Alguns grupos mais radicais acreditavam que a manutenção dos casamentos e das relações sexuais fazia com que as pessoas continuassem mortais e intocadas pelo Espírito Santo (Brown 1990:88). A sexualidade era um sintoma da queda; a renúncia às relações sexuais restabeleceria uma liberdade humana perdida e, simbolicamente, devolveria ao homem a capacidade de desfazer o poder da morte (Brown 1990:81). Para Gregório, quando Adão e Eva se unem para ter filhos, reconhecem o seu medo de extinção; abandonar o casamento era enfrentar altivamente a morte e libertar-se da obsessão com a continuidade física (Brown 1990:248). João Crisóstomo afirmou: «Pues donde está la muerte, esta el matrimonio, e donde no hay matrimonio, no hay muerte» (Deschner 1989:251).

O amor romântico foi utilizado para retratar a relação entre Deus e o povo de Israel. Posteriores interpretações do *Cântico dos Cânticos*, judaicas e cristãs, introduziram uma dimensão teológica ao poema que parecia tratar de amantes humanos, entendendo que se tratava do amor entre Deus e os seus fiéis. É importante perceber que as imagens sensuais foram a forma encontrada para melhor retratar o amor divino. O amor entre um homem e uma mulher pôde servir de modelo para o amor de Deus, e por vezes, o amor divino pode competir com o amor entre as pessoas. Para Biale (1997:32), a metáfora do casamento na aliança entre Deus e o povo de Israel exigia exclusividade; o monoteísmo é a versão teológica da monogamia. A exclusividade do amor divino, se levada ao extremo, poderia resultar na renúncia dos outros amores, inclusivamente o amor físico entre homens e mulheres.

Ezequiel utiliza uma metáfora com cariz sexual para descrever a aliança entre Deus e Israel. Na narrativa de Ezequiel, Israel é inseminado pela vontade divina; a relação entre Deus e o povo é mediada pela palavra. Na opinião de Eilberg-Schwartz (1992:35), tal analogia pode valorizar a sexualidade humana, uma vez que uma imagem sexualizada foi utilizada para descrever a relação entre Deus e seu povo. Por outro lado, essa imagem pode diminuir o valor da relação entre um homem e uma mulher, pois esta nunca alcançará o carácter único da relação com o próprio criador. Essa compreensão pôde abrir espaço para tendências mais celibatárias.

Da mesma maneira que a aliança com o povo era entendida metaforicamente como um casamento, a adoração de outros deuses é considerada uma traição (Biale 1997:24). Na opinião de Biale (1997:57) as regras de pureza que conduziam com rigor o culto no Templo, lugar onde a relação com Deus se concretizava, foram transferidas pelos rabis para todas as áreas da vida e da vida sexual em particular. As leis de pureza transformaram o corpo num lugar sagrado em substituição ao Templo; quando as leis de pureza são propriamente conduzidas, a presença divina encontra-se no leito matrimonial. Orígenes é de opinião contrária a esta, afirmando que o Espírito Santo desaparece durante o contacto sexual (Deschner 1989:253).

As metáforas de um casamento também são utilizadas pelos cristãos para descrever a sua relação com Cristo. Jerónimo refere-se ao casamento com Cristo, dizendo que não é «como fica dito “numa mesma carne”, mas “num mesmo espírito”» (1960:22). Em relação às virgens que «caíram» usa uma metáfora semelhante quanto à traição, mas a traição não é dedicarem-se ao amor de outro deus e sim ao amor carnal de outro homem: «vítimas de seu tríplice crime: homicídios da sua pessoa, adúlteras de Cristo e assassinas do filho, antes de vir à luz, o que as leva direitas ao inferno!» (1960:31). Os Padres da Igreja e os monges utilizam com frequência termos como «noivo» e «esposo» para se referirem a Cristo e muitas vezes usam imagens de afecto, nessa relação, como beijos, abraços e afagos.

As tradições herdeiras do documento bíblico aliaram as perspectivas originalmente dialécticas da narrativa às concepções presentes à sua volta e acrescentaram as suas novas interpretações do texto. Nas comunidades do Mar Morto, por vezes, os fiéis passavam por períodos de celibato; Fílon refere-se a uma comunidade judaica, os terapeutas, homens e mulheres celibatários que viviam em celas individuais e dedicavam-se às orações e aos estudos (Boyarin 1994:51). No entanto, a tradição rabínica afastou-se dessas tendências e compreendeu a bênção da fertilidade como um mandamento: o primeiro. A sexualidade manteve a ligação com a descendência, presente na narrativa, no entanto, a questão do desejo e da satisfação física ganhou, também, grande relevo.

O único mandamento negativo referente ao desejo, e não à acção, em todo o texto bíblico, aparece em *Êxodo* 20:17, onde é determinado que o homem não deve cobiçar a casa do seu próximo, a sua mulher, o seu servo, a sua serva, o seu boi, o seu asno, enfim, tudo que não seja seu (Boyarin 1997:163). Neste momento, não há um carácter exclusivamente sexual e o desejo de tudo o que pertença ao vizinho deveria ser suprimido. O desejo deve ser controlado e não está exclusivamente dirigido à mulher, mas a tudo que não pertence ao indivíduo. Não

se encontra nas escrituras qualquer indício que o desejo pelo sexo oposto seja, de alguma maneira, negativo. De acordo com Biale (1997:35), se na Bíblia o sexo era apenas uma prática do corpo com implicações no culto, para os rabis o estado psicológico das paixões poderia ganhar domínio sobre o corpo. A cultura rabínica colocou o desejo como objeto de discussão, tanto como um factor necessário e construtivo como potencialmente destrutivo e mau. De acordo com o autor, principalmente depois da revolta de Bar Kokhba no século II, os judeus precisaram aumentar a população e possivelmente, por isso, tornaram a bênção da fertilidade num mandamento. Alguns autores acreditam que os rabis estavam a tentar proporcionar um estatuto divino para uma actividade considerada natural.

Boyarin (1994:73) conta-nos uma parábola rabínica, onde os rabis, depois de capturarem o desejo da idolatria e de o executar, rezam contra o desejo sexual. Este é-lhes entregue, aprisionam-no durante três dias e a seguir não encontram um ovo fresco em toda a terra de Israel. Acreditando que as orações feitas pela metade não são atendidas, para que sintam desejo apenas pelo sexo lícito, avaliam a questão e dizem que se o matarem, o mundo irá acabar; sendo assim, cegam-no e deixam-no partir, concluindo que, dessa maneira, pelo menos, o homem deixa de desejar as mulheres que são suas parentes. De acordo com o autor, os rabis parecem afirmar que para que haja desejo e sexualidade, também é preciso que haja a possibilidade do sexo ilícito. Ao contrário do desejo da idolatria, que poderia ser completamente eliminado, o desejo sexual é vital e produtivo e, apesar de carregar consigo alguns elementos negativos, deveria ser mantido.

Um rabi, referindo-se à criação do mundo, afirma que quando «viu Deus que era bom» as escrituras referiam-se ao desejo do bem, e quando «viu Deus tudo que fez e eis que era muito bom» referiam-se ao desejo do mal, pois sem ele um homem não construiria sua casa, não se casaria e não teria filhos. Os rabis, ao contrário de correntes judaicas anteriores, acreditavam que as duas inclinações que cada ser humano tem, para o bem e para o mal, são ambas criação divina, portanto boas. De uma forma dialéctica, acreditavam que um desejo em determinado sentido poderia ser negativo e positivo ao mesmo tempo, e a sexualidade, embora não fosse um mal por si só, também não era um bem isento das suas complexidades. A mesma força que leva uma pessoa a criar carrega consigo uma força para destruir. Os Rabis comparam, inclusive, o desejo sexual com o desejo pelo estudo da *Torah*. Afirmam que a paixão que leva um homem a estudar é equivalente à que o leva a ter relações com sua mulher, o impulso é o mesmo e é positivo (Boyarin 1994:77).

O estudo é muitas vezes relacionado à sexualidade. Biale (1997:36) cita um passo talmúdico onde os rabis afirmam que, quem estuda a *Torah* na frente de um homem do povo (referiam-se a um homem inculto), é como se tivesse relações com sua noiva na sua presença. O estudo poderia servir como antídoto ao excesso de desejo sexual, pois o mesmo desejo era responsável por ambos e poderia ser direccionado para uma das tarefas. Quando Rabi Ben Azzai, o único rabi referido no *Talmude* que nunca se casou, é questionado em relação à sua opção, responde: «But what shall I do, since my soul lusts for the *Torah*?». O estudo tinha consumido todo seu desejo numa imagem explicitamente sexualizada (Biale 1997:47). Boyarin (1994:134) conta-nos um passo onde um discípulo se esconde debaixo da cama de um rabi enquanto este tem relações com a esposa e quando é repreendido responde: «Isso é *Torah* e eu devo aprender». Algumas correntes acreditavam que primeiro o jovem deveria estudar e só depois casar-se, para que as preocupações domésticas não interferissem nos estudos e outras correntes eram da opinião que primeiro era preciso casar-se para que o desejo sexual estivesse satisfeito e não o distraísse dos estudos.

Grande parte dos pensadores cristãos acreditava que as relações sexuais e o casamento eram improdutivos para os estudos. Brown (1990:152) afirma que Orígenes e vários outros em séculos posteriores julgavam que «as relações sexuais conjugais efetivamente embruteciam o espírito». De maneira geral, o cristianismo entendeu que a pessoa casada tinha o coração dividido por preocupações de ordens diferentes. A dedicação às matérias do espírito seria mais eficiente se pudessem livrar-se das preocupações mais triviais como, o amor romântico e a vida familiar.

A questão do desejo é abordada inúmeras vezes sob várias perspectivas no texto talmúdico. Um homem só pode casar-se depois de ver a futura esposa para ter certeza que a considera atraente. O desejo da mulher é tratado com atenção, o homem é estimulado a usar a fala para despertar desejo na sua mulher, e algumas tradições elogiam a mulher que pede abertamente para ter relações sexuais. O *Talmude* afirma: «O homem é obrigado a dormir com a sua mulher antes de viajar» e «Aquele que força a sua esposa a realizar um ato sagrado terá filhos desonestos» (Boyarin 1994:139-141). De maneira geral, o desejo é visto de forma positiva, embora tenha que ser controlado e limitado apenas para as relações consideradas lícitas; o homem é entendido como dono do seu desejo e possuidor de meios para direccioná-lo.

Em grande parte das tendências cristãs na antiguidade, o homem é entendido como vítima do próprio desejo e a solução estaria em controlá-lo rigorosamente ou aniquilá-lo completamente. Alguns Padres da Igreja entenderam que seria ideal e possível deixar de sentir desejo sexual; outros acreditavam que, não sendo possível aniquilar o desejo, tornava-se necessária uma batalha para dominá-lo. Os filósofos pagãos ensinavam a resistir às paixões treinando os instintos para que buscassem metas racionais, mas Clemente, no século I, afirmava que os cristãos deveriam ir além e não experimentar desejo algum (Brown 1990:36).

Paulo, na epístola aos Gálatas, afirma que os desejos da carne são contrários aos desejos do espírito (Boyarin 1997:172). «Mas 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. Sobre elas vos previno, como já preveni: os que praticarem tais coisas não herdarão o Reino de Deus.» (Gl 5:19-21). Uma busca de crescimento espiritual significa, desta maneira, a negação dos desejos físicos. As obras da carne descritas por Paulo, como a inveja, o ciúme, a ira, são entendidas pelos rabis como impulsos da alma resultantes da inclinação para o mal, presente em todos os seres. Ao contrário de compreender, como alguns cristãos, que a batalha contra o mal era uma tarefa do espírito para controlar os desejos do corpo, para os rabis o corpo era um instrumento neutro. Os desejos a serem controlados eram os desejos maus do próprio espírito e o corpo era um agente destes. O desejo sexual é compreendido por alguns cristãos como um desejo apenas do corpo e não uma vontade também da alma. O homem, por vezes, não é visto como senhor dos seus desejos; é vítima destes. Na leitura de Boyarin (1997:174), para Paulo, a lei que insistia na procriação levava a uma submissão ao desejo da carne, e o deixar de estar sob o domínio da Lei seria um caminho para se abster do poder das paixões. Como afirma mais tarde Justino, Jesus trouxera uma Lei oposta à outra Lei que fez cessar a anterior (Brown 1990:60). Os *Testamentos dos Doze Patriarcas* traziam uma visão similar à de alguns cristãos e refere-se a um espírito do mal que é explicitamente vinculado à sexualidade.

A questão do desejo levou os pensadores cristãos por caminhos diferentes, embora, em geral, concordassem que o homem deveria aspirar à continência sexual em algum momento da sua vida. Alguns acreditavam que através de uma dura disciplina, física e mental, seria possível o homem libertar-se completamente do desejo. Tertuliano pregava a abstinência, mas acreditava que «a graça de Deus não retirava de homens e mulheres as fraquezas permanentes associadas à sua natureza sexual» (Brown 1990:78). Nas comunidades cristãs da Síria, acreditava-se que a renúncia e o batismo eliminavam o desejo (Brown 1990:77). Mais tarde,

no século III, Cipriano defendia que a carne era um lugar de perigo perpétuo (Brown 1990:168). Os monges referem-se às suas lutas contra o desejo sexual e esperam vir a ultrapassar essa fragilidade. Agostinho, no século IV, descreve com profundo detalhe as suas batalhas contra a concupiscência, mas acredita que o homem jamais estará livre de tais desejos. Pelágio, ao contrário de Agostinho, recusa-se a acreditar que o homem está à mercê de forças que ultrapassam o seu controle. (Brown 1990:338).

Winston (1998:53-58) questiona a posição de Boyarin que defende que o prazer da intimidade proporcionada pelas relações sexuais era uma ideia alheia ao pensamento de Fílon. Defende ainda que este valorizava o casamento, a família e o companheirismo entre esposos; contudo, tais argumentos não se referem ao prazer do acto sexual em si, como sugeria Boyarin. Fílon tem regras mais severas do que as dos rabis, e acredita que os maridos que têm relações com as suas mulheres sem fins procriadores são amantes do prazer e acabam por se comportar de forma promíscua com as próprias esposas. Também reprova os homens que se relacionam com mulheres estéreis, afirmando que apenas um agricultor louco semearia solo infértil. Winston afirma que os rabis, ao contrário de Fílon, aprovam qualquer acto sexual dentro do casamento mesmo que, conscientemente, não seja para procriar. Para os rabis, a sexualidade faz parte da condição original dos homens e não houve uma queda em direcção à sexualidade, não fomos sujeitos ao desejo por termos cometido uma infracção (Boyarin 1994:95).

O mundo greco-romano também conhecia o ascetismo na prática da continência sexual. Alguns médicos julgavam que o homem que se privasse de relações sexuais preservava o seu espírito vital, mantendo uma maior virilidade, e que os homens castos eram mais fortes e mais saudáveis (Brown 1990:27). Os filósofos defendiam que um casal apenas deveria ter relações para gerar filhos e em posturas que dessem um melhor resultado para tal. Acreditavam que outras formas de ter relações eram actos gratuitos e contrários à natureza.

Como na visão cristã a sexualidade apenas surgiu depois da queda acabou por ficar vinculada, muitas vezes, ao pecado. Alguns Padres da Igreja consideravam que a própria diferenciação entre os géneros era uma condição provisória, um acrescento; a relação sexual não fazia parte dos planos divinos para a humanidade. Desde os primeiros séculos, alguns Padres, como Orígenes e Tertuliano, defendiam a continência sexual; o acto sexual, mesmo dentro dos limites do matrimónio, deveria ser evitado. Para muitos, a continência era exclusiva dos que se consideravam capazes de mantê-la, e, aos que corriam maior risco de ceder aos desejos da carne, era sugerido que se casassem; mesmo dessa forma, deveriam

aspirar à continência numa idade mais avançada. O corpo passa a ser um local de grande risco e, por vezes quase, um sinónimo de sexo. Em algumas sentenças dos cristãos que habitavam os mosteiros, o perigo é claro: «Pois a armadilha do Demônio contra a humanidade, e especialmente contra os jovens, é o corpo» e «Habitua teus olhos a nunca olharem o corpo de qualquer pessoa, nem mesmo, se possível, o teu» (Brown 1990:210).

De acordo com Deschner (1989:81), o Novo Testamento não pregava o celibato e Jesus não era um asceta. Brown (1990:44) afirma que Jesus defendia os casamentos monogâmicos, tal como os autores dos Manuscritos do Mar Morto, e, num dos raros rompimentos com as regras judaicas, chegou a excluir a possibilidade do divórcio. No entanto, Jesus afirma que há os que se fizeram eunucos por amor ao reino dos céus (Ware 1997:95) e houve Padres do deserto que chegaram a afirmar que a única novidade que Cristo trouxera fora a salvação para os solteiros celibatários (Brown 1990:207). Paulo, na sua carta aos Coríntios, afirma que seria bom que o homem não tocasse em mulher e que gostaria que todos fossem como ele, capazes de manter o celibato. Todavia, esse era um estado exclusivo para alguns, mantendo-se a permissão da continuidade do casamento para os outros.

De acordo com Louth (1997:115), uma vez que Jesus disse aos saduceus que, quando ressuscitassem, não se casariam e seriam como os anjos, o celibatarismo ganhou uma nova justificativa, pois antecipava o estado angelical da ressurreição.

Uma interpretação rabínica dos *Salmos* afirma que o mundo vindouro será desprovido de sexo; no entanto, outras interpretações sugerem que é de outro modo, afirmando que, no Além, as relações com mulheres menstruadas serão permitidas, sugestão posteriormente refutada. Biale (1997:42), mais uma vez, aponta as crenças contraditórias na cultura hebraica, citando uma afirmação rabínica: «Three things are a taste of the world to come: Shabbat, sunshine, and tashmish» (um termo que significa literalmente «servir» mas que geralmente é utilizado no *Talmude* como um eufemismo para as relações sexuais). Esta afirmação também é refutada e a conclusão dos rabis é similar à do cristianismo, que considera que no mundo vindouro não haverá sexo.

De acordo com Brown (1990:174-177), no século III, o ascetismo cristão associado à renúncia sexual perpétua já era um traço estabelecido na maioria das regiões do mundo cristianizado. Havia dois estilos de vida para os cristãos, um considerado superior, de homens e mulheres que se abstinham de procriar e de ter relações sexuais, e outro, mais humilde, onde as pessoas se casavam, tinham filhos, encarregavam-se da organização social, política e económica da comunidade, com uma sexualidade monogâmica e disciplinada.

Clemente, com receio da ascensão dos conceitos de castidade no novo mundo cristão, escreveu em defesa do casamento. Porém, nos séculos III e IV, obras escritas pelos bispos e pelo clero abandonam a sua missão e defendem não apenas o rigor que regia as relações no casamento como também a virgindade (Brown 1990:123). Nas escrituras, os nascimentos miraculosos não envolviam a supressão do acto sexual. Deus intervém na vida dos casais para que uma mulher que estava incapacitada de procriar engravide fazendo uso dos meios tradicionais. A imagem que se havia desenvolvido em torno da mãe de Jesus traz uma nova dimensão à virgindade; alguns Padres da Igreja chegaram a afirmar que Maria continuara virgem mesmo após o nascimento do seu filho (Brown 1990:292). Agostinho acreditava que, no nascimento virginal de Jesus, Maria havia recuperado a harmonia original de Eva antes do pecado (Brown 1990:334).

As mulheres virgens faziam parte do panorama religioso do mundo clássico tanto na Grécia quanto em Roma. Havia guardiãs dos templos gregos que se mantinham virgens e algumas sacerdotisas virgens, como as Vestais de Roma, eram livres para contrair matrimónio posteriormente. Não se tratava de uma opção livre: a cidade recrutava as suas virgens para pô-las ao serviço dos deuses. A sua virgindade, no entanto, não significava um estado de perfeição nem era uma representação do apogeu da natureza humana, como passou a significar mais tarde nos meios cristãos (Brown 1990:18). Um corpo que desconhecia a actividade sexual era, para alguns cristãos, uma imagem que restaurava a integridade original do corpo humano (Brown 1990:297). Para Orígenes, a virgindade tinha um estatuto superior e estava destinada a uma glória maior (Brown 1990:148). Ambrósio defendia que havia uma hierarquia na perfeição da vida cristã que estava ligada ao grau de abstinência sexual; assim, as virgens estavam em primeiro lugar, as viúvas em segundo e os casados em terceiro (Brown 1990:295). João Crisóstomo critica os judeus por desdenharem a beleza da virgindade e cobrirem de ignomínias o próprio Cristo, que nasceu de uma virgem. Afirma que os gregos admiravam a virgindade, mas apenas a Igreja de Deus a adorava com ardor. Boyarin afirma que, de facto, na cultura rabínica, o casamento tem um valor positivo e a virgindade tem um valor negativo (Boyarin 1994:59).

Lendas judaicas confirmam que, quando Moisés passou quarenta dias na presença do criador, absteve-se de sexo e perdeu interesse nas relações com a esposa. Essa ligação entre a abstinência temporária de Moisés no momento de proximidade com Deus deu espaço para relacionar a presença do Espírito Santo com um corpo que está afastado temporariamente da actividade sexual. Mais tarde, para alguns cristãos, o corpo intacto de uma virgem poderia ser

o veículo perfeito para a profecia e inspiração divinas. Brown acredita que a ênfase no nascimento virginal de Jesus, no Evangelho de Lucas, aponta para um entendimento em que a virgindade e o dom da profecia estavam estreitamente ligados (Brown 1990:66).

Numa interpretação talmúdica do passo que relata o afastamento de Moisés da sua esposa, os rabis afirmam que Miriam apercebeu-se de que Moisés se abstera de relações sexuais, pois a sua esposa já não se ornamentava com jóias. Míriam e Aarão queixaram-se do comportamento de Moisés, em defesa de Ziporah: «Por acaso Deus só falou com Moisés? Por acaso Ele não falou com os Patriarcas, e nem por isso eles se abstiveram [do sexo]? Por acaso a Santidade não falou conosco também, e nem por isso nos abstivemos?» (Boyarin 1994:173, Biale 1997:33). Outra leitura talmúdica dos textos bíblicos afirma que Deus ordenou a Noé que procriasse quando deixasse a arca, mas Noé plantou uma vinha ao invés de gerar filhos, o que resultou na sua humilhação sexual pelas próprias filhas. Uma leitura oposta do mesmo texto afirma que foi solicitado a Noé que se abstinêsse de relações sexuais durante o período que estivesse na arca e, como manteve a abstinência por vontade própria depois do dilúvio, foi recompensado com a revelação divina. Um comentário talmúdico referente ao versículo de *Números* 3:4 («E morreram Nadab e Abihu diante do Eterno, quando trouxeram fogo estranho diante do Eterno, no deserto do Sinai, e não tiveram filhos»), afirma que os filhos de Aarão morreram pelas mãos do Senhor, pois consideravam-se superiores e não se casaram e procriaram. Como resultado, afirmam os rabis, várias mulheres não se casaram, pois apenas desejavam esses dois homens.

Para Biale, estas leituras contraditórias revelam uma cultura em conflito. As leituras rabínicas mostram que a procriação mantém-se a norma, mas um ideal de abstinência sexual havia penetrado a cultura rabínica. Há referências a um único rabi, citado no *Talmude*, que não se casou, embora não haja nenhum comentário se era um homem abstinente, e parece ser o caso da exceção que confirma a regra (Biale 1997:33-49). Browne (1945:268) cita um passo talmúdico que afirma que os mestres que não se casam são pessoas arrogantes e infantis. Os judeus ridicularizavam os cristãos que não se casavam, dizendo que assim tornavam-se impuros, uma reversão da crença bíblica onde a relação sexual cria um período de impureza (Biale 1997:49).

O casamento e a família mantiveram-se sempre no judaísmo como o maior pilar social<sup>26</sup>. A recuperação da imagem do humano primordial, de acordo com o pensamento rabínico, era a

---

<sup>26</sup> Os rabis diziam que os casamentos estavam destinados antes mesmo do nascimento. Quando questionados por uma senhora romana que perguntava o que Deus andava a fazer depois dos seus seis dias de trabalho, responderam-lhe que andava a arranjar casamentos (Cohen 1949:163).

imagem de um casal heterossexual. Nas seis bênçãos proferidas no casamento, firmadas no século III, roga-se a Deus que faça o casal feliz da mesma maneira que o fez no jardim do Éden e que faça o noivo alegrar-se com a noiva. Para Anderson (1997:57), a bênção da alegria inclui o prazer da intimidade sexual. Para os rabis, um homem solteiro que não participava da organização social comum era pretensioso e arrogante. O prazer físico dos homens e das mulheres foi tratado insistentemente no *Talmude*. Os rabis entenderam que as formas de prazer que os corpos são capazes de sentir, físicas, intelectuais e espirituais, são o expoente da perfeição da obra divina. A procriação é o tema central, porém, mesmo as mulheres estéreis poderiam ter relações. Nos casos em que a gravidez acarretava problemas de saúde, o uso de anticoncepcionais era permitido (Boyarin 1994:85). Os casais deveriam manter relações sexuais durante a gravidez e, depois da menopausa<sup>27</sup>, quando a mulher já não passa por períodos de impureza; os viúvos e divorciados deveriam voltar a casar-se<sup>28</sup>. O marido tem a obrigação religiosa de proporcionar prazer sexual à sua esposa. Como afirma Biale (1997:54): «Not only is there a *commandment* to engage in sexual relations independent of procreation, but the purpose of such relations is explicitly to give pleasure».

De acordo com Boyarin (1994:146), alguns grupos religiosos e a própria crescente Igreja cristã davam grande valor à virgindade o que acabou por dividir os fiéis em duas classes, os religiosos e os chefes de família, porém, os rabis simplesmente rejeitaram essa solução. Para dissuadir os fiéis de uma fuga das dificuldades da vida através do celibato, acabaram por produzir uma literatura que fazia um elogio exagerado da vida conjugal e das relações sexuais. Dessa forma, acabaram, também, por estimular o crescimento da população para assegurar a sobrevivência do povo. Nessa comunidade ficou muito pouco espaço para os homens e as mulheres que preferiam não se casar, não tendo sido criada uma via de acesso para os que queriam abraçar os valores religiosos sem contrair matrimônio.

Na nova referência disponível para os cristãos, Jesus não se casou e não deixou herdeiros carnis. Para levar uma vida justa e correcta e, dessa maneira, ter acesso à salvação já não era necessário casar e ter filhos. A metáfora de um casamento com Cristo, ao contrário de um casamento com Deus, como no judaísmo, sugere outro tipo de adultério. Enquanto para o povo hebreu adorar outro Deus é trair o criador, no cristianismo, principalmente no caso das virgens que devotaram a vida à religião, o amor de um homem concorre com o amor de Deus

---

<sup>27</sup> No texto bíblico, as relações também se mantinham depois da menopausa. *Gênesis* deixa claro que Sara engravidou, por intervenção divina, e já «havia cessado a Sara o costume das mulheres».

<sup>28</sup> A lei rabínica previa que um homem não deveria casar-se com uma mulher grávida, que fosse viúva ou divorciada, antes que a criança nascesse (Browne 1945:213).

feito homem. O judaísmo debatia-se com o esforço em manter a continuidade física do povo; o cristianismo, na sua crença de que o fim dos tempos estava próximo, não via necessidade nessa continuidade material. Embora vários pensadores cristãos desaconselhassem ou apenas permitissem o casamento como um limite aos impulsos sexuais, a realidade mostrava que «uma maioria silenciosa acreditava tão firmemente como seus vizinhos judeus que Deus criara a humanidade para o casamento e a procriação» (Brown 1990:330). Estavam disponíveis duas alternativas.

A leitura cristã do casamento, não mais «uma mesma carne» e sim «um mesmo espírito» (Jerónimo 1960:22), contra-indicava as segundas núpcias; uma vez que o espírito é eterno, os cônjuges permaneciam, para sempre, ligados, e as viúvas não deveriam voltar a casar-se. A nova possibilidade de organização social, diferente das famílias tradicionais, criou, no cristianismo, novos espaços de acção para os indivíduos. Os rabis eram necessariamente chefes de família e responsáveis pelas decisões e sustento familiares. O clero, formado de homens solteiros sem preocupações domésticas, e as ordens de virgens e viúvas poderiam dedicar-se inteiramente aos assuntos do espírito. Essa nova organização deu maior autonomia às mulheres que não se casavam e deu acesso à alfabetização e educação a alguns que, dentro da organização tradicional familiar, não lhes teria sido possível. Os indivíduos, não mais regidos pelos códigos de pureza, tinham nas suas mãos a responsabilidade de perseguir objectivos que os mantivessem sempre puros.

O prazer físico, no cristianismo, perdia lugar para um prazer mais profundo e duradouro, o prazer espiritual. Os dois eram contraditórios e tinham poucas possibilidades de convívio. O prazer carnal distraía da verdadeira busca da alegria espiritual. O prazer físico mostrava-se como uma armadilha para distanciar o homem do seu verdadeiro propósito. Os Padres da Igreja, que valorizavam o casamento e a procriação, não se dedicaram a analisar o prazer sexual das mulheres ou as melhores posturas para se fazer amor, como faziam os rabis. Em geral, aconselhavam um casamento onde o sexo é bem-vindo apenas para a geração de crianças. O cristianismo mostrou uma tendência a não ser «literal» e «espiritualizar» os conceitos da geração e do casamento; mais uma vez, o cristianismo mostrou-se herdeiro de algumas correntes judaicas mais helenizadas, como a de Fílon e de grupos mais radicais como as comunidades do Mar Morto, afastando-se, dessa forma, das tendências rabínicas.

Ao fim de alguns séculos o mundo cristão foi dividido. De um lado ficaram os que se dedicavam às questões espirituais, dispensavam os prazeres da carne, da paternidade e do convívio familiar e buscavam uma vida pura e o conforto da alegria espiritual e do convívio

entre «irmãos». Do outro lado ficaram os que insistiam em perpetuar a existência através da geração, casando-se e tendo filhos. Esta divisão não ocorreu no judaísmo posterior. As regras de pureza para as relações sexuais foram substituídas, no cristianismo, e as regras do incesto mantiveram-se. Os divórcios foram excluídos da organização social cristã e mantiveram-se no judaísmo. O adultério e a homossexualidade<sup>29</sup> continuaram a ser considerados transgressões graves para judeus e cristãos.

---

<sup>29</sup> João Crisóstomo, de acordo com Brown (1990:256), chegou a afirmar que a terra já estava totalmente povoada e elogiou a pederastia, pois a densidade demográfica libertara a sociedade do sexo reprodutivo. Contudo, parece-me ser o único momento em que as relações homossexuais não são vistas de forma negativa.

## 7 - SE BANHARÁ NA ÁGUA

ורחץ במים וטהר בערב

«Se banhará na água e ficará puro à tarde»

*Números 19:19*

O banho das pessoas ou a lavagem dos objectos em água é o que restaura a pureza, depois de um período de contaminação. Moisés e Aarão deveriam lavar as mãos e os pés antes de entrarem na tenda da reunião e de se aproximarem do altar (Ex 40:32). A leitura destas regras levou os rabis a insistirem que a limpeza e a pureza estavam profundamente ligadas, afirmando que «physical cleanliness leads to spiritual purity» (Cohen 1995:239). Apenas um corpo limpo estava em perfeitas condições para reverenciar o Senhor. Os banhos rituais para restabelecer a pureza, depois de um período de contaminação, são feitos inúmeras vezes durante a vida do fiel e têm um carácter purificador do corpo. Os rabis fazem um paralelo entre o estudo da *Torah* e a sua transmissão no monte Sinai. Da mesma forma que aos israelitas foi ordenado absterem-se das relações durante três dias antes de receberem a *Torah*, os rabis entenderam que qualquer um que tivesse tido relações ou uma emissão seminal não deveria estudar *Torah* sem antes passar por um banho ritual. No entanto, o *Talmude* anula, mais tarde, essa decisão, afirmando que as palavras da *Torah* não são susceptíveis à impureza e o banho ritual não é necessário (Boyarin 1994:62).

Os rabis criaram uma série de regras e alguns comentários que direccionavam a limpeza do corpo para além dos banhos rituais. Desde muito cedo foi determinado que os israelitas deveriam lavar as mãos antes de cada refeição e os rabis afirmavam que, ao fazê-lo, os judeus santificavam-se. A insistência na limpeza está profundamente relacionada com a imagem divina; um rabi afirmou que, ao ir tomar banho, estava a cumprir uma obrigação religiosa, pois iria lavar o seu corpo, que foi feito à imagem de Deus. Os rabis afirmaram que uma pessoa deve lavar o rosto, as mãos e os pés diariamente, por respeito ao seu criador; uma pessoa deveria lavar as mãos pela manhã e não deveria tocar no seu próprio corpo com as mãos por lavar (Cohen 1995:239-242).

Vários comentários sobre banhos e limpeza estão relacionados com a saúde dos corpos; os rabis disseram que a falta de limpeza na cabeça pode levar à cegueira e a falta de limpeza do

corpo pode gerar feridas. Declararam ainda que era proibido viver numa cidade que não tivesse uma casa para banhos. As pessoas deveriam tomar banhos quentes seguidos de água fria e deveriam passar óleo no corpo a seguir ao banho, para que este fosse mais eficiente. O *Talmude* refere-se à limpeza interior, afirmando que uma pessoa que retarda o momento da evacuação está a transgredir um mandamento. Os rabis afirmam que há três coisas que não entram no corpo, mas que resultam num benefício para este: «Washing, anointing and regular motions». Num comentário sobre *Lamentações* 3:17, «cheguei a esquecer o que era bom», afirmam que a declaração se referia ao banho ou a lavar os pés e as mãos em água quente; também em *Eclesiastes* 2:8, as «delícias dos filhos dos homens» são entendidas como banhos e piscinas. Os rabis afirmaram que um homem deveria ensinar o seu filho a nadar, pois, além de ser útil, criava uma ligação com a água (Cohen 1995:242-243).

O cristianismo herdou a ideia do banho purificador materializado através do baptismo; o candidato, depois de receber a água baptismal, tem a sua pureza restaurada. No entanto, o cristianismo não se debruçou sobre a limpeza dos corpos do ponto de vista religioso do mesmo modo que os rabis. Em alguns momentos do cristianismo, o próprio banho ritual foi considerado ineficiente para restaurar a pureza. Os seguidores de Mani, no século II, usavam banhos ritualísticos para limparem o corpo; todavia, nas palavras de Brown (1990:171), questionavam-se como um corpo poluído poderia ter sequer a esperança de ser purificado com meros banhos externos. Jerónimo (1960:174) desaconselhava os banhos para uma virgem adulta «que não pode deixar de corar diante do seu próprio corpo nu». Alguns cristãos pareceram ver nos corpos que se banhavam nus um risco da tentação sexual. Clemente é o autor de um livro, *Paidagogos*, que descreve como cada cristão se deveria conduzir com respeito ao próprio corpo. O livro faz referência a algumas questões sobre o asseio, no entanto, tais regras não tinham um carácter religioso.

O ritual da lavagem das mãos antes da refeição também é eliminado. Se, para os judeus, as mãos lavadas estariam num estado de pureza que as tornavam aptas para tocar um alimento puro, Mateus 15:20 declara que comer com as mãos por lavar não torna um homem impuro; as más intenções que provêm do coração é que o tornam assim. Lavar as mãos antes das refeições perde o carácter de ritual religioso, mantendo apenas o acto higiénico. O cristianismo, dessa maneira, ganha um afastamento dos rituais de pureza do corpo para dedicar-se mais à pureza da alma.

A excessiva preocupação com os cuidados pessoais e com a saúde transparece numa série de outros comentários rabínicos. Além das regras de alimentação que constam nas escrituras,

os rabis indicam quais os melhores alimentos para as diferentes condições físicas de cada indivíduo. Receitam alguns tratamentos para diversas doenças e indicam a necessidade de exercícios físicos e descanso. Os rabis dedicaram-se a estabelecer a melhor maneira para manter um estado mental desperto e bem-disposto para as muitas horas de estudo diárias.

Os rabis declaram que a noite foi feita para dormir. Afirmam que dormir de manhã «tira o homem do mundo» e que durante o dia não se deveria dormir mais do que «o sono de um cavalo», que era equivalente a «sessenta respirações». Consideram a transpiração, as emissões seminais, o sono e os sonhos sintomas favoráveis num homem que está doente. Dizem que se um homem afirmasse que não dormiria durante três dias seria castigado (Cohen 1995:245-251). De acordo com Gottstein (1994:182), o sono é interpretado pelos rabis como uma marca da diferença entre Deus e os homens. Quando Deus cria Adão coloca-o num estado de sono para distinguir a imagem do homem da imagem de Deus. Adão não se diferencia de Deus pela forma e sim pela diferente qualidade de vida ligada à forma; Deus e Adão não se distinguem pelo corpo e sim pelas funções do corpo.

As escrituras insistem no descanso, na cessação do trabalho, no sétimo dia da semana. Assim como Deus produziu durante seis dias e parou a sua obra no sétimo dia, da mesma maneira deveriam fazê-lo os israelitas. «E abençoou Deus ao dia sétimo, e santificou-o, porque nele cessou toda sua obra, que criou Deus para fazer» (Gn 2:3). Os israelitas, os seus servos e os seus animais deveriam suspender todo tipo de trabalho no *shabbat*. A leitura talmúdica do preceito bíblico é que o corpo é o agente do culto do *shabbat*, enquanto está interdito de acções que manipulem o mundo material, a satisfação das suas necessidades e apetites é um dever religioso. Lemos em Isaías (58:13) «se chamares ao sábado tua delícia», para os rabis o conceito de delícia estava ligado a refeições apetitosas, um bom vinho, descanso e relações sexuais. Acreditavam que no *shabbat* os homens recebiam uma alma adicional com maior capacidade de tranquilidade e alegria. O *Talmude* fala em receber o *shabbat* como a noiva de Israel (Jacobs 1997:78). A lei rabínica defende com entusiasmo a prática sexual no dia do descanso (Anderson 1992:56).

O cristianismo absteve-se de reflectir a respeito de tarefas triviais do corpo como o sono. Para alguns cristãos ascetas, as vigílias faziam parte da sua disciplina. Agostinho, nas suas *Confissões*, demonstra receio relacionado com o sono, pela possibilidade de sonhos sexuais. Nos *Testamentos dos doze Patriarcas* encontramos uma relação entre o sono e a morte: «O espírito da sonolência, com o qual é gerado o fascínio da natureza do homem, bem como a própria imagem da morte» (Testamento de Ruben p. 5). O cristianismo manteve essa ideia e

muitas vezes a morte é referida como um sono eterno. Tanto os banhos como o sono eram responsáveis por prazeres físicos que deveriam ser ordenados para que pudessem dar lugar aos prazeres espirituais: um controle rigoroso da carne abria espaço para o deleite do espírito.

Os banhos rituais foram reduzidos ao baptismo, que restabeleceria a pureza, numa única vez, sem necessidade de outros banhos rituais, como os feitos depois do período menstrual ou das ejaculações, da forma que prescrevia a Bíblia. O acto de lavar as mãos antes das refeições deixou de significar uma santificação e passou a ser desnecessário ritualmente e mantido apenas por razões de higiene. O novo dia santo, o Domingo, não era, como para os rabis o Sábado, um dia de absoluto descanso e deleite, indicado para as relações sexuais. De acordo com Brown (1990:215) as relações sexuais deveriam ser evitadas, pelos casais, aos Sábados, Domingos, Quartas e Sextas-feiras.

O versículo de *Deuterónimo* 4:15 que inicia com «E guardareis muito as vossas almas» é interpretado pelos rabis como a obrigação religiosa de cada indivíduo em manter-se afastado de perigos e riscos de vida e, dessa maneira, poderem, como solicita o criador, escolher a vida. Consideram que o banho, o sono, a boa alimentação e a prática sexual regular dentro do casamento são imprescindíveis para que as almas estejam bem guardadas e livres de doenças e indisposições. Os muitos relatos de alguns monges, referindo-se aos males que os acometeram durante a rigorosa prática ascética, seriam para os rabis, seus contemporâneos, a demonstração de esse rigor era um caminho desaconselhável e contrário à vontade divina.

## 8 - TE ALEGRARÁS

וּשְׂמַחַת בַּחֶגְךָ אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתְךָ וְעַבְדְּךָ וְאֹמְתְךָ וְהַלְוִי וְהַגֵּר וְהַיִּתּוּם וְהָאֵלְמָנָה אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ

«E te alegrarás na tua festa – tu, teu filho, tua filha, teu servo, tua serva, o Levita, o peregrino, o órfão e a viúva, que estão na tua cidade.»

*Deuteronomio 16:14*

Na festa das cabanas e na festa das semanas é ordenado ao povo hebreu que se alegre e compartilhe a alegria com os seus servos e os estrangeiros. Os hebreus deveriam alegrar-se nas festas, no princípio dos meses, quando obtivessem prosperidade, quando chegassem à terra prometida e em todo serviço prestado ao Eterno. «Quando um homem tomar uma nova mulher (mesmo viúva), [...] livre estará para cuidar de sua casa por um ano, e alegrará a mulher que tomou» (Dt. 24:5). As emoções positivas de prazer e alegria, bem como o prazer dos sentidos e o gozo da opção pela vida são estimulados pelo texto bíblico. As comemorações dos acontecimentos felizes da história são geralmente acompanhadas por banquetes e festas. Depois de atravessarem o Mar Vermelho, os hebreus cantaram para enaltecer a Deus e Miriam e as mulheres, atrás dela, tocaram e dançaram. O Maná do Sábado, nos anos passados no deserto, era saboroso como «bolo de mel». Alguns protagonistas da narrativa encontram prosperidade material, que é considerada uma bênção. Vários personagens da história contada pela Bíblia, como Sara, José, Rebeca, são portadores de grande beleza; a beleza era outra qualidade que parecia ser favorecimento divino. Balaão, o «homem de um só olho e com boa visão» (Nm. 24:3), elogia a beleza das tendas e moradas de Jacob. Na narrativa bíblica não transparece a ideia de que privações de sono, de alimento, de prosperidade material e de prazeres físicos tenham algum carácter positivo ou que contribuam, de alguma forma, para uma busca de prazeres superiores a eles.

Os sentidos dos corpos, a prosperidade material, os estados de alegria e festividade, continuaram a ser extremamente valorizados pelos rabis; os prazeres dos sentidos são a antevisão do paraíso (Biale 1997:42) e responsáveis pelos bons estados de espírito que tornam o homem mais disposto aos estudos, ao trabalho e às relações sociais. Browne (1945:243) cita um passo talmúdico: «Three things tranquillize a man's mind: a pleasant melody, a pleasant scene, and a fragrant odor. Three things broaden a man's mind: a fine house, a handsome

wife, and beautiful furniture». O prazer e a beleza contribuem para a tranquilidade do homem e para abrir os seus horizontes. Por outro lado, os rabis esforçam-se por deixar claro que não se trata de uma busca desenfreada dos prazeres triviais, e aconselham comedimento: «Of eight things a little is good and much is evil: travel, mating, wealth, work, wine, sleep, spiced drinks, and medicine» (Browne 1945:243).

*Os Testamentos dos doze patriarcas*, com a sua forte influência helenista, trazem uma visão mais negativa quanto aos sentidos do corpo humano:

Sete espíritos [ou sentidos] são gerados com o homem desde a sua criação, e é por eles que são consumados todos os desígnios humanos.

O primeiro é o espírito da vida, por meio do qual todos os seres humanos são criados. O segundo é o espírito da visão, com o qual se acende o desejo. O terceiro é o espírito da audição, através do qual os homens são instruídos. O quarto é o espírito do olfato, com o qual se pode respirar. O quinto é o espírito da conversação por meio da qual vem o conhecimento. O sexto é o espírito do paladar, com o qual podemos provar dos alimentos e das bebidas; e é por meio desse espírito que a nossa força é produzida, porque nos alimentos consiste a origem de nossa subsistência. Mas o sétimo é o espírito da procriação e da relação sexual, através do qual a luxúria é despertada no coração do homem; por essa razão é que ele é o último na ordem da criação, embora seja o primeiro na mente dos jovens. (p. 5)

Antes de discorrer na definição dos sete «espíritos», os autores afirmam que são «espíritos do engano» que se erguem contra a humanidade. Embora alguns dos espíritos pareçam ter um valor neutro não há uma valorização positiva destes. Comparando esse documento com as discussões rabínicas, fica claro o esforço dos rabis para neutralizar a influência do pensamento de alguns filósofos gregos no desenvolvimento da nova literatura hebraica. Agostinho também é da opinião que os sentidos podem enganar o homem: «Mas o prazer dos sentidos, que não deveriam seduzir o espírito, muitas vezes me enganam» (*Confissões*:109).

A instrução e o conhecimento aparecem como «espíritos do engano», no documento referido, no entanto, são conceitos extremamente valorizados pelos rabis. «He who does not increase his knowledge decreases it» (Cohen 1995:126). Por vezes, os rabis referiam-se ao conhecimento de maneira bastante vaidosa, desdenhando dos homens sem instrução. A educação das crianças era algo que não deveria ser negligenciado, «We may not suspend the instruction of children even for the rebuilding of the temple», «A city in which there are no schoolchildren will suffer destruction» (Cohen 1995:173). No entanto, este cuidado era dirigido com afincamento apenas aos rapazes; os rabis são ambíguos quanto à instrução das raparigas. Os judeus devem inclusive recitar uma prece quando conhecem uma pessoa extremamente culta. É importante marcar, no entanto, que o estudo está vinculado, de forma mais insistente, com o estudo da *Torah*; os rabis tinham opiniões diferentes quanto ao estudo

do grego, concluindo que a aprendizagem da língua era bem-vinda, mas o estudo da filosofia grega deveria ser evitado.

Além da educação através da *Torah*, os rabis consideravam obrigatório que judeus, ensinassem um ofício aos seus filhos. De acordo com o versículo de *Deuteronómio* 2:7, «Porque o Eterno, teu Deus, te há abençoado em toda a obra de tuas mãos», compreendiam que a benção divina era concedida através do trabalho: «If a man works, he is blessed; if not, he is not blessed» (Browne 1945:271). Afirmam que um homem só é verdadeiramente feliz quando tem um ofício e trabalha; até Adão só pôde comer depois que Deus lhe deu uma terra para cultivar. Cohen (1995:231) conta uma parábola do *Talmude* que narra a história de um rabi que, durante as invasões romanas, teve que se esconder com o seu filho numa caverna, para salvarem a vida, durante doze anos. Ao saber que o rei havia morrido, sai da caverna, vê os homens a ararem e a semearem a terra e exclama horrorizado que abandonaram a eternidade para se ocuparem de uma vida transitória. Nesse momento, a voz divina exclama: «Vocês deixaram a caverna para destruir meu mundo? Voltem para lá!»

Geralmente, quando se referiam ao trabalho, faziam alusão à agricultura, afirmando que no final todos os ofícios voltariam para a terra e um homem que não possuísse o seu quinhão de terra não era propriamente um homem. No entanto, encontram-se algumas afirmações contrárias a esta, dado que também disseram que o dinheiro investido no comércio proporcionava carne e vinho para o homem e o dinheiro investido na terra fazia com que o homem tivesse que sobreviver apenas de sal e vegetais. Um homem deveria ensinar um ofício limpo e justo aos seus filhos e, de preferência, que não o obrigasse a associar-se às mulheres. Afirmaram que Deus torna o trabalho de cada um agradável aos seus próprios olhos; para eles um homem rico é aquele que tira prazer da sua riqueza e trabalho (Cohen 1995:194-195).

As Escrituras afirmam: «Pois te abençoará o Eterno para teres produção abundante» (Dt. 14:24) e, noutro versículo, «E te alegrarás com todo o bem que o Eterno, teu Deus, te tem dado» (Dt. 26:11). A prosperidade também é considerada, pelos rabis, uma benção divina e motivo de alegria. A abundância e a alegria contribuem significativamente para o bem-estar e a pobreza causa o sofrimento dos corpos. Os rabis estimulam o ensino de um ofício aos filhos, pois apenas dessa maneira o jovem é capaz de prosperar e subsistir pelos seus próprios meios, encontrando, desta forma, as condições necessárias para garantir o bem-estar da família. Não ser capaz de sustentar a própria família era, para os rabis, motivo de vergonha: «Three lives are no lives: he who lives off others, he who is ruled by his wife, he whose body is overcome by sufferings» (Browne 1945:216). A pobreza é considerada um grande sofrimento, afirmando os

rabis que, ao colocar-se a pobreza num prato da balança e todos os outros sofrimentos no outro, a balança ficará equilibrada (Browne 1945:278). Os rabis estavam conscientes dos excessos e desaprovavam os luxos, acreditando que os indivíduos deviam preocupar-se também com o sustento e bem-estar do seu próximo e insistindo na caridade como uma das maiores virtudes do homem: «The command to give charity weighs as much as all the other commandments put together». Contudo, proibem os homens de darem tudo que lhes pertence (Browne 1945:198-200).

Brown lembra-nos que o cristianismo nasceu num período e numa sociedade onde as diferenças sociais eram extremamente marcadas. Os pobres passavam fome e frio e os ricos viviam em palácios com servos que carregavam as suas patroas em palanquins. Os que haviam acumulado muitos bens não pareciam dispostos a cuidar dos seus pobres. É essa organização social que os primeiros cristãos pretendem enfrentar e transformar. Nos *Atos de São Judas Tomás*, o paraíso era um lugar onde não haveria um presunçoso que se erguesse acima dos humildes. Tomás prega a pobreza: «Uma nova doutrina da pureza... para que o homem não possa viver a menos que se separe de tudo que lhe pertence, e se torne um asceta e um mendigo errante» (Brown 1990:91).

Mais tarde, muitos pensadores cristãos provieram de famílias ricas. Alguns afastaram-se das propriedades das famílias, outros preferiram continuar a viver dentro das antigas regras sociais, tentando, a partir daí, fazer as transformações que achavam convenientes. A caridade continuou a ser uma característica extremamente valorizada, como já o era nas escrituras e nos escritos rabínicos. Os monges que viviam em mosteiros não tinham posses e, vivendo em pequenas celas, tinham uma opinião radicalmente diferente da dos rabis: «Quando virdes um tolo que não mostre nenhuma auto-estima, que não possua casa, mulher ou propriedade, que não use roupa alguma, exceto sua única túnica [...] Dizei: Esta é a vida para mim» (Brown 1990:278). Jerónimo compartilha a opinião de que, para ser perfeito, um homem tem que vender tudo que tem, não apenas uma parte, e dar aos pobres e necessitados (1960:193).

Agostinho considera a busca de conhecimento uma «vã curiosidade» vinculada à visão e não à audição, como fizera o autor dos *Testamentos dos Doze Patriarcas*: «É a vã curiosidade que se disfarça sob o nome de conhecimento e de ciência. Como nasce do apetite de tudo conhecer, e como entre os sentidos os olhos são os mais aptos para o conhecimento, a Sagrada Escritura chamou-a de concupiscência dos olhos» (*Confissões*:110). Da mesma forma que os

rabis, Agostinho valorizava o estudo das Escrituras de forma positiva<sup>30</sup>. Jerónimo refere-se com pesar aos momentos em que os estudos das escrituras cediam lugar à paixão por outros saberes: «Miserável que eu era! Jejuava a ler Cícero.» (Jerónimo 1960:51). Jerónimo estimula também as mulheres a dedicarem-se aos estudos da Bíblia.

Na língua hebraica da narrativa bíblica e no hebraico moderno, a afeição por alguém dá-se através dos olhos: «E Noé achou graça aos olhos do Eterno» (Gn 6:8). O sentido da visão é o que materializa o afecto. Um homem tinha que ver a noiva antes de se casar, pois através da visão poderia certificar-se que sentia desejo por ela. Para os rabis, as formas belas avistadas pelos olhos humanos eram valorizadas de maneira positiva. Criaram uma prece que deve ser pronunciada quando se vê algo ou alguém de extrema beleza. Boyarin (1994:83) fala-nos de como os rabis entendiam que o comportamento sexual adequado conduzia ao nascimento de crianças belas de corpo e de espírito. O *Talmude* afirma que «The Holy One, blessed be He, takes pride in them who are tall of stature» e que entre as qualificações necessárias para a presença divina se encontram a boa constituição do corpo e uma aparência imponente (Cohen 1995:240). Da mesma maneira que as regras que qualificavam os sacerdote baniam os que tinham determinados defeitos físicos, os rabis entenderam que esses defeitos eram sinais desafortunados da ausência de graça divina.

Os Evangelhos descrevem vários encontros de Jesus com pessoas que tinham defeitos físicos. De acordo com Eilberg-Schwartz (1990:202), essas descrições não servem apenas para se referirem ao poder de Jesus como um homem capaz de curar doenças e operar milagres, como também tinham a função de eliminar as condições físicas como determinantes do estatuto de uma pessoa. No novo sistema, a fé poderia ultrapassar uma condição física determinante e como o que punha em risco o estatuto de uma pessoa não era uma imperfeição física, mas a falta de fé, os defeitos físicos deixaram de ser um sintoma da ausência de graça.

Gottstein (1994:180) descreve-nos a forma como os rabis entendiam a beleza em termos de luminosidade, especificamente na semelhança com a figura divina. Descrevem uma hierarquia da luminosidade, diretamente ligada à beleza. Afirmam que, em comparação a Sara, os outros seres humanos parecem macacos e, em comparação a Adão, Eva era como um macaco, e seguem, afirmando que a beleza de cada rabi era o reflexo do seu mestre. A beleza e a luminosidade de Adão eram um pálido reflexo da beleza e esplendor divinos. Gottstein afirma que há tradições no misticismo antigo judaico que enfatizam a beleza como uma

---

<sup>30</sup> No judaísmo, quando um homem conhece alguém com profundos conhecimentos da *Torah*, deve recitar uma prece de agradecimento a Deus por ter dado sabedoria para os que o reverenciam, e há uma prece distinta quando se encontra alguém que tem uma vasta cultura de outros assuntos não ligados à religião.

característica especial para o encontro com Deus; o esplendor e a beleza caminham juntos e parecem sugerir que a beleza é uma função da luminosidade. O autor acredita que, além da luminosidade, é possível que a proporção também definisse a beleza; no *Shiur Komah*, as mesmas proporções utilizadas para descrever a perfeição do corpo divino são as que qualificam os sacerdotes.

Depois da discussão rabínica que se refere aos tamanhos do pênis de cada rabi, estes descrevem a beleza física de cada um: «Aquele que desejar ver a beleza de Rabi Yohanan deve pegar um copo de prata novo, enchê-lo de sementes vermelhas de romã e deixá-lo no lugar onde o sol se encontra com a sombra». Mais à frente, o próprio Rabi Yohanan afirma que se sentava à porta do banho ritual e as mulheres que saíam de lá olhavam-no para ter filhos tão bonitos quanto ele. No entanto, encontramos uma parábola que parece tentar aliviar a tensão criada com a questão da beleza. Browne (1945:205) conta-nos uma história onde a filha de um imperador se dirige a um rabi, que era muito feio, e pergunta-lhe como o deus dele havia guardado tanta sabedoria num recipiente tão feio. O rabi responde-lhe que pessoas do estatuto dela deveriam guardar o vinho em recipientes de ouro; ela fá-lo e o vinho estraga-se. O imperador pergunta-lhe porque deu à sua filha um conselho tão mau, e o rabi diz-lhe que era para ela perceber que a sabedoria, da mesma forma que o vinho, fica mais bem guardada num recipiente simples. A jovem pergunta então se não há estudiosos bonitos e o rabi diz-lhe que sim, mas que seriam melhores estudantes caso fossem feios.

Na leitura cristã, a visão apresentou-se, por vezes, como um «espírito do engano». Atente-se na visão de Agostinho: «Resta ainda falar do prazer destes olhos carnis. [...] Meus olhos apreciam as formas belas e variadas, as cores brilhantes e amenas. Oxalá elas não me acorrentassem a alma! Oxalá só fosse presa pelo Deus que criou coisas tão boas: ele é meu bem, e não elas.» (*Confissões*:109). O prazer de apreciar a beleza das formas concorre com o prazer do amor divino. Agostinho afirma que, quando ama Deus, «não amo a beleza do corpo, nem o esplendor fugaz, nem a claridade da luz tão cara a estes meus olhos» (*Confissões*:95). Para Gregório, Adão caiu em pecado por ter desejado controlar e possuir a beleza que Deus havia criado no mundo material (Brown 1990:245). A beleza, embora tenha sido criada por Deus, pode levar o homem a errar, não é algo que possa conduzi-lo ao encontro de Deus, como acreditavam os rabis.

De acordo com Brown (1990:151), Orígenes achava que os prazeres físicos da alimentação, da visão, da audição e do sexo deveriam ser rigorosamente vigiados. As experiências sensoriais alimentavam uma contra-sensibilidade e eram um impedimento para

os verdadeiros prazeres, mais profundos, do espírito. Para Gregório, «os seres humanos viviam no mundo dos sentidos como numa região carregada de infecções»; o simples facto de viver no mundo físico poderia macular a pureza da alma (Brown 1990:250).

Para os rabis, não apenas a beleza natural, da obra divina, é valorizada, como também os ornamentos, roupas e mobílias. Afirmam que um estudioso deveria ter bom gosto (Browne 1945:269) e que, na própria cidade, um homem é respeitado pelo nome que construiu, mas numa cidade onde não o conhecem é respeitado pelo que veste. Os rabis insistem na importância das mulheres se maquilharem-se, usarem jóias e ornamentos para se manterem atraentes. Rabi Akiva afirmou que mesmo uma mulher menstruada poderia usar maquilhagem e jóias e, nas festas religiosas, onde não é permitido pintar e desenhar, as mulheres podem maquilhar-se, pois isso é considerado um prazer e não um trabalho. Ele próprio revela o desejo de dar à sua amada uma tiara de ouro com a forma de Jerusalém (Boyarin 1994:112). O *Talmude* afirma que, se um homem quer agradar à sua esposa, deve vesti-la com roupas de linho. Numa discussão a respeito da idade em que as mulheres deveriam enfeitar-se, um rabi diz que apenas as mulheres mais jovens deveriam fazê-lo, mas é contestado por outro que afirma que o mesmo é permitido para a «sua mãe e sua avó» (Cohen 1995:161).

Boyarin (1994:113) compara os textos talmúdicos referentes a Eva com outra deusa grega. A deusa Atena é enfeitada com um véu, uma guirlanda de flores e uma coroa de ouro, obedecendo a Zeus. Quando é levada à presença dos outros deuses e homens, estes ficam «cheios de pasmo ao ver esta armadilha de que os homens não poderiam fugir». O texto rabínico afirma que Deus ornamentou Eva como uma noiva, com vinte e quatro adornos, contudo, não se tratava de uma armadilha para os homens, pois, ao contrário de Zeus, Deus mostrava-se bem-intencionado. Deus enfeita a mulher para realçar sua beleza e prepará-la para a primeira noite nupcial.

Nos *Testamentos dos Doze Patriarcas* há uma opinião contrária à dos rabis: «Orientem as suas próprias esposas, e as suas filhas, para que elas jamais adornem as suas cabeças ou faces» (p. 8). O cristianismo herdou uma compreensão mais próxima a esta. Tertuliano afirmou que Deus não fez as ovelhas com o pêlo púrpura, ou azul, pois assim não o desejava, da mesma forma, a pintura e ornamentos femininos, não sendo obra divina, só poderiam ser do seu rival. Os anjos que criaram o brilho das jóias e as tinturas da maquilhagem estavam condenados à morte (Boyarin 1994:115). Jerónimo esforça-se por desencorajar as mães das suas «filhas espirituais» a enfeitá-las, que de modo algum «lhe sejam furadas as orelhas ou pintadas as faces de branco e rosadas porque foram consagradas a Cristo; também se não deve

adornar-lhe o pescoço com ouro e pérolas ou os cabelos com pedrarias; nada de púrpura nos cabelos, que seria como que um presságio dos fogos do inferno» (Jerónimo 1960:166). «Cuidar do rosto, pintar de branco e rosado as faces, enfeitar os cabelos [...] tudo coisas que sobreexcitam o louco ardor das matronas» (Jerónimo 1960:183).

A nossa força é produzida por meio do «espírito do paladar». Para os rabis, um alimento, além de nutrir o corpo, deve ser consumido com prazer. As refeições das festividades e do *shabat* devem ser saborosas e acompanhadas por um bom vinho. O maná, o alimento enviado por Deus, é descrito na Bíblia como um alimento saboroso.

O prazer do sentido do paladar gerou alguma desconfiança aos cristãos. Muitos pensadores insistiam nos jejuns e no comedimento alimentar. O prazer da alimentação mostrou ser arriscado, como outros prazeres. Agostinho, quando ama Deus, não ama «nem o maná, nem o mel» (*Confissões*:95). Ao contrário do que diziam as Escrituras, a pureza não era intrínseca de um determinado alimento, e Jerónimo, referindo-se aos jejuns, afirma: «Não é porque Deus, Criador, Senhor do Universo, sinta algum prazer em ouvir os gritos das vossas entranhas [...] mas simplesmente porque não há nenhum outro meio de salvaguardar a pureza» (1960:30). Agostinho mostra-se profundamente angustiado para discernir o alimento que nutre do alimento que dá prazer: «Luto contra essa delícia para que não domine; é uma guerra cotidiana que sustento com jejum reduzindo meu corpo à escravidão» (*Confissões*:107).

As escrituras não trazem um julgamento de valor a respeito do vinho, no entanto, trazem algumas histórias que contam a sedução de um homem que está embriagado, parecendo o vinho, muitas vezes, proporcionar um estado de espírito favorável à transgressão. O vinho era utilizado nas libações das oferendas feitas no Templo. O sexto capítulo de *Números* traz a lei do nazirato. Homens ou mulheres poderiam fazer um voto de consagração a Deus, passando por um período de isolamento, sem cortar o cabelo e abstendo-se de todos os produtos da videira, inclusive do vinho.

O *Talmude* traz inúmeras afirmações a seu respeito. O vinho é uma bebida obrigatória nas refeições das festividades e do *shabat*, acompanhado de uma prece que agradece a Deus por ter criado o fruto que produz o vinho. A total abstinência de vinho não é considerada uma virtude. Os rabis afirmam que não há alegria sem vinho e que quando falta vinho os medicamentos tornam-se necessários. Indo de encontro à lei do nazirato, os rabis afirmam que um nazirita peca contra a alma, pois abstém-se de vinho. Acrescentam: «If a person who withholds himself from wine is called a sinner, how much more so is he a sinner who withholds himself from all enjoyments» (Cohen 1995:232). No entanto, os rabis fazem

questão de chamar a atenção para os excessos e fazem algumas afirmações com um certo grau de humor, dizendo que, quando o vinho entra, os segredos saem, ou que o vinho enrubesce a face neste mundo e empalidece no mundo vindouro (Browne 1945:232)<sup>31</sup>.

O texto *Os Testamentos dos Doze Patriarcas*, na voz de Judá – o personagem que foi seduzido por Tamar – faz uma relação entre o vinho e a concupiscência. Embora, na narrativa bíblica, Judá estivesse a pastar o seu rebanho e, ao que parece, estava sóbrio, no seu suposto testamento, descreve o momento da sedução, justificando-a com a sua embriaguez. Judá afirma que «o espírito da fornicção usa o vinho para administrar a concupiscência», por isso uma pessoa não deve embriagar-se e «só deve beber até o ponto em que a sua dignidade não se comprometa» (pg 32).

O vinho era conhecido na antiguidade como fonte de energia sexual, que tranquiliza o homem, gera o sémen e incita o desejo (Brown 1990:86), sendo, por isso, desaconselhado por cristãos ascetas. Jerónimo prescrevia-o «só em caso de males do estômago ou de outras numerosas doenças» (1960:29). O vinho, no entanto, manteve um carácter ritual servindo como metáfora para o sangue de Cristo; bebendo um copo de vinho e comendo pão, o fiel transforma-se em um membro de Cristo (Eilberg-Schwartz 1990:139).

Os rabis afirmam que Deus moldou a cara dos seres humanos com várias fontes de água que não se misturam:

The water of the eyes is salty, of the ears is greasy, of the nose is evil-smelling, and of the mouth is sweet. Why is the water of the eyes salty? Because when a person weeps for the dead constantly he becomes blind; but since tears are salty (and make the eyes smart) he stops weeping. Why is the water of the ears greasy? Because when a person hears bad news, were to seize it with his ears, it would entwine his heart and he would die; but because the water is greasy, he lets the news into one ear and out of the other. Why is the water of the nose evil-smelling? Because when a person inhales a bad odor, were it not that the water of the nose was evil-smelling and preserved him, he would die on the spot. And why is the water of the mouth sweet? At times when a man eats something wich is repugnant and spews it out, were it not that this spittle was sweet, his soul would not return to him (Num. R. 18:22 in Cohen 1995:71).

Para os rabis, as secreções dos olhos, dos ouvidos, do nariz e da boca foram criadas por Deus para proteger o homem dos desprazeres: da tristeza do luto, das más notícias, dos maus odores e dos maus sabores. A alegria, as boas notícias, os bons sabores e os bons odores eram o que Deus pretendia para os corpos humanos quando criou «as águas» que o corpo produz. Os rabis afirmam que aquele que é perfumista é feliz, ao contrário dos curtidores. Os judeus

---

<sup>31</sup> O *Talmude* traz, inclusive, uma pequena receita para aliviar os sintomas do excesso de vinho (Cohen 1995:259).

devem pronunciar uma bênção quando sentem os diferentes odores, há preces para as especiarias, plantas, frutas e óleos perfumados.

Agostinho afirma não se preocupar com «as seduções dos perfumes», «não os procuro». «Os prazeres do ouvido me prendem e me subjagam com mais força», afirma, e por vezes receia errar por excesso de zelo, ao abster-se dos cânticos dos *Salmos* de Davi (*Confissões*:108). Jerónimo, mais uma vez, ao aconselhar uma virgem que se iria dedicar à vida no convento alerta: «Deverá, finalmente, permanecer surda aos instrumentos de música, ignorando a utilidade da flauta, da lira e da cítara» (1960:171).

Agostinho, ao contrário dos rabis, acreditava que o prazer dos sentidos físicos que conhecemos está em desacordo com o amor divino. O amor a Deus seria capaz de proporcionar outros prazeres aos sentidos:

Mas, que amo eu, quando te amo? Não amo a beleza do corpo, nem o esplendor fugaz, nem a claridade da luz, tão cara a estes meus olhos, nem as doces melodias das mais diversas canções, nem a fragrância de flores, de unguentos e de aromas, nem o maná, nem o mel, nem os membros tão afeitos aos complexos da carne. Nada disto amo quando amo o meu Deus. E, contudo, amo uma luz, uma voz, um perfume, um alimento, um abraço de meu homem interior, onde brilha para minha alma uma luz sem limites, onde ressoam melodias que o tempo não arrebatam, onde exalam perfumes que o vento não dissipa, onde se provam iguarias que o apetite não diminui, onde se sentem abraços que a saciedade não desfaz. Eis o que amo quando amo o meu Deus! (*Confissões*:95)

Agostinho utiliza os mesmos sentidos que conhecemos fisicamente para descrever o amor divino, contudo, a luz, as melodias, o perfume, as iguarias que apreciamos ao amar a Deus não são os que experimentamos fisicamente através dos sentidos do corpo. Para os rabis, amar a luz, a beleza, os aromas, as melodias e as iguarias disponíveis aos nossos sentidos físicos é a forma disponível aos homens para amar a Deus. Nas palavras de Agostinho: «adoram e servem antes à criatura do que ao criador», parecendo que o amor à criatura compete com o amor ao criador. Para os rabis, uma das formas disponíveis para amar o criador é através do amor à criatura. Amar ao próximo como a si mesmo, como é determinado em *Levítico* 19:18, implica, necessariamente, o amor a si mesmo. Ao proporcionarmos prazer aos nossos sentidos, ao nosso corpo, materializamos o amor-próprio que nos capacita para o amor ao próximo. As duras privações que provocam desconforto para o corpo, como as sugeridas por algumas antigas tendências ascetas judaicas, eram consideradas pelos rabis provas de desamor à obra divina: o corpo humano. Algumas afirmações dos ascetas cristãos que habitaram o deserto, como: «tortura teus sentidos, pois sem tortura não há martírio» (Brown 1988:200), seriam consideradas uma afronta ao criador no entendimento dos rabis.

O cristianismo, com uma tendência mais acentuada para compreender o homem como um ser constituído de duas partes de substâncias diferentes, por vezes, entendeu que a substância dotada de sentidos – o corpo – era inferior. O homem poderia prescindir dos prazeres sensoriais do corpo para dar lugar aos prazeres espirituais.

Boyarin (1994:13) cita uma acusação de Agostinho feita aos judeus: «Considerai o Israel segundo a carne (1 Cor 10,18). Este nós sabemos que é o Israel carnal; mas os judeus não compreendem este significado e, assim, tornam-se indiscutivelmente carnis». Agostinho referia-se ao comentário de Paulo sobre um versículo bíblico onde Paulo afirma que o versículo refere-se a Israel «segundo a carne», ou seja, Israel no sentido literal. As gerações de homens israelitas filhos de outros homens israelitas. Para Paulo havia o Israel «segundo o espírito»: gentios e judeus que acreditavam em Cristo. Agostinho e outros Padres da Igreja do final da antiguidade são da opinião que a insistência dos judeus em serem o verdadeiro Israel mostra que estes não compreendiam que existe um sentido carnal e um sentido espiritual para as Escrituras. Boyarin acredita que está correcta a noção patrística de que o elemento que diferencia os cristãos do judaísmo rabínico é o discurso do corpo, referindo-se especificamente à visão dos rabis quanto à sexualidade, que se mostrou mais entusiasta e positiva do que a visão cristã.

Os estados emocionais de alegria e contentamento provocados pela satisfação dos sentidos, dos desejos sexuais, dos prazeres da comida, eram considerados, pelos rabis, os mais adequados para reverenciar o criador. A fé alivia a dor e dá espaço à alegria e ao bem-estar. A fé é o oposto da dor. Os primeiros Padres da Igreja, por outro lado, acreditavam que os estados de alegria e contentamento necessários para reverenciar o Senhor viriam por caminhos diferentes e não através do estado de satisfação do corpo. Os cristãos tinham à sua disposição uma nova metáfora concretizada no sacrifício de Cristo, que sofreu na cruz por todos os homens. Através de um controle mais rigoroso do prazer da alimentação, dos prazeres do sexo e dos prazeres dos sentidos o homem encontrava a via que o levaria às verdadeiras alegria e felicidade do espírito.

## CONCLUSÃO

É importante deixar claro que os «judaísmos» e «cristianismos» de que trato aqui são extremamente distantes do que acabaram por se tornar. Depois do período tratado, passaram pela Idade Média que foi profundamente transformadora para cada uma das religiões. O judaísmo passou por um período de intensa convivência com o mundo árabe e a sua literatura foi, em grande parte, produzida nesse idioma. Os grandes pensadores judeus voltaram a ter contacto com o pensamento grego e o fosso entre o corpo físico e efémero e a alma eterna tornou-se maior do que nos anteriores escritos rabínicos. Deus perdeu definitivamente o seu corpo e passou a assemelhar-se aos humanos apenas nos aspectos espirituais. A leitura literal das palavras das Escrituras deu lugar a novas interpretações; o próprio Maimónides, talvez o maior pensador desse período, considerou tolo quem lesse a *Torah* de forma literal. O judaísmo ganhou novas desconfianças em relação ao corpo e ao prazer que pareciam mais ténues no anterior pensamento talmúdico.

O cristianismo já contava com alguns séculos no poder e a sua grande expansão exigiu um maior controle dos homens (nomeadamente dos seus corpos) para manter o seu domínio. A Igreja organizada e com maior autoridade pôde criar e impor novas regras aos corpos dos seus fiéis. Através das suas concepções do Além, das descrições do lugar de destino dos pecadores, conseguiu, possivelmente, acentuar a desconfiança em relação ao corpo e aos seus prazeres e manter os indivíduos sob um controle rigoroso. No entanto, acredito que, de maneira geral, a concepção que os rabis tinham do corpo marcou a história posterior do judaísmo até aos dias de hoje e, acredito, também, que a noção do corpo, presente no início do cristianismo, acompanhou todo o seu desenvolvimento. É importante ainda ter em conta que, além das diferenças culturais que podemos verificar nos nossos dias, ao referirmo-nos ao corpo num tempo distante, estamos a falar de corpos que eram, provavelmente, muito diferentes dos que portamos agora. Há estudos que estão a ser feitos sobre a velocidade dos peões em centros urbanos que demonstram que esta tem aumentado em poucos anos<sup>32</sup>. Não podemos precisar as diferenças das acções e comportamentos desses corpos, mas podemos ter a certeza de que se moviam, se alimentavam e se comportavam de maneiras muito diferentes das nossas.

---

<sup>32</sup> [http://www.richardwiseman.com/quirkology/pace\\_home.htm](http://www.richardwiseman.com/quirkology/pace_home.htm)

Outra questão importante, mas que não é objecto de estudo deste trabalho, é o que «alma» e «mente» vieram a significar no discurso, não apenas religioso, ao longo dos tempos. Algumas vezes remetem para dimensões completamente distintas do ser humano, mas, muitas vezes, são quase sinónimas. A divisão entre o corpo e a mente é muitas vezes compreendida como uma oposição entre a razão e a emoção. Os avanços da ciência são capazes de, no momento em que vivemos, localizar grande parte do que «nos vai na alma», na química dos nossos corpos e nas sinapses dos nossos cérebros; amor, raiva ou desejo estão, afinal, descaradamente, estampados na matéria, e, mais recentemente, a fé e a consciência vão pelo mesmo caminho<sup>33</sup>. Mary Midgley (1997:66) comenta que, ironicamente, mesmo os filósofos contemporâneos, que se esforçam por rejeitar o antigo dualismo, ao referirem-se à relação entre o corpo e a mente, raramente consideram alguma coisa abaixo da linha do pescoço. Carne e osso e, como afirma a autora, também a mente das mulheres, têm sido relativamente negligenciados. Na minha pesquisa sobre o corpo, parece que, ao ultrapassarmos a linha do pescoço, caímos diretamente nos órgãos reprodutores. Invariavelmente, quando autores contemporâneos se referem ao corpo, fazem pouco mais do que falar sobre a sexualidade. Fico pelo que disseram os rabis e os primeiros Padres da Igreja a respeito do lugar que deveriam ocupar aqueles corpos de então, no seu entendimento sobre a relação dos homens com o criador e com as outras criaturas.

A literatura produzida pelos rabis tem particularidades que dificultam, muitas vezes, a comparação com outros entendimentos. Cada página do *Talmude* é subdividida em várias partes que apresentam diferentes opiniões sobre um mesmo tema, muitas vezes contraditórias e o meu acesso ao texto dá-se, exclusivamente, através das interpretações dos autores contemporâneos. As outras literaturas, como no caso da cristã, foram produzidas individualmente, em várias regiões, durante a época estudada e, muitas vezes podem não traduzir uma opinião comum a todos os pensadores de um mesmo período. Apesar de ser difícil concentrar os diversos entendimentos em relação ao corpo humano numa opinião representativa, é possível notar uma tendência comum.

Brown (1990:63) afirma que os primeiros rabis, no século II da E.C., «eram figuras tão desarraigadas, tão excêntricas e tão estranhas à população estabelecida quanto um dia tinham sido os pregadores ambulantes do reino de Jesus de Nazaré». O autor acredita que passaram a exercer influência sobre o judaísmo «por representarem um mundo que não tinha nenhuma intenção de desaparecer». Os rabis, ao que parece, traziam ideias diferentes de outras

---

<sup>33</sup> Bonder (1998:135), ao referir-se ao Projecto Genoma Humano, afirma: «A religião terá previsto. A psicanálise, apontado. Mas a biologia descobrirá a alma».

tendências judaicas anteriores e a opinião de Boyarin, de que o cristianismo absorveu as tendências mais helenizadas do judaísmo, enquanto o judaísmo rabínico se esforçou por marcar uma maior diferença, parece bastante pertinente. Vários textos judaicos, como *Os Testamentos dos Doze Patriarcas* e o pensamento de Fílon, mostram uma compreensão do homem, da sua relação com o outro e com Deus, muito mais próxima do cristianismo daquela altura do que do entendimento que se desenvolveu no judaísmo rabínico.

Os rabis optaram por manter um reconhecimento do indivíduo com a sua tribo, os seus preceitos e rituais, afastando-se ligeiramente do que estava estabelecido nas Escrituras. Os primeiros Padres da Igreja, por outro lado, tomaram rumos que vieram a distanciar mais os seus fiéis das regras prescritas pela Lei para a condução dos corpos, com o intuito de apagar a marca tribal e tornar a nova religião acessível a todos. Se por um lado a nova religião ganha um aspecto mais aberto e universal, por outro, o carácter da aliança com Deus, que se comprometeu a abençoar, fazer multiplicar e prosperar o seu povo, ganha um aspecto mais individual.

A expectativa da bênção da multiplicação e salvação de um povo pela mão do criador perde a identificação exclusiva com o povo do Israel carnal e transforma-se na esperança da bênção e salvação de cada uma das almas do Israel espiritual; cada um trabalha e sacrifica-se, para alcançar o reino dos céus. Os rabis mostram sinais de compreender que o propósito de uma vida justa e pia é trazer o «céu» para a terra, para a vida da comunidade, é estar próximo do que é sagrado na vida comum do dia-a-dia<sup>34</sup>. Acreditam na presença do Espírito Divino no leito conjugal, nas refeições ou no simples facto de se avistar uma estrela cadente ou um arco-íris. Os pensadores cristãos, por outro lado, parecem entender que uma vida pura tem o propósito de elevar o indivíduo para o «reino dos céus». O corpo de cada fiel deveria procurar uma pureza que se assemelhasse à pureza do salvador, para ser redimido. No entendimento rabínico, por outro lado, de acordo com Baeck (1958:180), a fé não é a fé em ser redimido deste mundo, mas sim a confiança na reconciliação com ele.

A religião da razão considerou obsoleto o código de pureza que regia a vida dos corpos do povo israelita. Essa modificação pôde responsabilizar o homem pelo seu próprio estado de pureza; esta deixou de ser condição da circunstância ou da qualidade dos seus corpos. Uma vez descartada a literalidade da Lei, o novo sistema expôs os indivíduos à responsabilidade de decidir o que era correcto ou não para os seus corpos; já não eram as palavras do criador que marcavam a distinção entre o que era sagrado e o que não era. Desta forma, os corpos, agora

---

<sup>34</sup> Bonder (1998:107) narra uma discórdia entre alguns rabis onde, depois de uma voz celeste interferir em nome de um deles, todos exclamam: «A *Torah* não está nos céus».

sujeitos aos seus próprios desígnios, mostraram tentar garantir que não houvesse falhas que os pudessem macular, e isso levou a que o receio e a desconfiança do corpo fossem acentuados. A satisfação das necessidades e dos desejos da carne pareciam pôr em risco cada uma das almas.

A renúncia sexual no início do cristianismo parece estar acompanhada da desconfiança em relação a outros prazeres e satisfações. Sem a literalidade da Lei, o esquema de recompensa e punição não é definido pelo código disponível nas Escrituras e passa para o domínio do homem, podendo aumentar o peso da sua responsabilidade ou, pelo contrário, libertá-lo do cumprimento dos preceitos prescritos para alcançar a salvação. O cristianismo dessa altura optou por suspender as antigas regras relativas aos corpos que asseguravam a recompensa de cada um; já não era a qualidade do alimento, o rigor dos rituais ou as regras para o relacionamento sexual que garantiam a salvação: o esforço por se abster dos prazeres da carne passou a definir o merecimento. O sacrifício ganha um novo valor. Os rabis não estavam alheios às tendências mais ascéticas que já se encontravam presentes em outras linhas judaicas, mas preferiram não se distanciar dos rituais que vinham sendo praticados há muito pelos seus membros, deixando na mão de Deus as decisões da conduta dos corpos «sem acrescentar nem diminuir a isso nada» (Dt. 13:1). O merecimento continuava a ser definido pelo cumprimento da Lei. A sua desconfiança em relação aos corpos e seus prazeres não ganhou os matizes alcançados pelo cristianismo, pois optaram por confiar que o que foi prescrito, por ser palavra divina, garantiria a salvação, não sendo preciso acrescentar novos sacrifícios. O controle dos corpos dos fiéis continuava a ser exercido através das rigorosas leis de pureza.

A boa nova parecia trazer uma visão mais otimista e com mais esperança, ou, pelo menos, com mais opções para o indivíduo. Embora Jesus tenha convidado os seus ouvintes judeus a manterem os preceitos das Escrituras, quando afirma que não é necessário lavar ritualmente as mãos antes das refeições, ou que se podiam alimentar de animais até aí considerados impuros, parece querer dizer que o homem se pode manter num estado de pureza sem os rigores das regras antes prescritas; a fé é mais importante do que a acção para guiar os corpos. A nova mensagem dá mais poder aos indivíduos; sem a centralização da autoridade sacerdotal para definir o que cada um poderia ou deveria fazer com as suas próprias vidas e corpos, a salvação está ao alcance de todos de maneira mais acessível. No entanto, diferentes entendimentos dessa mensagem criaram diversos caminhos para os novos cristãos. Contudo,

esses caminhos nem sempre serviram para facilitar ou melhorar a vida dos seus seguidores, como parecia ser a intenção do salvador.

A compreensão rabínica de que a inclinação para o bem e a inclinação para o mal são ambas criações divinas pareceu, também, dar mais poder aos indivíduos e, de certa forma, facilitar o rigoroso cumprimento dos preceitos bíblicos. Todos os seres humanos têm os dois tipos de vontade e cabe a cada um fazer as suas opções e responsabilizar-se pelos caminhos tomados, sempre conscientes de que também a inclinação para o mal é criação divina e, por vezes, necessária para a construção, crescimento e manutenção do grupo. Embora o pensamento talmúdico, da mesma forma que todas as linhas posteriores, não considerasse a salvação exclusiva dos membros da tribo, optou, de maneira acentuada, por manter todas as marcas da diferença. Não se mostraram dispostos a preterir da circuncisão, do *shabbat*, da comemoração das festividades e das regras de alimentação, acreditando que, se foram determinados por Deus, cumpririam uma função. Muito discutiram para encontrar as verdadeiras intenções divinas ocultas nas suas exigências sem, no entanto, apresentarem veredictos definitivos; as opiniões ficavam firmadas e pareciam abertas a novas interpretações.

Muitos autores acreditam que o medo do corpo e do prazer, bem como uma maior valorização das práticas ascéticas, se devem à acentuada compreensão dualista do ser humano. No entanto, algumas religiões orientais que também possuem uma compreensão profundamente dualista do homem e têm algumas práticas ascéticas desenvolveram hábitos de exercícios físicos e elaboradas técnicas sexuais que não transparecem a desconfiança em relação ao corpo e ao prazer que o ocidente cristão veio a conhecer. A meu ver, a opinião de Turner (1997:21) está mais próxima de nos trazer alguma luz sobre a matéria. Este autor afirma:

With the growing importance of Christianity as a dominant culture within the West, there was an intensification of the ascetic attitude towards the body, since, as a consequence of the Christian theology of evil, the body became more central to the characterization of a man as a fallen creature.

Na concepção cristã, o mal tem uma origem diferente do bem. Nas palavras de alguns cristãos, o que não foi criado por Deus foi criado pelo seu «rival». Assim, não é no antagonismo entre o corpo e a alma que reside o problema, mas no valor que este corpo, agora caído e sujeito a desejos que não foram desenhados pelo criador, adquire, que as desconfianças ganham terreno. A concepção dualista do homem também conquistou algum espaço no pensamento rabínico sem gerar, contudo, uma visão negativa do corpo e do prazer,

porque, ambos criação divina, corpo e alma estavam sujeitos ao mal; o mal não tinha uma ligação exclusiva com a matéria ingrediente do corpo. Se para os rabis seria uma afronta ao criador desvalorizar o corpo do homem que era a sua obra-prima, para os Padres da Igreja esse risco apresentava-se de maneira diversa, pois o corpo que subestimavam não era o corpo com o qual os homens foram originalmente equipados pelo criador; era um corpo transformado pelo pecado, por vontades perpetuamente distorcidas, que exigia, ao contrário de um esforço em cumprir os mandamentos divinos, um sacrifício de outra ordem. Desde muito cedo, já nas cartas de Paulo, os novos cristãos começaram a conceber uma batalha entre o corpo e a alma, onde o corpo tinha desejos que poderiam macular a pureza da alma.

Midgley (1997:54) acredita que a divisão entre o corpo e a mente evoca uma tendência humana generalizada para dramatizar os conflitos. Se perguntarmos a alguém em que consiste o ser humano, rapidamente serão apresentados elementos aparentemente opostos, como estes dois. Para a autora esta não é a única maneira de se pensar o homem, mas é a mais activa na nossa tradição ocidental. Mesmo no início do desenvolvimento do pensamento rabínico, onde não encontramos uma oposição entre corpo e alma, existe uma oposição entre *yetzer hatov* e *yetzer hará*, a inclinação para o bem e para o mal, que é, de certo modo, outra forma de dualismo.

Kaplan (1997) acredita que a origem do pensamento dualista no ocidente se deve fundamentalmente à influência do pensamento grego. Na mitologia grega, ao contrário da hebraica, a relação entre o corpo e a alma é conflituosa e desafortunada. A alma está aprisionada no corpo e fadada à ignorância. Existe uma profunda diferença entre o deus hebraico e a divindade grega: o deus hebraico, anterior à natureza e seu criador, tem poderes de transformação que as divindades gregas, sujeitas às leis da natureza, não têm. O deus de Abraão tem a capacidade de operar transformações que abrem espaço para a mudança e possibilitam a salvação. O indivíduo, partido ao meio, fez uso da alma como uma tentativa para solucionar a tragédia. Exclusivamente enquanto corpos providos de uma mente, não nos poderíamos livrar do sofrimento e da morte, mas como simples abrigos da alma eterna sobreviveríamos ao infortúnio. Uma vez que os indivíduos e os próprios deuses estavam sujeitos aos desfechos trágicos dos seus destinos, a «psyche» aparece como uma tentativa para solucionar o sofrimento. Uma alma eterna, anterior e posterior à existência do indivíduo enquanto matéria, poderia, num tempo e lugar que eram desconhecidos aos sentidos do corpo, obter a sua definitiva liberdade e livrar-se dos infortúnios da vida na terra. De acordo com o autor, o homem europeu, mesmo o homem religioso, é basicamente grego e não hebreu;

acredita que existe uma necessidade de substituir a psicologia tradicional baseada na mitologia grega por outra, mitologia bíblica.

Nilton Bonder (1998) refere-se à psicologia evolucionista, originada por desdobramentos da teoria de Darwin, que compreende o corpo como o maior responsável pelos hábitos e cultura dos seres humanos; o corpo é o motivo das nossas acções e comportamentos, que têm como meta final a reprodução. O autor acredita que a compreensão bíblica traz um entendimento diferente apresentando uma dimensão da natureza humana capaz de transgredir. Deus solicita que os humanos se multipliquem e expõe aos seus sentidos um fruto produzido pela mesma natureza que ele criou, do qual a criatura não se pode servir, abrindo dessa maneira uma porta para a possibilidade da co-criação. «Admitir que é possível para a criatura fazer algo que não pode é chamá-la a criar junto, seja pela obediência ou pela transgressão» (1998:14). Para o autor, cabe à alma o papel transgressor. O corpo segue simplesmente os seus instintos e desejos para garantir a sua continuidade e a alma tem o poder de interferir quando lhe pareça necessário conduzir o corpo por caminhos diferentes.

O autor afirma que por alma não devemos entender uma ordem distinta do corpo, mas apenas o nome dessa capacidade que pode optar por cumprir ou transgredir; fazendo uma distinção entre o «bom» e o «correcto», a alma pode escolher o «bom» que, por vezes, não é o que é considerado «correcto». O roubo da primogenitura, as transgressões sexuais, os rompimentos com os progenitores são as opções da alma pelo «bom», em detrimento do «correcto», que irão validar a existência e sobrevivência do povo no decorrer da narrativa bíblica. Bonder acredita que, nessa mesma narrativa, frequentemente, o papel transgressor foi destinado às mulheres que, na intenção de garantir a continuidade, ultrapassam a Lei, e os resultados dessa transgressão são aprovados.

Bonder cita uma afirmação talmúdica: «A preservação da lei é, em várias ocasiões, obtida através do rompimento com a lei e a ab-rogação da mesma» (1998:24). Para os rabis, uma lei que não deixa a possibilidade da sua execução em aberto é arbitrária. No *Talmude*, o julgamento de penas capitais, caso houvesse unanimidade dos 23 juízes necessários, fazia o julgamento ser desqualificado. Um julgamento onde não paire qualquer dúvida para um entendimento diferente parece provocar desconfiança. Na tradição onde a unanimidade expressa uma acomodação à verdade absoluta e onde a alma é responsável pela procura de um caminho alternativo para alcançar o que acredita ser melhor para o povo, surge um judeu transgressor que questiona antigos valores à procura de um «bom» que dê origem a um novo «correcto».

Na opinião do autor, a Igreja realizou uma leitura diferente do papel desse judeu e tornou-se «guardiã do corpo e inimiga das tentações da alma, instaurou o conceito de “pecado original” para descrever a transgressão de Adão e Eva e lhes deu um carácter reprovável» (1998:103). A Igreja Romana acabou por se estruturar de forma semelhante à do passado, criou um centro e uma casta sacerdotal como havia sucedido anteriormente, o que parecia ser, justamente, a situação que incomodava aquele excepcional transgressor. Curiosamente, os rabis, ao contrário da organização bíblica, não asseguraram para si nenhum privilégio: qualquer judeu pode casar, enterrar ou abençoar, e instauraram um fórum de debate onde a autoridade e a lei se faziam à medida que as opiniões e controvérsias fossem sendo registadas. Jesus, que acreditou ser necessário subverter a moral que se mostrava insatisfatória para o seu próprio povo, perdeu o carácter transgressor para se tornar no representante de uma nova moral que deixava pouco espaço para desobediências. Gradualmente, nos diferentes entendimentos cristãos, o corpo foi ganhando inimizade com a sua outra dimensão, a alma, e muito do que era da esfera das relações dos corpos precisou ser «espiritualizado» para ganhar outros significados na nova religião.

O *Talmude* manteve uma leitura literal da narrativa bíblica: a «imagem e semelhança» com o criador era a verdadeira imagem divina. O primeiro ser, macho e fêmea era um andrógino; o maná, um alimento; e a circuncisão, um corte no prepúcio do pénis. Embora tenham tentado encontrar novos significados para os episódios da história, esta era a *sua* história. Os rabis não se mostravam preocupados em questionar a veracidade do mito e, de certa forma, continuaram a criar metáforas para que os indivíduos pudessem identificar-se e optar pelos caminhos que as suas almas entendessem por bons. É pouco provável que os rabis acreditassem verdadeiramente que um dia capturaram o desejo sexual num pote ou que Deus tivesse feito uma trança nos cabelos de Eva para a sua noite de núpcias. Contudo, através desses novos «mitos», tinham intenção de mostrar aos membros das suas comunidades qual o caminho mais indicado para as suas almas escolherem seguir.

O cristianismo optou por uma leitura alegórica da narrativa bíblica, entendendo que, por trás da letra da lei, havia um significado invisível e espiritual a nível das ideias (Boyarin 1992:497). Quando o criador solicita às criaturas que se multipliquem, não quer que se multipliquem literalmente; o alimento que caía dos céus para alimentar a tribo em deslocação não era comida que nutria os corpos, mas sim um alimento para a alma; a circuncisão era uma excisão no espírito. Os casamentos, que até então eram a união de corpos de géneros diferentes com o objectivo de constituir famílias que geravam filhos para dar continuidade ao

povo, passaram a ser uma união de almas indissolúvel. A supervalorização do espírito em detrimento da matéria lançou o corpo humano para um lugar diferente, inseguro e de onde tem custado muito sair.

O discurso cristão, desde a afirmação de Agostinho quanto à carnalidade de Israel, inclinou-se a apontar as práticas dos judeus relativamente aos seus corpos como sendo, de alguma forma, inadequadas. Em consequência disso, mais tarde, alguns exploradores do novo mundo trouxeram a informação de que possivelmente os nativos das Américas descendessem «daquela raça», os judeus, pois lavavam-se com frequência, alguns praticavam a circuncisão e outros afastavam-se das suas esposas durante o período menstrual (Eilberg-Schwartz 1990:33). No entanto, uma vez que o mundo ocidental estava cristianizado, convinha aos cristãos tornar tais semelhanças mais triviais, pois, para validar a sua religião, precisavam de manter a condição do Antigo Testamento como palavra divina. De uma maneira geral, os judeus eram vistos como um povo mais próximo da natureza, porque tinha caminhado menos no processo de evolução.

Estas condições fizeram com que os judeus se esforçassem, de certa forma, por encobrir as suas práticas, como um mecanismo de defesa contra tais acusações. A sua ligação à natureza e às práticas que haviam tido a sua função durante milénios foi-se tornando mais velada. No entanto, é curioso notar que o ser humano mostra ter dificuldades em se libertar completamente de rituais do corpo que os tornam membros pertencentes a um grupo. Sem a mesma ancestralidade, a prática desses rituais corre o risco de perder o seu significado. Nos dias de hoje, os jovens tatuam os seus corpos com símbolos que, na maior parte das vezes não estão minimamente ligados à sua cultura. A psicologia actual vê uma relação entre grande parte dos problemas relacionados com a droga e uma ausência de rituais que ligue o jovem à sua comunidade. Os indivíduos vão procurar noutros grupos laços de identificação e pertença e, na maior parte das vezes, esses laços demandam alguma prática física. As antigas tarefas prescritas pelas Escrituras deixaram, possivelmente, de cumprir as suas funções e o ser humano tenta encontrar outras que façam sentido para os seus corpos.

Boyarin aponta de maneira clara como cada uma das formações religiosas pode apresentar diferentes problemas. Vários tipos de judaísmo helenista e grupos apocalípticos, juntamente com o cristianismo, tinham um discurso sobre o corpo que o definia como um abrigo ou mesmo uma prisão para o espírito, noção à qual os rabis mostravam grande resistência. O autor afirma:

Assim, se os judaísmos helenistas (incluindo na minha opinião, o paulinismo) apresentam um atraente modelo para a igualdade e a liberdade entre os homens – “Não há

judeu nem grego, homem nem [sic] mulher” – o preço disso é uma violenta desvalorização da sexualidade, da procriação e da etnicidade. Por outro lado, se o judaísmo rabínico apresenta uma orientação positiva em relação ao prazer sexual e à diferença étnica, o preço que ele paga são determinadas estratificações da sociedade (Boyarin 1994:241).

Para o autor, se o discurso rabínico que mantém a prática da circuncisão e estimula a procriação valorizando a etnicidade pode gerar um discurso etnocêntrico de separação e exclusivismo, a alegorização dessas práticas produz um discurso de conversão e colonialismo. «Se o movimento de Paulo trazia a possibilidade de romper as alianças tribais com a própria família, ele também carrega as sementes de uma prática missionária imperialista e colonizadora» (Boyarin 1994:244).

Quanto à questão dos géneros, na opinião do autor, esta fica sem solução de ambos os lados. Se no discurso rabínico a diferença entre os géneros é realçada pelo estímulo à sexualidade (heterossexual), o lugar da mulher acaba por ser confinado ao de geradora e cuidadora do lar, deixando-lhe pouco espaço para opções diferentes destas. No caso do discurso cristão «não há homem e mulher», esta igualdade surge da ideia de um ser anterior aos géneros e sem corpo. Uma vez que este ser tome a forma de um corpo de mulher, perde a igualdade.

Nas palavras de Clemente, no que diz respeito à alma, a mulher atingirá a mesma virtude, «mas como há uma diferença no que diz respeito à formação específica do corpo, ela é destinada à criação das crianças e aos trabalhos domésticos» (*in* Boyarin 1994:246), apenas sem corpos somos iguais. A mulher ganha, sem dúvida, mais espaço no cristianismo, principalmente quando prescinde das suas capacidades geradoras e da sua sexualidade. O autor comenta que certos discursos psicanalíticos entenderam a misoginia como um elemento natural. Porém, acredita que, ao invalidar uma abordagem à dominação masculina (entendendo a misoginia como o produto do medo universal masculino em relação ao corpo da mulher), poderemos encará-la como uma condição histórica e cultural, o que dará espaço à sociedade para a ultrapassar. O corpo da mulher de hoje está, sem dúvida, em movimento, saindo do lugar que ocupou durante milénios, para encontrar um novo posto. Vale a pena lembrar que neste momento a mulher pode procriar sem participar do acto sexual e a participação do homem pode ser rápida e anónima. Mas para os homens que desejem fazê-lo, a participação prolongada (cerca de 40 semanas) do corpo feminino e a intimidade inevitável da mulher com o bebé durante a gravidez, ainda é necessária. Estes novos corpos são, sem dúvida, muito diferentes dos que trata o discurso que analisei.

Dreschner (1989:406) afirma que os povos com uma sexualidade mais tolerante são mais pacíficos, enquanto os povos nativos que exigem períodos de celibato mostram comportamentos mais agressivos. É provável que os indivíduos que podem desfrutar também outros prazeres de maneira positiva e se encontram em estado de satisfação sejam menos impelidos a actos de violência. Spinoza acreditava que o júbilo é a alma em expansão e com a tristeza a alma retrai-se, o que é o reverso do fluxo da vida, e as emoções positivas são estados de alegria que provocam a expansão da alma. António Damásio (2000:101) explica-nos que um organismo reconhece a relação da dor com o castigo e do prazer com a recompensa. O castigo leva os organismos a fecharem-se, retraindo-se do seu meio ambiente, e a recompensa leva-os a abrirem-se para o exterior, a explorarem os seus limites e, dessa maneira aumentarem as suas capacidades. Isto passa-se com homens e alforrecas. Privar um organismo de prazer leva ao seu retraimento e a uma imobilização e tal não parece produtivo quer para corpos quer para almas. Numa sociedade onde o consumo é cada vez mais estimulado, o estudo do corpo tem sido gradualmente incentivado, e talvez não seja errada a noção de que corpos mais insatisfeitos precisem mudar com mais frequência de carro ou telemóvel. Neste sentido, poderíamos dizer que corpos satisfeitos são mais ecológicos.

Ao afastar o corpo da alma, afasta-se o homem de Deus. O homem sente fome, sono, prazer, através do veículo no qual se reconhece e que vê diariamente: o seu próprio corpo. Se a compreensão da imagem divina se encontra nas semelhanças que não são de ordem física, o que há de divino em cada criatura deve estar em sintonia com a única ferramenta de que dispõe para exercer essa «não corporalidade». Uma bonita melodia, uma agradável fragrância, uma cor luminosa ou uma saborosa iguaria fazem o corpo sorrir. Se pudermos compreender a imagem divina como uma imagem num espelho, saberemos que um rosto que sorri vê refletida uma imagem que sorri. Um corpo satisfeito, que alcançou a realização dos seus desejos e que está sereno, saberá que, à semelhança divina, encontrará uma imagem de júbilo; o prazer das criaturas é responsável pelo prazer do criador e da mesma forma, o sofrimento do homem será o sofrimento de Deus.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

As citações do Antigo Testamento são da tradução brasileira: A Lei de Moisés. Meir Matzliah Melamed, São Paulo, Sêfer, 2001.

As citações das cartas de Paulo e dos Evangelhos (salvo indicação) são da tradução coordenada por Herculano Alves: Bíblia Sagrada, Lisboa/ Fátima, Difusora Bíblica, 2002. (também disponível em linha em <http://www.paroquias.org/biblia/>)

Agostinho, *Confissões* [em linha], [Consult. 21 Out. 2012], Disponível em [http://monergismo.com/wp-content/uploads/confissoes-livro\\_Agostinho.pdf](http://monergismo.com/wp-content/uploads/confissoes-livro_Agostinho.pdf)

Agostinho, *Livre Arbítrio* [em linha], [Consult. 21 Out. 2012], Disponível em <http://www.tuapalavra.com/login/fotos/50a3feb934.pdf>

Anderson, Gary, «The Garden of Eden», in Eilberg-Schwartz, Howard (org.), *The People of the Body: Jews and Judaism from an Embodied Perspective*. Albany, State University of New York Press, 1992, pp 47-66

Baeck, Leo, *Judaism and Christianity*, New York, Harper Torchbooks, 1958.

Beidelman, T. O., «Circumcision». in Eliade, Mircea, *The Encyclopedia of religion*. New York, Macmillan Publishing Company, 1987.

Bemporad, Jack, «Soul: Jewish concepts». in Eliade, Mircea, *The Encyclopedia of religion*. New York, Macmillan Publishing Company, 1987.

Biale, David, *Eros and the Jews: From Biblical Israel to Contemporary America*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1997.

Bonder, Nilton, *A Alma Imoral*, Rio de Janeiro, Rocco, 1998.

Boyarin, Daniel, «"This We Know to Be the Carnal Israel": Circumcision and the Erotic Life of God and Israel». *Critical Inquiry*, 18 (Spring 1992), pp 474-505.

Boyarin, Daniel, *Israel Carnal: lendo o sexo na cultura talmúdica*, Rio de Janeiro, Imago, 1994.

Boyarin, Daniel, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1997.

Boyarin, Daniel, *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford, Stanford University Press, 1999.

Brown, Peter, *Corpo e Sociedade: O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1990.

- Browne, Lewis, *The Wisdom of Israel*, New York, The Modern Library, 1945.
- Bulka, Reuven P., *Judaism on Pleasure*, New Jersey, Jason Aronson inc., 1995.
- Cahil, Thomas, *The Gifts of the Jews: How a Tribe of Desert Nomads Changed the Way Everyone Thinks and Feels*, New York, Nan A. Talese, 1998.
- Cohen, Abraham, *Dois caminhos: O judaísmo e o advento do Cristianismo*, Rio de Janeiro, Biblos, 1964.
- Cohen, Abraham, *Everyman's Talmud: The Major Teachings of the Rabbinic Sages*, New York, Schocken Books, 1995.
- Damásio, António, *O Sentimento de Si: O Corpo, a Emoção e a Neurobiologia da Consciência*, Mem Martins, Publicações Europa-América, 2001.
- Debray, Régis, *Deus, um itinerário*, Porto, Âmbar, 2002.
- Deschner, Karlheinz, *Historia Sexual del Cristianismo*, Zaragoza, Yalde, 1989.
- Eilberg-Schwartz, Howard, *The Savage in Judaism: An Anthropology of Israelite Religion and Ancient Judaism*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1990.
- Eilberg-Schwartz, Howard, «The Problem of the Body for the People of the Book», in Eilberg-Schwartz, Howard (org.), *The People of the Body: Jews and Judaism from an Embodied Perspective*. Albany, State University of New York Press, 1992, pp 17-38.
- Goshen Gottstein, Alon, «The Body as Image of God in Rabbinic Literature». *Harvard Theological Review*, 87:2 (1994) pp 171-195.
- Jacobs, Louis, «The body in Jewish worship: three rituals examined», in Coakley, Sarah (org.), *Religion and the Body*. Cambridge, Press Syndicate of the University of Cambridge, 1997, pp 71-89.
- Janowitz, Naomi, «God's Body: Theological and Ritual Roles of Shi'ur Komah», in Eilberg-Schwartz, Howard (org.), *The People of the Body: Jews and Judaism from an Embodied Perspective*. Albany, State University of New York Press, 1992, pp183-199.
- Jerónimo, Santo, *Cartas Espirituais de São Jerônimo*, Lisboa, Eds. Paulistas, 1960.
- Kaelber, Walter, «Ascetism». in Eliade, Mircea, *The Encyclopedia of religion*. New York, Macmillan Publishing Company, 1987.
- Kaplan, Kalman J. e Algom, Daniel, «Freud, Oedipus and the Hebrew Bible». *Journal of Psychology and Judaism*, Vol. 21, No. 3, (Fall 1997), pp 211-215.
- Kaplan, Kalman J. e Schwartz, Matthew B., «Religion, Psychotherapy and the Body-soul Relationship». *Journal of Psychology and Judaism*, Vol. 21, No. 3, (Fall 1997), pp 165-176

- Lincoln, Bruce, «Human Body: Myths and Symbolism», in Eliade, Mircea, *The Encyclopedia of religion*. New York, Macmillan Publishing Company, 1987.
- Louth, Andrew, «The body in Western Catholic Christianity». in Coakley, Sarah (org.), *Religion and the Body*. Cambridge, Press Syndicate of the University of Cambridge, 1997, pp 111-129.
- Midgley, Mary, «The soul's successors: philosophy and the 'body'», in Coakley, Sarah (org.), *Religion and the Body*. Cambridge, Press Syndicate of the University of Cambridge, 1997, pp 53-68.
- Pikaza, Xabier e Aya, Abdelmumin, *Diccionario de las tres Religiones. Judaísmo, Cristianismo, Islam*, Navarra, Verbo Divino, 2009.
- Rader, Rosemary, «Fasting», in Eliade, Mircea, *The Encyclopedia of religion*. New York, Macmillan Publishing Company, 1987.
- Sagrera, Martín, *Dios y dioses*, Barcelona, Laertes, 1987.
- Satlow, Michael L., «"And on the Earth You Shall Sleep": Talmud Torah and Rabbinic Ascetism». *The Journal of Religion*, Vol 83 No. 2 (Apr. 2003), pp204-225.
- Tertuliano, *Apologia*, [em linha], [Consult 21 out. 2012] disponível em <http://www.tertullian.org/brazilian/apologia.html>
- Os Testamentos dos Doze Patriarcas*[em linha], [consult 21 out. 2012] <http://pt.scribd.com/doc/93803649/Os-Testamentos-Dos-12-Patriarcas>
- Turner, Bryan S., «The body in Western society: social theory and its perspectives». in Coakley, Sarah (org.), *Religion and the Body*. Cambridge, Press Syndicate of the University of Cambridge, 1997, pp15-41.
- Ware, Kallistos, «'My helper and my enemy': the body in Greek Christianity». in Coakley, Sarah (org.), *Religion and the Body*. Cambridge, Press Syndicate of the University of Cambridge, 1997, pp 90-110.
- Winston, David, «Philo and the Rabbis on Sex and the Body». *Poetics Today* 19:1 (Spring 1998), pp 41-62.
- Zeitlin, Solomon, «Judaism as a Religion: An Historical Religion». *The Jewish Quarterly Review, New Series*, Vol. 35, No. 2 (Oct. 1944), pp 179-225.