

CRISTIANISMO E GÊNERO

Ronie Silveira¹

Resumo:

O artigo se propõe a analisar as relações culturais existentes entre o Cristianismo e as questões de gênero no ambiente contemporâneo. Para isso, essa perspectiva se desgarra de pontos de vista religiosos e teológicos, considerando a dinâmica cultural dessa religião no ocidente. O que se verifica, então, é que não há incompatibilidade entre o dispositivo cristão da integração subordinada da pessoa com a ampliação da liberdade ao âmbito da sexualidade. Mais precisamente, a liberdade sexual contemporânea adquire seu sentido como um caso particular da liberdade cristã. A liberdade sexual é completamente cristã.

Palavras-chave: Cristianismo; Gênero; Liberdade

Abstract:

The article aims to analyze the cultural relations existing between Christianity and gender issues in the contemporary environment. For this, this perspective is strayed from religious and theological points of view, considering the cultural dynamics of this religion in the West. What is verified, then, is that there is no incompatibility between the christian device of subordinate integration of the person with the expansion of freedom to the scope of sexuality. More precisely, contemporary sexual freedom acquires its meaning as a particular case of Christian freedom. Sexual freedom is completely christian.

Keywords: Christianity; Gender; Freedom

¹ Atualmente é Professor Associado da Universidade Federal do Sul da Bahia. Anteriormente trabalhou na Universidade de Santa Cruz do Sul (RS), na Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (BA), na Universidade Federal da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (CE) e na Universidade Federal do Cariri (CE). Formou-se na Universidade Federal de Goiás (GO), Universidade Federal do Rio Grande do Sul (RS) e na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (RS).

INTRODUÇÃO

O ponto de vista acerca do Cristianismo que adoto nesse texto não é o de um cristão – muito menos o de um teólogo cristão. Diferente disso, ele decorre de um interesse filosófico pelo desdobramento das forças culturais atuantes no ambiente contemporâneo. Assim, a perspectiva fundamental deste texto não está nem comprometida com os valores básicos do Cristianismo nem com as formas ortodoxas cristãs relativas à sexualidade humana. Por outro lado, ela também não está comprometida com um confronto com os valores cristãos em função de sua aparente oposição à liberdade sexual.

De um ponto de vista cultural, o Cristianismo possui uma força imensa no ocidente. Afinal, se trata de uma religião que se tornou hegemônica por ocasião da emergência dessa civilização na Europa e sua posterior expansão para o continente americano e australiano. Além disso, sua influência sobre o ocidente já se exerce por mais de 2000 anos. Isso não é nada desprezível se entendermos que o conjunto de valores e crenças que caracterizam qualquer modo de vida possui certa flexibilidade que o torna permeável a todo tipo de influências. A mera exposição ao conjunto de valores cristãos, por um período de tempo tão grande, certamente deixou marcas nítidas na cultura ocidental.

Assim, a despeito da possibilidade de alguém que vive nas bordas limítrofes da cultura ocidental declarar-se não cristão, isso é somente uma expressão de uma disposição subjetiva e nada diz sobre sua situação existencial efetiva. Afinal, mesmo para aqueles que se declaram não cristãos e que praticam filosofia na América Latina – por exemplo – não há como escamotear seu *Cristianismo involuntário*. Seja porque essa atividade intelectual foi alçada a uma posição de destaque pelo próprio Cristianismo ao longo da História Ocidental, seja porque foram esses os valores que funcionaram como a linha de frente assimilativa dos indígenas das Américas através do trabalho missionário, o fato é que o que vivemos hoje não pode ser entendido sem essa religião.

Então, faz sentido me referir a um *Cristianismo involuntário* porque a cultura ocidental é cristã ou se define por algum tipo de jogo de forças com relação a ela. De um ponto de vista que leva em consideração a atuação das forças culturais por um longo período de tempo é irrelevante se uma pessoa em particular se declara não cristão. A despeito disso, em função de sua necessária inserção no ambiente cultural cristão, ela pode ser definida como um cristão involuntário.

Se isso nos obriga a lidar com o Cristianismo para compreender o presente, também nos permite analisá-lo de uma perspectiva descomprometida do ponto de vista propriamente religioso e teológico. Afinal, os problemas que se apresentam como relevantes a partir desse ponto de vista prescindem de qualquer discussão sobre *a verdade* da religião cristã. Mesmo se alguém demonstrar cabalmente sua falsidade, não haverá como eliminar sua influência cultural no ocidente.

O que aprisiona é também o que a liberta o nosso ponto de vista aqui. O que nos interessa é exatamente a força cultural exercida pelos valores cristãos com relação às questões de gênero. Por isso, a perspectiva não é teologicamente cristã. Trata-se, portanto, de considerar o que pode ser derivado da força gravitacional exercida pelo Cristianismo no processo contemporâneo de tornar a sexualidade parte do processo de expansão da liberdade individual.

Do mesmo modo como me sinto obrigado a incluir o Cristianismo em uma apreciação contextualizada da sexualidade contemporânea, assim ele perde sua especificidade religiosa e se dilui no ambiente cultural mais amplo em que exerce sua influência por tanto tempo. Não se trata, portanto, de considerar o Cristianismo por si mesmo e sim enquanto gerador de uma tendência específica com relação à promoção da liberdade sexual.

1. O PODER DA ALMA SOBRE O CORPO

Diferente de outras concepções sobre a pessoa humana, o Cristianismo defende que somos compostos de corpo e de alma. Para não nos desviarmos do trajeto – através de um atalho que poderia nos conduzir para muito longe de onde pretendemos chegar - considere uma rápida comparação com o Judaísmo, o precursor histórico imediato da religião cristã.

Nos primeiros livros da Bíblia, encontramos os traços de outra concepção sobre a pessoa humana, a partir da qual o Cristianismo emergiu. Nela a pessoa é entendida como constituída exclusivamente pelo corpo, pelo princípio material. No Genesis é dito que “és pó e em pó te tornarás” (3:19). No Eclesiastes se afirma que “Todos vão para um lugar; todos foram feitos do pó, e todos voltarão ao pó” (3:20) e em Salmos (103:14) se diz que “lembra-se de que somos pó”. Essas antigas crenças judaicas sugerem que o ser humano é destituído de qualquer traço de espiritualidade e que seu destino final é retornar

para a origem de onde emergiu: a matéria. Não haveria, portanto, nenhuma possibilidade de resgate ou salvação, nenhuma sobrevivência de um princípio anímico porque no homem não haveria nada que pudesse sobreviver à morte.

É a partir dessa antiga base judaica que o Cristianismo tomou seu impulso original como uma religião autônoma (Hegel, 2003). Uma de suas características distintivas é precisamente haver acrescentado o princípio da espiritualidade àquela concepção estritamente material da pessoa humana. Isso deslocou o eixo da atenção religiosa para a interioridade dos seres humanos, remetendo o aspecto corporal e o comportamento para um segundo plano. Contra o pano de fundo dessas antigas crenças judaicas, a figura de Cristo implicou despertar no recém convertido a disposição para exercer uma prática religiosa a partir da interioridade. Trata-se de uma verdadeira revolução religiosa, inclusive porque possibilitou a noção de salvação, de sobrevivência de um dos elementos constituintes da pessoa humana a despeito da ação do tempo e da morte.

Não se trata simplesmente de estender a intensidade do compromisso religioso para além do comportamento exterior, na direção da vida interior, das profundezas do coração. Trata-se, mais propriamente, de inaugurar uma dimensão da pessoa humana que não fazia parte dos motivos religiosos típicos do antigo Judaísmo. Se há uma diferença marcante entre essas duas religiões, se trata certamente desse movimento de interiorização que se converteu na fonte exclusiva da salvação: há algo que sobrevive ao desfecho natural da vida, a alma.

Por isso, não há caminho para o Reino dos Céus que não passe por um comprometimento interior por parte do crente. Deus só se revela ao homem através da intimidade do coração. Para o Cristianismo essa é a via exclusiva que conduz o homem até Ele, até a vida eterna. O sentido essencial – aquilo que é decisivamente significativo – foi transferido para a sobrevivência da alma, para a salvação no plano do além. Isso quer dizer que o significado relevante só é obtido por meio do cultivo de uma vida interior. Vida que não existia, quando confrontamos a religião cristã com o Judaísmo antigo.

Nesse sentido, Agostinho denomina Deus de “pão interior de minha alma” (s.d., p. 8) e refere-se à importância de uma “justiça interior, que não julga pelo costume” (p. 23). Essa justiça lança mão de outro tipo de princípio que não aquele imediatamente disponível para qualquer pessoa membro de uma comunidade e, por isso, de um *ethos* social. Acerca da intensa valorização da interioridade da pessoa promovida pelo Cristianismo, ele é ainda mais explícito em um outro trecho:

Dirigi-me, então, a mim mesmo, e perguntei: “E tu, quem és?” – e respondi: “Um homem”. Para me servirem, tenho um corpo e uma alma: aquele exterior, esta interior. Por qual deles deverei perguntar pelo meu Deus, a quem já havia procurado com o corpo desde a terra até o céu, até onde pude enviar os raios de meu olhar como mensageiros? Melhor, sem dúvida, é a parte interior de mim mesmo. É a ela que dirigem suas respostas todos os mensageiros de meu corpo, como a um presidente ou juiz, respostas do céu, da terra, e de tudo o que existe, e que proclamam: “Não somos Deus” – e ainda – “Ele nos criou”. O homem interior conhece essas coisas por meio do homem exterior; mas o homem interior, que é a alma, também conhece essas coisas por meio dos sentidos do corpo (p. 94).

Não se propõe aqui somente uma dualidade relativa da pessoa humana, mas também um projeto de subordinação - de governo e de julgamento - da parte externa pela parte interna. A alma deve conduzir o corpo, ela deve ser o presidente e o juiz, aquela que conduz e que julga todas as atividades da pessoa. Ela é a autoridade máxima que existe no interior de cada um. Essa dualidade é relativa porque ela deve ceder o passo a uma integração do corpo sob o domínio da alma.

De fato, para dirigir e julgar se supõe, desde o início, que a alma está dotada de autoridade para tanto. Ela está naturalmente revestida de uma capacidade superior que a torna apta para o governo do corpo. Dada essa sua condição de autoridade intrínseca, resta tornar-se efetivamente governante. A missão cristã, aquilo que ainda está incompleto e que cada um deve realizar em si mesmo, consiste em promover a inteira subordinação do corpo à alma.

O Cristianismo se propõe, desde o início, a promover uma alteração na condição existencial do cristão no sentido de tornar a alma capaz de subordinar a totalidade da pessoa humana. Se trata de uma religião dotada de uma *intenção cultural* evidente, na medida em que ela reconhece que o homem não é como deveria ser, de que há uma alteração no curso da existência humana que necessita ser promovida pela força de uma ação exercida sobre si mesmo. O que se propõe aqui é um impulso na direção desse *dever ser*, de promover alterações no ser humano a partir das condições existentes com o propósito de gerar uma situação de integração subordinada.

Nesse sentido, o Cristianismo é uma religião essencialmente aculturativa: seu propósito é assimilar todos os seres humanos ao seu próprio conjunto de valores – aquele em que a parte superior controla efetivamente a parte inferior da pessoa. A despeito das várias modalidades de formas de vida que existem concretamente e da diversidade de seus

padrões morais, o Cristianismo se define por uma disposição assimilativa, pelo seu compromisso em transformar o ser humano em algo que ele ainda não é.

Há várias religiões que se definem por um caráter cultural essencialmente passivo: elas não propõem nenhuma alteração substantiva no modo de vida dos homens. De certa forma, elas supõem que o ser humano já é como deveria ser e não estão comprometidas com projetos aculturativos. O Cristianismo toma uma via oposta a essa no sentido de dotar a vida humana de um sentido futuro a ser obtido, de assumir que existimos em uma condição de privação e deficiência que é necessário reverter em benefício de uma condição superior. A nossa situação original nesse mundo deve ser objeto de uma reversão. Por isso, se acredita nessa religião que o pecado de Adão e Eva nos contaminou a todos.

O projeto de cristianização envolve promover a subordinação conduzida por aquela dimensão da pessoa que, se entende, está dotada das condições de autoridade para exercê-la plenamente. Trata-se de fazer valer na prática aquilo que já é um direito natural da alma – o direito de exercer sua soberania sobre a parte inferior, o corpo. Observe que as noções fundamentais aqui, aquelas que definem o sentido do projeto cristão, referem-se à *subordinação*, à instauração da *soberania*, à capacidade de *condução* e de *juízo*. Todas essas são características atribuídas potencialmente à alma. O que resta concretizar é a efetividade prática desse conjunto de capacidades, é estabelecer a soberania plena da alma sobre a pessoa.

Na verdade, o propósito cristão é uma espécie de espelhamento das relações entre Deus e suas criaturas. Assim como não se discute a autoridade Dele diante dos demais seres, do mesmo modo não se discute a superioridade da alma diante do corpo, da vontade, do desejo, das emoções etc. Assim como Deus reina sobre a totalidade do universo, da mesma forma a alma deve se tornar governante e juiz do ser humano. Deus não nasceu em circunstâncias particulares, não possui uma história de ascensão ao poder do universo, não se tornou Deus por meio de algum esforço. Deus é o que é. Por isso, ele possui a autoridade plena e indiscutível. Assim também ocorre com a alma no seu próprio domínio terrestre.

O Cristianismo mobiliza internamente a pessoa humana em função de postular um sentido para as tensões internas: a realização da autoridade de que a alma está dotada. Ele coloca em movimento uma imensa força de subordinação interior, de controle e monitoramento que não possui meias medidas. Afinal, para que a alma adquira controle,

ele deve se estender a todas as dimensões da vida humana. Aqui não podem haver exceções. Claro que essas tensões internas são aquelas forjadas pela concepção cristã sobre a pessoa.

Foucault (1976) percebeu como essa disposição cristã para a subordinação de si produziu uma série de implicações artificiais no eu. Elas seriam artificiais porque se tratam de mutações operadas sobre as disposições *naturais* ou preexistentes na pessoa humana. Não há aqui nenhuma afirmação relativa à alguma suposta condição ontológica por parte da pessoa. Há uma situação indesejada, entendida como carente de soberania, e há uma finalidade a ser realizada ligada ao controle total por parte da alma. A realização plena dessa finalidade equivale a uma colonização do corpo, da obtenção de uma subordinação efetiva do princípio superior sobre as partes inferiores.

Não se trata, propriamente, de uma luta entre dois princípios opostos típicos de uma dualidade, porque não se reconhece no corpo a capacidade plena para se apresentar como um autêntico *outro* da alma. Daqui se segue certa ambiguidade ontológica com relação à figura do Demônio: ele é poderoso, mas é uma criatura divina – embora decaída. Não há um outro efetivo no drama cristão, um adversário que poderia cindir a totalidade da realidade. De certa forma, o que se desenrola no Cristianismo é a busca pelo reestabelecimento de uma situação ideal perdida, a restituição do Paraíso, da unidade rompida.

Aliás, todo projeto de colonização se inicia pela afirmação da necessidade de se afirmar uma hierarquia entre diferentes dimensões. Não haveria sentido em promover uma subordinação entre dimensões dotadas de direitos iguais. Para que o impulso da subordinação passe a operar plenamente, se requer a negação dos direitos do outro e de sua condição de igualdade com relação à autoridade. Em função desse movimento anterior, que rebaixa a dignidade do elemento a ser subordinado, é que a colonização se realiza como a expressão de uma dupla necessidade: a alma deve imperar para adquirir plena soberania e o corpo deve se deixar governar porque isso faz parte de sua natureza inferior. Todo colonizado deve ser representado como destituído das condições necessárias para se gerir autonomamente, de tal modo que se afigure a necessidade de um controle exercido pelo colonizador.

Nada na colonização se apresenta – ou deveria se apresentar - como expressão de uma força bruta, de gestos de violência unilaterais. Nas narrativas colonialistas se trata sempre de um direito que o colonizador reivindica, da concretização de uma condição de

autoridade que ele já possui. A subordinação colonial deve ser a expressão de uma superioridade já reconhecida e dotada de validade. Pelo menos isso é o que as narrativas colonialistas afirmam da condição colonial. Fornecer a aparência de que os gestos de subordinação não são violentos, mas usufruto de um direito divino inquestionável é uma prática corriqueira dos dispositivos colonialistas. Embora não seja esse o foco aqui, me permito ilustrar essa situação com uma passagem significativa relativa ao *requerimiento*, essa curiosa instituição utilizada na colonização espanhola da América:

Antes de conquistar o sojuzgar a los indios, se les hacia un requerimiento, largo escrito donde se les decía en castellano los motivos por los que se les iba a evangelizar. Como es lógico, los indios, que no entendían nada de lo que se les requería, hacían mofa o lanzaban piedras o saetas, y allí se acababa el requerimiento, y comenzaba el apaciguamiento armado. (nota do editor em Cabeza de Vaca, s. d. p. 1347).

O dispositivo fundamental dessa compulsão para a subordinação e para o autocontrole é o sacramento cristão da confissão auricular. Sua história é especialmente conturbada em função de sua enorme importância cultural. Houve um processo de institucionalização dos procedimentos da confissão que reflete a própria unificação gradual do Cristianismo ao longo dos séculos, desde o seu início a partir de um conjunto desarticulado de igrejas e práticas locais. No Século XVI, a confissão tornou-se um campo de batalha por ocasião da Reforma Protestante (LEA, 1896).

Essa história revela que o dispositivo da subordinação, calcado na confissão auricular, não nasceu pronto no contexto da religião cristã. No início, a confissão dizia respeito somente a uma reconciliação do pecador com a comunidade de crentes e não envolvia nenhum tipo de perdão divino. Ela se delimitava a um aspecto meramente exterior da vida religiosa, na medida em que reconciliava o cristão com sua respectiva comunidade, mas nada dizia acerca dos desdobramentos do pecado diante de Deus.

A esfera propriamente interna do pecado e sua dinâmica não eram originalmente assuntos da Igreja e nem da confissão. Assim, as práticas confessionais iniciais não envolviam aspectos propriamente interiores do pecador. As adaptações posteriores e sua conversão em uma *instituição* unificada ocorreram mais tarde, em função da evolução do próprio Cristianismo. Essa evolução tornou concreto e definitivamente operativo o dispositivo de subordinação nas relações entre a alma e o corpo.

A despeito dos detalhes históricos da evolução do sacramento da confissão cristã, trata-se de um dispositivo que projeta no interior da pessoa a necessidade de estabelecimento de uma ordem hierárquica. A alma, que é a parte superior por definição,

deve exercer seu poder sobre tudo o mais, subordinando a totalidade dos demais aspectos da pessoa sem qualquer possibilidade de exceção. Por ocasião da confissão, ela necessita proceder a uma rememoração de todos os eventos que podem se mostrar significativos ou potencialmente pecaminosos e contar esses eventos ao confessor. Isto é, a alma cria uma narrativa sobre tudo o que ocorreu e que seja pertinente. Através dessa narrativa, a alma se apodera dos eventos particulares na medida em que os assume como sendo *seus*. Trata-se de introduzir na pessoa um dispositivo integrador, um eu dotado de poder absoluto sobre si mesmo, de tal forma que nada possa lhe escapar nem cair fora de seu controle. O poder e a responsabilidade se tornarem universais.

Caso não haja determinação em adotar o ponto de vista superior, a partir do qual a alma pode supervisionar a totalidade da vida pessoal, caso não se opere um autêntico movimento de integração, o pecador permanece em estado pecaminoso. “A confissão daquele que não realizou a devida diligência para examinar bem sua consciência - pela qual se lhe ocultou algum pecado ou pecados mortais - é inválida” (Frei João Baptista, 1600, p. 34).

Como se percebe, essa operação psicológica e narrativa significa também introduzir a responsabilidade como virtude cristã. Afinal, nenhum gesto, nenhum ato involuntário – por menor que seja – pode escapar da autoria central do eu. Tudo o que foi pensado, tudo o que foi dito, tudo o que foi sentido, tudo o que foi desejado, tudo o que foi ocultado de atenção consciente etc., tudo isso é função da pessoa e deve ser apropriado como tal, como uma parte do eu, como manifestações de si mesmo.

De fato, a despeito da autoconsciência, eventos pecaminosos são de autoria do pecador que responde a Deus por eles. Como Deus tudo vê, o movimento da alma que se confessa significa a introjeção do olhar divino. O que a alma vê de si mesma no ato da confissão é o mesmo que Deus vê dela. A confissão produz uma visão divina de si mesmo, uma narrativa verdadeira porque identificada com a perspectiva do olho de Deus. Na confissão, a alma se eleva à condição divina e unifica seu olhar com Deus. A unidade interna que é gerada na pessoa é derivada da condição divina.

A confissão funda um núcleo que cria e gere a diversidade da pessoa humana, ela produz um *eu* absolutamente central que unifica a totalidade do que é dado em si mesmo. Não há, a partir desse gesto, a possibilidade justificada de dispersão da personalidade em fragmentos dotados de autoridade alternativa. Só o pecado separa e cria alternativas limitadoras do controle da alma sobre si mesma. A confissão restitui a unidade, integra a

pessoa, harmoniza as partes, subordina tudo a um centro de poder. Para isso, tudo deve se curvar à autoridade exclusiva do eu. A sua responsabilidade é uma forma de poder que se estende de maneira tentacular a todas as dimensões da pessoa. Aquelas capacidades do eu mais propícias ao governo e à avaliação são, assim alçadas a posições internas de poder.

Com efeito, a parte racional da alma foi alçada pelo Cristianismo à condição de regente da pessoa, de princípio julgador e condutor do ser humano. Afinal, só ela possui as qualidades de supervisão, em função de se operar com base em um distanciamento. Esse aspecto pode ilustrar a dimensão da hegemonia cristã no ocidente em função de tornar evidente o quanto esse conjunto de ideias acerca da racionalidade se tornou senso comum. Praticamente não há qualquer sentido em se discutir *hoje no ocidente* as credenciais da razão para reger a totalidade da vida humana. A própria história dessa forma cultural se confunde com os processos de racionalização dos modos de vida que aí se tornaram predominantes. Daqui também se percebe as causas para a promoção da ciência e da tecnologia no interior de um ambiente cristão.

Retomando o nosso ponto, considere que o corpo consiste em uma dimensão natural que existe em nós. Assim, ele é um outro potencial que ameaça a soberania da alma racional. Para que esta última exerça sua autoridade sobre a totalidade da pessoa, o corpo deve ser devidamente subordinado e a integridade sob a regência da alma restituída. Como vimos acima, nenhum outro – propriamente falando - pode coexistir com uma alma cristã. O corpo só pode fazer parte do império do eu como uma parte devidamente subordinada e colonizada. O que lhe cabe é espelhar, no seu próprio domínio, os valores aceitos como superiores pela alma. Ele precisa ser domesticado pela energia integradora do eu.

O mesmo deve ocorrer com a totalidade da natureza: sua condição de um princípio alternativo necessita ser solapado, de tal maneira que ela se torne um instrumento, um meio para que a alma se expresse exteriormente. A natureza não pode falar por si mesma, ela não possui uma voz alternativa, equipotente com relação ao espírito. Como ela foi criada por Deus, ela é derivada do espírito e deve ser governada por ele.

É necessário enfatizar que não se trata, em nenhuma dessas situações geradas pelo Cristianismo, de um dualismo autêntico, cuja resolução possa envolver uma relação negativa e destrutiva de uma das partes em conflito - ou mesmo da parte mais frágil, o corpo. Se trata, isso sim, da necessidade de promover uma *integração subordinada*, na

medida em que a alma deve fazer valer sua autoridade através do domínio do corpo. Ou seja, o mecanismo predominante na relação da alma com o corpo é de subordinação e domínio. É claro que esse domínio pode se mostrar destrutivo naquelas condições em que a rebeldia tende a se converter em uma existência autônoma – tendendo a um dualismo efetivo. Porém, a cristianização da pessoa não admite a coexistência com um outro ou com eus alternativos.

O suicídio, a mera eliminação física do corpo e a conseqüente libertação da alma, é interdita pelo Cristianismo – assim como já havia sido condenada por Platão (1972). Uma mera negação promovida pela morte espontânea não torna o ser humano senhor de si, portanto não liberta a alma. A verdadeira libertação passa necessariamente pelas relações de domínio, pela subordinação integral da pessoa. A negação pura e simples do corpo não produz integração. Ele pode ser macerado para se mostrar dócil, mas não pode ser morto como estratégia de subordinação.

Por isso, a política cristã está orientada para relações de domínio porque a recusa à unidade que ela exige criaria uma dualidade, uma cisão no governo e no julgamento. Em último caso, as cisões comprometem a liberdade da pessoa. Um eu esquizofrênico, um eu cindido em partes independentes, impede a realização da subordinação plena e a obtenção da liberdade (Bateson, 1987).

Por isso, a autonomia (Schneewind, 2005) se tornou fundamental no ocidente, na medida em que ela se converteu, pela ação da energia do dispositivo cristão integrador, em liberdade. Essa última não equivale, em um ambiente cristão, à mera ação desprovida de compromissos morais fixos. Pelo contrário, a liberdade tornou-se o reino em que o homem se encontra totalmente subordinado a si mesmo. Ela resulta da capacidade da pessoa em promover a integração completa de si sob si, no plano interno e externo. Curiosamente, a liberdade cristã passou a ser entendida como a capacidade humana de estabelecer autocontrole, portanto de se subordinar. A liberdade é a qualidade de uma pessoa que se tornou um *sujeito*.

Como acabamos de perceber, o aprofundamento da compulsão cristã pelo controle integral da pessoa conduziu o ocidente a tornar a autonomia uma virtude de primeira ordem. Isso pode ser ilustrado pela moralidade kantiana (Kant, 1960). Essa última está fundada na sistematização racional do autocontrole – o famoso imperativo categórico *a priori* – que foge da heteronomia como o Diabo da cruz. Para ela, tudo o que é moral deriva da absoluta jurisdição do eu sobre si mesmo – através da faculdade da razão.

A sede última da liberdade, aquele princípio que a contém em potência, é exatamente a necessidade da alma de unificar a pessoa sob si mesma. Como vimos, essa necessidade se manifesta no ato da confissão auricular cristã. Somente a unificação pode promover a liberdade, porque apenas ela pode forjar uma integração plena da pessoa. Digamos que a liberdade é o resultado próprio de uma adequada jurisdição da alma: na medida em que ela se mostra capaz de julgar e comandar a totalidade do ser humano, aí ela adquire a liberdade. Aqui também se encontra a moralidade. Ambas resultam da capacidade do eu em agir sobre si mesmo, a tornar-se senhor de si. Não é necessário enfatizar aqui o quanto essas noções de liberdade e moralidade, derivadas do dispositivo cristão pela integração, se tornaram influentes no ocidente.

2.A DINÂMICA DA SUBORDINAÇÃO

Podemos perceber, com certo grau de generalidade, que há um recuo gradual da importância da religião na vida cotidiana nos dias atuais. O Cristianismo tem perdido capacidade de interferir na direção dos eventos enquanto uma religião em particular. Com a Reforma protestante, parte da presença exterior da Igreja, parte do poder político que ela exercia, retrocedeu para o âmbito da interioridade. De fato, a (re)valorização da relação direta entre o cristão e Deus, promovida pela Reforma, fez refluir o poder dos intermediários e, conseqüentemente, enfraqueceu o peso político e a presença institucional da Igreja. O foco do Cristianismo retomou àquilo que os protestantes entendem como sendo seu impulso original: a coesão da comunidade mística. Aparentemente, a Reforma voltou a enfatizar a separação entre aspectos internos e externos, limitando as questões religiosas às ações da comunidade. O foro íntimo, onde se resolveriam os problemas dos pecadores diretamente com Deus, voltou a ser valorizado. Isso certamente fragilizou o papel político da Igreja e seu impacto em outras dimensões culturais da vida. Seja como for, a diminuição do papel da religião no ambiente contemporâneo pode ser percebida imediatamente por qualquer observador interessado.

Isso não significa, entretanto, que os processos desencadeados historicamente pelo Cristianismo tenham entrado em declínio. Pelo contrário, pode-se mesmo compreender que alguns dos dispositivos cristãos podem ganhar energia em termos de influência cultural, na mesma medida em que se liberaram de suas conexões religiosas originais. Como vimos, Foucault (1976) descreveu como a confissão auricular desdobrou-se em

uma variedade de consequências em outras áreas da atividade humana no ocidente, como a medicina, a saúde mental, o sexo, a moralidade mundana etc. Ou seja, se operou uma espécie de expansão do dispositivo religioso para novas dimensões culturais. Por isso, ele se referiu à existência de uma “tecnologia cristã” (idem, p. 159) ou de uma “tecnologia de controle” (p. 166) forjada pelo Cristianismo, porém operando em distintas situações distintas do contexto original religioso (Friesen, 2017). Esse procedimento artificial expandiu-se para fora do domínio estritamente religioso configurando um dispositivo cultural de primeira ordem, uma “tecnologia do eu” (Foucault, 1988, p. 17) extremamente influente.

O que nos interessa aqui não é reconstruir os processos culturais que forjaram esse poderoso dispositivo de subordinação integral da pessoa. O que pretendo destacar, mais modestamente, é que esse artifício em particular libertou-se do Cristianismo – seja por uma lógica natural de expansão cultural, seja pelo refluxo da importância e da presença política da Igreja – e ganhou foro próprio. O dispositivo confessional de origem cristã disseminou-se pelo ambiente cultural mais amplo, a despeito do recuo da importância dessa religião. Van Zyl e Sey (1996, p. 77) são explícitos e precisos a esse respeito:

One of the most striking things about the late twentieth century in the West is the fact that despite the existence of a strenuously secular culture, and the ongoing disappearance of formal institutions of confession, the compulsion to confess, even in the most unlikely of contexts, is still unmistakably with us. Confessional discourse continues to thrive and what might appear at first glance to be no more than an arcane or distinctively Christian religious practice has shown itself capable of a surprisingly long and varied life. What is more, far from being seen as conservative, in their contemporary forms confessional practices are most often regarded as progressive and epistemologically radical.

O impulso gerado pela confissão auricular cristã se disseminou, ao longo dos séculos, como um conjunto de processos de autocontrole individual. Fundamentalmente o que esses dispositivos visam é estabelecer uma unidade devidamente integrada sob um princípio de ordem superior. Por isso, o mundo ocidental é marcado pelas relações de *profundidade*. Se não existirem diferenças entre distintos estratos, não podem se estabelecer relações de subordinação. Dentro da pessoa, deve haver um elemento superior, capaz de gerar soberania, e os elementos destinados à subordinação. Em outros ambientes, são as diferenças iniciais que garantem que a subordinação adquira um sentido. Não há qualquer significado para a integração sem as diferenças iniciais de nível, sem o distanciamento entre as partes, sem a profundidade.

Por isso, o ocidente produz relações de poder marcadas pela desigualdade na mesma medida em que luta para integrá-las. Somente a partir de condições iniciais desiguais o dispositivo de controle pode funcionar. Uma situação hipotética de igualdade - de plena democracia - está em contradição direta com a dinâmica desse dispositivo, porque isso criaria obstáculos para a integração subordinada. É a profundidade, expressa por diferenças entre dimensões, que garante a condição fundamental para que o dispositivo cristão da integração se coloque em movimento. Sem as diferenças, ela simplesmente não faz sentido.

A despeito da integração exigir as diferenças, é verdade que ela promove um regime de integração. Porém, contraditoriamente com esse objetivo, a integração definitiva dos elementos elimina as tensões internas e, por isso, a função do próprio dispositivo. Assim, o problema remanescente com o dispositivo cristão da integração é que sua realização plena elimina a necessidade de sua continuidade. Por isso, não é estranho que ele recrie continuamente as diferenças ou, ao menos, realmente constantemente a ameaça que elas representam. Tudo indica, que a religião cristã não pode sobreviver sem o Demônio e sem o pecado – princípios que afastam e requerem a integração.

O Cristianismo supôs uma diferença básica entre o espírito e a matéria e isso propiciou as condições iniciais para a ação do dispositivo que visa submeter o segundo ao primeiro. O corpo é o elemento natural a ser controlado pela alma racional. Essa relação espelha a subordinação que deve se estabelecer entre aqueles dois princípios.

Tudo leva a crer que o Cristianismo tenha gerado e impulsionado uma dinâmica cultural de subordinação, em função de seu compromisso original com uma dualidade aparente da pessoa humana que necessita passar por um processo de integração. Gostaria de enfatizar que se trata de um tipo de impulso que não está fundado nas condições morais de sacerdotes e missionários. Sejam eles boas pessoas ou não, estejam comprometidos com valores que podemos julgar adequados ou não, todos eles auxiliaram a colocar em marcha o mesmo tipo de dispositivo. Claro que há diferenças morais nos resultados produzidos por umas e outras ações. Mas não é essa a perspectiva de análise adotada aqui.

Nesse sentido, não há qualquer implicação moral em reconhecermos que o Cristianismo possui compromissos coloniais. Ele os possui porque o propósito da vida cristã é que cada crente produza em si próprio um processo de colonização – do corpo pela alma. Então, a despeito da qualidade moral de cada cristão, todos se encontram

culturalmente comprometidos com um mesmo conjunto de valores voltados para a produção da soberania do eu sobre si mesmo.

Por extrapolação dessa lógica que rege as relações entre os componentes da pessoa, passa-se muito naturalmente àquela que rege a relação entre as pessoas no interior de uma sociedade. Aliás, não é incomum que as relações próprias das representações acerca da pessoa sejam transpostas para a dimensão da vida social. Isso ocorre geralmente, seja com relação a religiões não cristãs (Lockhart, 1992) ou outras formas de pensamento (PLATÃO, 1993). Nesse sentido, tanto os movimentos políticos orientados para a integração democrática quanto aqueles que geram ou reproduzem diferenças internas nas sociedades ocidentais correm no leito do Cristianismo.

3. CRISTIANISMO E GÊNERO

Estamos agora em condições de analisar o significado cultural do Cristianismo com relação às questões de gênero. Enfatizo que não se trata de tornar explícita a posição dessa religião com relação à ampliação da liberdade individual no âmbito da sexualidade. Se trata de analisar que *relação cultural* se pode detectar quando confrontamos o Cristianismo com a ampliação da liberdade sexual individual. Por isso, gastamos grande parte do espaço disponível aqui com a devida caracterização do dispositivo relevante forjado por essa religião.

Vimos que o Cristianismo forneceu a noção de liberdade ao ocidente, estabelecendo um sentido e uma finalidade para o seu processo de realização. De fato, de um ponto de vista cristão, tornar-se livre consiste em subordinar todas as dimensões da vida, eliminar eventuais alteridades aparentes da pessoa, convertê-la em um ser soberano. Mas não é exatamente isso o que visa a extensão da liberdade também às questões de gênero?

A possibilidade de que uma pessoa venha a obter controle sobre a sua própria sexualidade, sobre suas respectivas práticas e comportamentos, envolve exatamente subordinar as funções reprodutivas e de prazer às necessidades do eu. De fato, do ponto de vista da lógica inaugurada pelo Cristianismo, parece fazer todo sentido que uma pessoa recuse ao seu corpo uma alteridade efetiva, uma dualidade estrita com respeito à alma. Isto é, que ela recuse reconhecer que aquela parte natural da sua pessoa lhe imponha uma determinada característica sobre a qual ela não tenha poder. Um hipotético

reconhecimento da dimensão natural autônoma da sexualidade se choca com a promoção da integração da personalidade. Ela seria contrária à concretização do processo de libertação cristã.

Afinal, o relevante aqui é perceber que o corpo traz em si uma marca de sexualidade reprodutiva – se nasce macho, fêmea ou com alguma outra condição sexual biológica particular. Esta é uma condição natural, uma circunstância corporal a que nenhuma pessoa pode se evadir. Estar nesse mundo implica em estar sob determinadas condições. Afinal, o corpo possui características biológicas que resultam de herança e variação genética. Por certo, essas características não estiveram originalmente sob deliberação da pessoa antes do nascimento.

Ao assumir tais características como elementos corporais que se impõem ao eu, não há como evitar a conclusão de que esse reconhecimento compromete o processo de libertação individual. Os elementos que não se encontram sob a jurisdição do eu, obstaculizam sua plena integração, criam pelo menos uma alternativa que contamina o pleno controle de si. Nesse caso, a sexualidade fornecida pelo corpo se imporia à vida pessoal, como um destino ou uma determinação que limita as possibilidades de autocontrole do eu. Isso implicaria admitir que a sexualidade seria uma condição natural incontornável, um traço absolutamente impermeável ao poder de integração da personalidade livre.

Por isso, qualquer elemento natural necessita ser devidamente sujeitado. Isto é, ele deve poder ser incorporado à pessoa forjada pelo eu ao longo do processo de constituição de sua soberania. Com isso quero dizer que a lógica da extensão da liberdade individual à dimensão sexual está de pleno acordo com o dispositivo de integração subordinada forjada pelo Cristianismo. Ambas atuam no mesmo sentido: elas recusam qualquer limitação real imposta à pessoa, qualquer alteridade verdadeira. Elas afirmam a necessidade de se levar adiante a plena colonização da personalidade por parte do eu.

Não parece fazer sentido, postular que o projeto de expansão da liberdade, a integração hierarquizada da pessoa, deva se deter diante dos aspectos sexuais do corpo natural. Isso consistiria em um tipo de exceção injustificável que só faria destacar o viés moralista na análise das questões de gênero.

Do ponto de vista das tendências culturais em curso no ocidente, o Cristianismo é o maior responsável por colocar a sexualidade individual na linha de ação da expansão da liberdade. Mesmo que alguns cristãos ou mesmo Igrejas não estejam de acordo com

isso, o relevante aqui é observar que ambos atuam em convergência cultural. Há, efetivamente, uma sinergia cultural entre esses dois movimentos. Na verdade, em último caso, sequer se poderia falar em dois movimentos, já que a ampliação da liberdade sexual é somente um caso particular do processo geral de ampliação da liberdade inaugurada pela religião cristã. O que está em jogo aqui é a mesma noção de liberdade.

A aceitação da sexualidade natural do corpo como um componente ontológico do gênero da pessoa não possui o mesmo estatuto do que uma deliberação livre e individual acerca dessa questão. Afinal, a aceitação da condição reprodutiva como definidora do gênero da pessoa apresenta uma situação política específica. Ela se define por uma limitação no movimento de estabelecimento da soberania do eu – por uma disposição anticolonial. Assumir o gênero proporcionado pelas condições naturais do corpo implica em uma atitude passiva diante do que se entende serem imposições de ordem natural sobre o eu, do corpo sobre a alma.

Isso quer dizer que essa assunção só pode envolver um ajuste passivo de parte do eu, porque nela coube a ele somente se adequar às condições apresentadas pelo seu corpo. Uma verdadeira atuação política – ou uma efetiva ação voluntária no plano da sexualidade – envolve deliberar livremente sobre as condições do corpo. Claro que isso não envolve a necessidade de se proceder sempre uma inversão da sexualidade do corpo, de maneira a comprovar o aspecto ativo do eu na produção de sua própria sexualidade. Isso significaria defender um ponto de vista simplista que identificaria a libertação sexual com a adoção de um comportamento que contrariasse a *orientação* natural fornecida pelo corpo.

O que parece fazer sentido é compreender que a sexualidade, em um ambiente cristão como é o nosso, necessita ser objeto de uma *deliberação* individual. Só ela pode retirar do corpo o aspecto de alteridade irredutível com que ele ameaça a libertação plena do eu. Isso significa que não há necessidade de se promover uma inversão da sexualidade na direção contrária àquela sugerida pelo corpo. O que se requer do ponto de vista do incremento da liberdade é que a sexualidade seja objeto de consideração do eu, que ele se torne efetivamente *sujeito* de sua sexualidade, de modo a garantir que a liberdade se imponha também nessa dimensão de sua vida particular.

Essa deliberação livre envolve seguramente uma situação de crise na definição da sexualidade em que o eu toma as condições do corpo como um problema - e não como um dado irrevogável. É a deliberação fundada na suspensão da validade natural e imediata

da sexualidade do corpo que torna a liberdade sexual possível. Trata-se, em último caso, de racionalizar a sexualidade no sentido de alinhá-la com as necessidades do eu ou torná-lo consequente com o restante da personalidade. Nesse sentido, a libertação sexual é, simultaneamente, a racionalização da sexualidade.

Nesse sentido, uma efetiva libertação - nos moldes oferecidos pelo Cristianismo ao ocidente - conduz à expansão do dispositivo de integração subordinada também às dimensões da sexualidade. Com isso quero dizer que a adoção pessoal de qualquer sexualidade significa dar prosseguimento a um tipo de procedimento inaugurado pela religião cristã. Não há nada de anticristão na promoção de uma sexualidade devidamente integrada à vida pessoal. A libertação da sexualidade é um gesto cristão porque diz respeito à extensão das operações do dispositivo da integração subordinada. O anticristianismo só estaria presente nessa situação caso a sexualidade adotada por uma pessoa não se articulasse com o restante de suas características existenciais. Isto é, o anticristianismo só aparece nas questões de gênero sob a forma de cisão interna e de hipocrisia.

Uma última observação sobre as limitações adotadas nesse texto é necessária aqui. Não se tratou aqui de avaliar o sentido negativo ou positivo da expansão da liberdade cristã. Isso implicaria lançar-se para muito além daquilo que foi proposto nesse texto. O propósito aqui, muito mais modesto, foi o de promover uma análise do sentido das forças culturais efetivamente atuantes no ambiente ocidental contemporâneo com relação às questões de gênero. Trata-se, portanto, de um objetivo limitado às dimensões culturais de nossa situação atual. Qualquer avaliação relativa ao próprio dispositivo cristão da integração subordinada ficou fora de nosso escopo.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Sto. *Confissões*. Disponível em [Microsoft Word - CONFISSEES - Sto Agostinho.rtf \(cancaonova.com\)](#) Consultado em 26/12/2022
- BATESON, G. *Natureza e espírito: uma unidade necessária*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.
- CABEZA DE VACA, A. N. *Naufragios y comentarios*. S.l., Himali Epub, s.d. Disponível em [Naufragios y Comentarios : Núñez Cabeza de Vaca, Alvar, 16th cent : Free Download, Borrow, and Streaming : Internet Archive](#) Consultado em 29/12/2022.

- FOUCAULT, M. *Technologies of the self*. In: MARTIN, L.; GUTMAN, H.; HUTTON, P. *Technologies of the self: a seminar with Michel Foucault*. Amherst: The University of Massachusetts Press, 1988. pp. 16-49.
- _____. *Histoire de la sexualité: la volonté de savoir*. Paris: Galimard, 1976.
- FREI JOÃO BAPTISTA. *Advertencias para los confesores de los naturales*. Convento de Santiago de Tlatilulco (Mexico): M. Ocharte, 1600. Disponível em [Aduertencias. Para los confesores de los Naturales. : Juan Bautista, fray, 1555-ca. 1613 : Free Download, Borrow, and Streaming : Internet Archive](#) Consultado em 28/12/2022.
- FRIESEN, N. *Confessional Technologies of the Self: From Seneca to Social Media*. First Monday, Volume 22, 2017. Disponível em [Confessional technologies of the self: From Seneca to social media | First Monday \(uic.edu\)](#) Consultado em 28/12/2022.
- HEGEL, G.W.F. *L'Esprit du christianisme et son destin*. Précédé de L'Esprit du judaïsme. Textes réunis, introduits, traduits et annotés par Olivier Depré. Paris, Vrin, 2003.
- KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70,1960.
- LEA, H. Ch. *A history of auricular confession and indulgences in the Latin Church*. Vol. 1: Confession and Absolution. Philadelphia: Lea Brothers & Co., 1896.
- LOCKHART, J. *The nahuas after the conquest: a social and cultural history of the indians of central Mexico, sixteenth through eighteenth centuries*. Standford: Standford University Press, 1992.
- PLATÃO. *A República*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993.
- _____. Fédon. São Paulo: Abril Cultural, 1972.
- SCHNEEWIND, J. B. *A invenção da autonomia*. São Leopoldo: Editora da Unisinos, 2005.
- SILVEIRA, R. A. T. Gênero e tecnologia. *Gênero*, v. 16, nº 2, p. 201-218, 2016.
- VAN ZYL, S.; SEY, J. *The compulsion to confess*. *Literator* 17(3) Nov. 1996, p. 77-92.