

Uma alegoria *queer* para o “Reino dos céus”: subversões da metodologia exegética patrística

*A Queer Allegory for the “Kingdom of heaven”:
subversions of the Patristic exegetical methodology*

Fernando Candido da Silva

Professor associado ao Núcleo de Estudos Antigos e Medievais (UNESP/Assis)

Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo

zecfer@yahoo.com.br

A large, stylized black number 2 is positioned on the right side of the page. The background consists of numerous thin, vertical grey lines that create a textured effect. The number 2 is rendered in a bold, serif font with a thick stroke and a decorative flourish at the top.

Resumo

O artigo apresenta duas subversões básicas. A primeira refere-se ao próprio método exegético. Ao retomar a antiga tradição patrística de interpretação bíblica, desloca-se a atual ênfase no sentido literal e histórico do texto para sua comunidade de leitores. A segunda subversão diz respeito exatamente à comunidade leitora: como uma comunidade *queer* poderia ler o texto bíblico, ao se ocupar de sua “letra” e de seu “espírito”? Para concretizar tal exercício interpretativo, o artigo explora o texto de Mateus 19,10-12, seus eunucos e o reino dos céus.

Palavras-chave: Exegese. Alegoria. Comunidade *queer*. Eunucos. Reino dos céus.

Abstract

The article presents two basic subversions. The first one refers to its own exegetical method. Returning to the ancient tradition of Patristic biblical interpretation we move from the current emphasis on literal and historical sense of the text to its community of readers. The second subversion refers exactly to this community of readers: how a queer community could read the biblical text and engage in its “letter” and “spirit”? To ensure this interpretative exercise, the article explores the text of Matthew 19,10-12, its eunuchs and kingdom of heaven.

Keywords: Exegesis. Allegory. Queer community. Eunuchs. Kingdom of heaven.

Da relatividade exegetica

Não há leitura sem interpretação. O processo de ler é dinâmico e somente se concretiza na interpretação – aquele exato momento de fusão dos horizontes do texto com o do leitor. Além disso, não há interpretação isenta de tradição: leram antes de nós, ensinaram-nos a ler (GADAMER, 1998). Em outras palavras, diria: nossos olhos certamente possuem alguma memória.

É sobre a leitura do texto bíblico que desejo ensaiar. Se o processo de ler *per se* envolve tantas questões, a leitura da Bíblia envolve ainda mais! Ora, quando falamos de Bíblia não estamos nos referindo a um livro qualquer. O texto bíblico foi e ainda é entendido enquanto Palavra de Deus, o que traz sérias implicações sociopolíticas. Não se pode negar hoje, por exemplo, que o fundamentalismo é um lado negativo de tal premissa. A Bíblia é um livro, portanto, que age na história exatamente por ser considerada como Palavra de Deus. Sendo assim, interpretar tal livro exige ainda mais esforço por parte do leitor, afinal, entra-se aqui em solo arenoso. A Bíblia é história e faz história. Nesse sentido, parece ser tarefa do historiador/exegeta lidar com essa dupla historicidade (SCHÜSSLER FIORENZA, 2007).

Como dito acima, toda interpretação está em conexão com uma tradição. Isso vale igualmente para a “ciência” exegetico-histórica. Exegese – como a palavra grega já aponta – é a ciência que “conduz para fora”, ou seja, que guia o sentido do texto, ao explicá-lo. É comum em nossos dias a exegese priorizar o sentido literal e histórico do texto bíblico: nesse caso, busca-se, de maneira geral, o sentido pretendido pelo autor do texto em seu contexto específico (MAINVILLE, 1999). Aos ouvidos de historiadores, esse objetivo exegetico parece bastante justo e legítimo. Afinal, estaríamos lidando com uma “ciência” objetiva e neutra. Entretanto, será mesmo assim?

Não custa lembrar que a arte de interpretar o texto bíblico é muito antiga. Nos primórdios do cristianismo, já se verificava tal exercício. O Novo Testamento (ou Segundo Testamento, como alguns preferem) está repleto de interpretações das “Escrituras”. Chamo a atenção para esse aspecto, para que não percamos de vista a tradição da qual fazemos parte. Interpreta-se a Bíblia há muito tempo, mas nem sempre a interpretação foi assim, tal como é hoje. É preciso, pois, perceber os limites de toda interpretação – inclusive a proposta que aposta em uma leitura literal e histórica.

Não quero me deter demasiadamente nesse ponto, pois já é possível encontrar amplo debate sobre os limites da interpretação histórico-literária do texto bíblico (cf., por exemplo, COLLINS, 2005). Gostaria de lembrar que foi

apenas nos séculos XV e XVI, com a Renascença e a Reforma, que a prática exegética – tal como a conhecemos hoje – teve seu início. Por um lado, a Renascença impulsionou o interesse filológico e histórico pelas Escrituras; por outro lado, os reformadores protestantes investiram tanta autoridade à Bíblia que era necessário um método de interpretação que não produzisse sentidos ambíguos (HARRISON, 2002, p. 111-114). Contextualizar a exegética, portanto, é fundamental para compreender que estamos lidando, no fundo, com paradigmas (KUHN, 1962). Paradigmas nada mais são do que modelos que podem ou não ser seguidos. Particularmente, gosto dessa ideia porque ela permite pensar de outras formas, para além da razão moderna e dos paradigmas que se convencionou adotar.

Pois bem: leio e interpreto. Ao interpretar, sigo necessariamente uma tradição, ou, se preferirem, um paradigma. É possível estar ciente dos efeitos da tradição em minha leitura? Eis o ponto-chave: posso optar por outra tradição? Penso que sim. A seguir, desejo aprender de uma tradição exegética antiga – a dos Padres da Igreja – para, então, ensaiar uma interpretação de Mateus 19,10-12. Espero que a lógica própria da exegese patrística nos ajude a pensar o texto desde uma outra perspectiva.

Da exegética patrística

Sobre o conceito de “patrística”, entendo a produção teológica da era pós-apostólica. Estamos em uma fase importante para o cristianismo: fase de diferenciação e consolidação identitária. Esse é um processo conturbado, como se verifica na própria história da literatura cristã antiga. No contexto de diversidade linguística e cultural das comunidades cristãs, os Pais da Igreja se responsabilizaram por ditar os cânones que deveriam ser seguidos. Sendo assim, ainda nos primeiros séculos, os Pais se viram diante do desafio de elaborar uma interpretação das Escrituras que defendesse a identidade cristã (tal como a concebiam!) em relação à tradição judaica e à cultura helenística que se insinuavam no ambiente eclesial mediante correntes “heréticas”, como gnosticismo, marcionismo, arianismo e por aí afora. Portanto, não podemos nos esquecer de que a exegética dos Padres está situada em um contexto *apologético*. O debate sobre como interpretar as Escrituras ocorrerá mesmo no interior da teologia patrística. Remonto, nesse sentido, o primeiro grande debate exegético acerca do Oriente grego no III século (ROCHA, 2004, p. 14).

Na metrópole egípcia de Alexandria, encontramos as bases exegéticas em que os Pais da Igreja se apoiaram posteriormente. Mesmo o Ocidente latino

será herdeiro dessas intuições orientais. Daí me deter aqui nas propostas da escola alexandrina, bem como em seu debate com a escola antioquena. O mais notável professor da escola alexandrina foi Orígenes. É certo que Clemente já havia explorado a *alegoria* enquanto método exegético, mas foi Orígenes quem expôs de forma completa e mais precisa os princípios alegóricos que encontramos já em Paulo. Vale dizer também que a escola alexandrina valeu-se nesse quesito de Fílon e seus usos da alegoria *a la* estoicismo (GILBERT, 1995, p. 85-93). Como se observa, temos na exegética dos padres alexandrinos uma composição que mescla tradições.

Reconhecidas as suas fontes, faz-se necessário entender esse princípio alegórico da exegética patrística. É, talvez, esse aspecto que podemos resgatar hoje na exegética bíblica, para além de seu sentido estritamente literal. Dessa forma, penso que é modelar uma fala de Orígenes em seu comentário sobre o Êxodo:

A lei é espiritual e deve ser compreendida em sentido espiritual. Quanto a nós, sabemos que a Escritura não foi redigida para nos contar histórias antigas, mas para nossa instrução salutar; assim, compreendemos que o que acabaram de nos ler é sempre atual, e não somente neste mundo, representado pelo Egito, mas em cada um de nós (LIÉBAERT, 2000, p. 100).

Aqui temos uma formulação que sintetiza bem a prática exegética de Orígenes e, de maneira geral, dos Pais. Parece que o texto bíblico diz mais do que está escrito, por assim dizer. Aí está a alegoria. A origem grega do termo indica esse “dizer outras coisas”. A alegoria extrapola a realidade do texto para atingir e refletir a realidade da comunidade leitora. Efetivamente, a alegoria “apenas serve de comparação para tornar inteligível um outro sentido que não é expresso” (MOISÉS, 2004, p. 14).

A priori, parece que a exegética patrística de um Orígenes, por exemplo, seria meramente arbitrária ao enfatizar a importância do “Espírito”. Entretanto, deve-se reconhecer que tal procedimento hermenêutico possuía sua ligação com a pastoral, ou melhor, com a comunidade. Daí Orígenes dizer: “a Escritura não foi redigida para nos contar histórias antigas, mas para nossa instrução salutar”. O que o Padre faz aqui é simplesmente colocar o enfoque interpretativo na comunidade e na vida, e não apenas no texto. A exegese patrística vê a possibilidade de uma duplicidade de sentidos, ou, como diziam, a “letra” e o “espírito”.

Como se vê, deve-se fazer justiça na avaliação exegética dos Padres. Não é assim que apenas a atualização tinha importância na interpretação. Toda

interpretação, a rigor, deveria partir da “letra” ou do sentido literal e histórico do texto. Não é por acaso que o mesmo Orígenes que apregoava a alegoria foi também autor da Hexapla, famoso texto que dispunha várias versões do texto bíblico em colunas. Nessa obra, percebemos também o interesse do Padre em trabalhar a crítica do texto.

A “letra” era importante no processo exegético patrístico. Houve debate sobre a questão no século III. Se a escola alexandrina se prestava mais a leituras alegóricas, a escola antioquena, com personalidades como seu fundador Luciano de Samosata, Diodoro de Tarso, João Crisóstomo e, em especial, Teodoro de Mopsuéstia, defendia o sentido literal e mais cuidado com a alegoria. De todo modo, a alegoria nunca foi abandonada por completo. Ainda no século IV, a tensão entre as duas escolas continua e é possível observá-la em Agostinho e Jerônimo.

Apesar do conflito entre as duas escolas, é possível sintetizar a exegese patrística, no geral, em um interesse por ambas as realidades hermenêuticas – a “letra” e o “espírito”, o *sentido-em-si* e o *sentido-para-nós* (MESTERS, 1991, p. 62; GARGANO, 2000, p. 174-175). Se a ênfase recai sobre o “espírito”, tendo em vista a pastoral e a comunidade, a “letra” é igualmente importante, na medida em que se evitam abusos interpretativos. De fato, sem uma avaliação do sentido literal, a alegoria sozinha poderia transformar a Bíblia em uma floresta de símbolos, sem critérios justificáveis.

Esse é o jeito básico de os Padres interpretarem. É claro que deveríamos, a rigor, diferenciar a *alegoria* da *tipologia* empregada por eles. No empreendimento de integrar as Escrituras, muitas passagens do Antigo Testamento seriam como que prefigurações do que virá no Novo Testamento. A tipologia, assim, é um elemento propriamente cristão na interpretação. Contudo, parece-me que toda tipologia é necessariamente alegórica, uma vez que enxerga uma duplicidade de sentidos (*em-si* e *para-nós*), motivo pelo qual não forcerei essa distinção agora (SIMONETTI, 2002). No mais, acredito que a tipologia contribuiu para frutificar uma leitura dos Testamentos em conjunto. Essa é também uma lição exegética dos Padres.

De fato, poderíamos simplesmente esquecer a exegética dos Padres. Alegoria, tipologia, leitura cristã, “letra” e “espírito”: tudo isso parece não gozar de boa fama no mundo acadêmico contemporâneo. Efetivamente, penso que muitas das questões colocadas pelos Padres são antiquadas para nossos dias. Por conta disso, não estou propondo a retomada acrítica da exegética dos tempos da Antiguidade Tardia. Estou, antes, verificando que os jeitos de ler a Bíblia são contextuais. O texto tem seu contexto, mas também os intérpretes

possuem o seu. Se o mundo moderno secularizado apropria-se da Bíblia como livro histórico e literário, é preciso saber que esse mesmo texto *foi* e *é* lido de outros modos. Abundam igrejas pentecostais que retomam a alegoria como prática interpretativa. Em geral, pessoas não treinadas na academia bíblica leem o texto desse modo. Não querem saber muito de história, poesia hebraica e peças de museu. Desejam atualizar! A Bíblia ainda fala para nossos dias. Verdadeiramente, o passado bíblico não é visto como morto, mas como uma *arché*, uma fonte de sentido para o hoje (KANNENGIESSER, 1991).

Enfrento, pois, um sério problema: estou ciente de que o método histórico-literário de interpretar não é exclusivo. Alegorias também são utilizadas no processo de interpretação, tal como nos lembram os antigos Padres. Então, por que não tentar seguir outra tradição? Ainda é possível ler a “letra” e o “espírito”? O grande problema, entretanto, é o que fazer com tal atualização. Para quem atualizar? Por que atualizar?

No começo do artigo, sugeri que o fundamentalismo é uma reação negativa ao projeto racionalista de ler a Bíblia. Nesse contexto, apresentar somente o sentido literal do texto bíblico nem sempre é de grande ajuda (CANDIDO DA SILVA, 2011, p. 13-15). Quero, então, fazer um exercício de interpretação da “letra” e do “espírito” de Mateus 19,10-12. Não sigo rigidamente os Padres da Igreja, tão somente procuro ouvir bem suas intuições. No que se segue, objetivo ler o texto para combater as amarras heterocêntricas e homofóbicas das interpretações bíblicas – um lado muito conhecido do fundamentalismo bíblico. É comum ver leituras que se pretendem literais, mas que no fundo são alegorias que justificam os preconceitos da comunidade leitora. Basta notar, por exemplo, como textos, tanto do Antigo Testamento como do Novo Testamento, são utilizados indiscriminadamente para combater a homossexualidade. Parece-me que a tradição patrística é muito bem usada por esses grupos conservadores. Bem verdade, poderia rebater tais leituras fazendo “história objetiva”, ao demonstrar os contextos específicos de cada um desses textos. Contudo, por que não estaria autorizado a também utilizar a tradição (o modelo patrístico), subvertendo seus resultados heterocentros? A seguir, em minha interpretação do evangelho, aposto num outro Espírito – o Espírito da Transformação.

Da exegética espiritual *queer*

Primeiramente, vale esclarecer o que entendo por estratégia *queer*. Prefiro, para esse momento, jogar com a ambiguidade do “conceito”. Por um

lado, *queer* pode bem servir como termo guarda-chuva para a comunidade de lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transgêneros. Todavia, por outro lado, mais do que incluir a diversidade sexual, o pensamento *queer* desafia o legítimo, o natural, o dominante. Portanto, não é um mero conceito de inclusão; é também uma estratégia de desconstrução e de visualização de espaços alternativos (SULLIVAN, 2007, p. 37-56).

A partir de tal ambiguidade conceitual-estratégica, o que quero dizer com uma exegética espiritual *queer*? Especifiquemos as partes:

- i) Exegética: conduz a interpretação do texto;
- ii) Espiritual: descobre um outro sentido do texto, para além do literal;
- iii) *Queer*: desestabiliza interpretações normativas do texto, em especial, heteronormativas.

Para tal proposta, acredito que a metodologia patrística pode ser valiosa. Se ela não descarta o sentido literal (“letra”), tampouco permanece nele (“espírito”). Esse processo exegético parece salutar exatamente por se encaminhar para a comunidade. Em outros termos, a autoridade deixa a “letra” e passa a residir nos leitores, que, inseridos na comunidade *queer*, providenciarão, em uma deliberação retórica, novos critérios interpretativos (STONE, 2002). Como diria o apóstolo: “A letra mata, mas o Espírito comunica a vida” (2Coríntios 3,6). Se assim for, ensaiemos experimentalmente uma exegética espiritual *queer* de Mateus 19,10-12 – texto intrigante por si, sem qualquer outro paralelo no Novo Testamento. Antes, eis minha sugestão de tradução do texto bíblico grego:

Disseram-lhe os discípulos: “se assim é a relação do homem com sua mulher, não é bom casar-se”. Então, ele lhes disse: “nem todos aceitam essa palavra, só àqueles que lhe é dada. Existem, então, eunucos que da barriga da mãe nasceram assim; e existem eunucos que foram feitos eunucos pelas mãos dos homens; e existem eunucos que fizeram eunucos a si mesmos pelo Reino dos céus. Aquele que é capaz de aceitar, aceite”.

Uma “letra” *queer*?

Uma leitura alegórica não deve abrir mão da história e da literatura. Pode-se ter aqui um parâmetro para a interpretação alegórica posterior. Talvez esse procedimento seja a chave para que o texto seja um primeiro elemento

constitutivo do processo interpretativo. Assim sendo, comecemos pela “letra” de Mateus 19,10-12.

Ao que parece, o texto forma uma perícópe, ou seja, uma unidade literária autônoma. A rigor, em termos de conteúdo, o dito sobre os eunucos não depende do que vem antes nem do que vem depois. A ligação parece estar na introdução à fala de Jesus no v.10. A pergunta dos discípulos ainda está vinculada aos versículos anteriores que discutem a prática do divórcio. Já os v.13-15 falam de crianças, o que não deixa de ter relação – como consequência – com o divórcio e os eunucos. Mas, talvez, o que liga os v.10-12 a essa outra perícópe dos v.13-15 é a temática do Reino dos Céus. Na verdade, todo o capítulo trata de argumentar sobre esse reino que está repleto de *outsiders*: eunucos (v.10-12), crianças (v.13-15) e pobres (v.16-22+23-25). O Reino dos Céus inverte carnavalescamente a ordem do mundo: “muitos dos primeiros serão últimos, e dos últimos, primeiros” (v.30).

Portanto, é possível verificar continuidades e descontinuidades no capítulo 19 do Evangelho de Mateus. Nossos v.10-13 parecem ser o elo do que está atrás (casamento e divórcio) e do que está à frente (reinos dos céus). Falando de “eunucos”, a perícópe estabelece uma categoria que está relacionada e, ao mesmo tempo, independente da instituição do casamento e que, exatamente por estar fora do padrão social, também participa do Reino dos Céus. Penso que a coesão narrativa do capítulo encontra-se, assim, bastante ordenada, não sendo tão difícil de ser captada: aqueles que vivem fora da ordem social estabelecida ganham um espaço alternativo para suas identidades “diaspóricas” – o reino dos céus (MOXNES, 2003, p. 91-92).

Talvez o próprio contexto da comunidade mateana possa explicar esse interesse em cruzar as fronteiras: redigida para uma audiência de maioria judaico-cristã residente na Síria no último quarto do primeiro século, era de interesse que a comunidade se abrisse para o novo, alargando suas perspectivas teológicas. Efetivamente, o livro de Mateus é marcado por um particularismo judaico e, ao mesmo tempo, por um tom universalista. É um duplo movimento que resgata a tradição, ampliando-a (CUVILLIER, 2009, p. 81-106). Nesse sentido, verifico as conexões desse texto do evangelho com o Antigo Testamento. A exegese patrística sempre leu os Testamentos em conjunto. Nosso texto de Mateus 19,10-12 também pode ser inserido nessa tradição mais ampla. Efetivamente, quando aqui se fala de eunucos positivamente, parece que estamos diante de uma antiga tradição profético-sapiencial do Antigo Israel que, igualmente, abre as portas para os sexualmente marginalizados (cf. Isaías 56,3-5; Sabedoria 3,14).

Falta avaliar ainda, sob o viés da “letra”, quem seriam esses três tipos diferentes de eunucos. No senso comum, eunuco é o homem que não possui seu pênis. Esse é mesmo um primeiro aspecto que, entretanto, deve ser complexificado. Ao tratar assim a questão, tem-se a falsa impressão de que os eunucos não poderiam desempenhar sua sexualidade e por isso eram utilizados, por exemplo, para cuidar de haréns (KUEFLER, 2001, p. 96-102). Entretanto, pesquisas recentes têm aclarado que eunuco não implica necessariamente essa situação, mas, sobretudo, a falta de condição de procriação. Na verdade, o eunuco não pode ou opta por não procriar (RINGROSE, 2007, p. 496). No eunuco, pois, o homem vê seu Outro! E é aí que começam as classificações: o eunuco é visto simplesmente como meio-homem ou afeminado, sempre medido por categorias que não fogem à matriz heterossexual. Quero chamar a atenção aqui para a importância desestabilizadora do eunuco. Ao invés de confirmar a regra, quero explorar a exceção. Essa bagunça da normatividade a partir da ambiguidade do eunuco é que reservo como o ponto-chave para a interpretação do texto.

Pois bem, Jesus fala de três tipos de eunucos: os que nasceram assim, os que foram feitos e os que se fizeram. Como precisar tais categorias se o próprio verbo utilizado para o ato passivo e ativo de castração (*eunouchizein*) é um *hapax legomenon* no Novo Testamento? Se linguisticamente a interpretação se complica, histórica e antropológicamente sabemos que existem dois tipos de eunucos, mais precisamente o eunuco “pela natureza” e o intencionalmente castrado. É usual haver interpretações que ressaltam a dificuldade na compreensão do primeiro tipo de eunuco citado por Jesus. Alguns intérpretes dirão que esse “eunuco desde a barriga” poderia ser o homossexual moderno (WILSON, 1995, p. 120-131). Contudo, não sei se realmente precisa ser assim. Em nossas sociedades modernas ocidentais, a intersexualidade – por exemplo – é muitas vezes silenciada por tratamentos que tentam “normalizar” a criança por meio de cirurgias e/ou tratamentos hormonais. Entretanto, a intersexualidade existe e parece ser mais recorrente do que imaginamos (PINO, 2007). Se assim for, uma criança com formação genitália que não corresponda ao modelo estabelecido pode muito bem se encaixar nesse dito de Jesus.

Notem, portanto, que o que não nos permite acessar a “letra” é, muitas vezes, nosso lugar moderno ocidental (entre outros lugares) de intérpretes. Textos muito mais antigos que o Evangelho apontam para uma possível diversidade sexual “natural”, por assim dizer. Já na antiga Suméria, o mito da criação por Enki e Ninmah abre espaço para “seres diferentes”. Chamo a

atenção para a sexta criação que, por fim, tem atrelada à sua formação genitália uma função social:

Em sexto, ela formou um [ser humano] nem com pênis nem com vagina em seu corpo. Enki olhou para este sem pênis nem vagina em seu corpo e lhe deu o nome de Nibru [eunuco?] e decretou como seu destino estar diante do rei (ETCSL 1.1.2, l.75-78).

Também na literatura mesopotâmica cuneiforme possuímos as valiosas informações do Shumma Izbu ou, em português, “se uma irregularidade”. São textos de presságios que, na verdade, tratam de descrever, em estilo casuístico, diversos tipos de formações genitálias. Cito alguns casos (SCURLOCK; ANDERSEN, 2005, p. 404-405):

Se uma mulher dá à luz e a criança não tem um pênis [...] (Shumma Izbu III 68)

Se uma mulher dá à luz e a criança não tem um pênis ou testículos [...] (Shumma Izbu III 69)

Se uma mulher dá à luz e a criança tem um pênis e uma vulva [...] (Shumma Izbu III 70).

Como se observa, o leque em torno das possibilidades do sexo da criança é amplo. É bem verdade que os casos partem dos modelos estabelecidos de *homem-com-pênis* e *mulher-com-vagina*. De qualquer maneira, para nossa interpretação, esses textos da Antiguidade não escondem a diversidade que está na realidade, como faz a medicina moderna, muitas vezes, de forma indiscriminada (MACHADO, 2005).

Portanto, penso que o primeiro eunuco de Mateus 19,12 deveria ser mais concretamente entendido como esse ser humano que foge à regra dos dois sexos e, por isso mesmo, a perturba. É cabível supor que dessa genitália diferente outras percepções de gênero e sexualidade também surjam.

O segundo eunuco, “feito pelas mãos de homens”, talvez seja o mais fácil de se explicar. A castração era prática comum na Antiguidade. A castração de adultos poderia servir de punição. Crianças também poderiam ser castradas já com fins específicos de prostituição e escravidão. Lembremo-nos que a retirada dos testículos – o tipo mais comum de castração – antes da puberdade manteria as características de juventude, muito apreciada em culturas como a helenística. Se levarmos em conta esse *background*, muito provável seria que esses eunucos desempenhassem sua sexualidade. Aliás, muitas vezes eram criados artificialmente para tal propósito. Tanto quanto o primeiro tipo de

eunuco que existe “desde a barriga”, o eunuco artificial vivia na liminaridade: ser e não-ser, uma vida *entre*.

Mas o que dizer dos eunucos que se fazem eunucos? Ainda mais: fazem-se assim pelo “reino dos céus”? É curioso que muitos exegetas interpretam esse aspecto em termos metafóricos e, por que não dizer, alegóricos. A ideia é que aqui se faz referência ao celibato pela causa do movimento cristão. Curiosamente, essa interpretação remonta aos Pais da Igreja e ao seu método alegórico. Afinal, o que define o que é ou não uma alegoria? Na Antiguidade Tardia, muitos cristãos liam tal passagem evangélica literalmente e, assim, se castravam. Vale ressaltar que a prática da castração somente foi proibida no Concílio de Niceia em 325. Segundo Eusébio, o grande historiador da Igreja, mesmo Orígenes teria se castrado no início de sua carreira. A leitura alegórica desse texto era, pois, apologética e visava rebater a prática comum da castração. Efetivamente, não há como negar um paralelismo entre os três eunucos. Se pude explorar a “letra” dos dois anteriores, o que justificaria uma apressada leitura alegórica desse último? O reino dos céus? Mas o que seria esse reino?

A castração por motivos religiosos também está documentada na história. Apuleio atesta, em suas *Metamorfoses* (século II), ainda que pejorativamente, a presença de eunucos no serviço de culto a Cibele, deusa frígia posteriormente adaptada ao mundo greco-romano. Esses eunucos que se autocastravam, talvez seguindo o exemplo de Attis, companheiro de Cibele, eram conhecidos em tempos romanos por *galli*. Notem, pois, que a castração para fins religiosos não era uma prática desconhecida (BOHACHE, 2006, p. 509-510). Para fazer a ponte entre o sagrado e o profano, esses sacerdotes precisariam, eles mesmos, experimentar a sensação de viver em fronteira, em um espaço de tensão, criatividade e renúncia. A “letra” não diz nada de celibato. Diz mesmo “eunucos pelo reino dos céus”, em paralelo com eunucos naturais ou artificiais.

Acredito, assim, que a própria “letra” de Mateus 19,10-12 é *queer*! O texto bíblico abre portas para se estabelecer relações sociais para além da heteronormatividade. Não é preciso casar-se. Quem quiser, assim o faça, entretanto, há outras possibilidades. Em nenhum momento se recusa a sexualidade. Note que a partir do sexo, o texto discute outras formas de ser homem. Física e socialmente, ser homem não passa de uma construção, passível de ser desconstruída. Temos essa semente na perícopie, tal como um problema pré-textual que o texto busca solucionar. Eunuco era certamente uma expressão depreciativa no mundo antigo judaico. Esperava-se que o homem

exercesse sua função de pai e marido. Somente procriando um homem era completo. A recusa em assumir os papéis (hetero)sexuais impostos pela sociedade resulta em aversão, exclusão e humilhação desses sujeitos que experimentam sua sexualidade para além dos padrões.

Entretanto, em vez de Jesus e seus seguidores seguirem a rota predestinada, experimentaram uma vida que não correspondia ao que se esperava de um homem “de verdade” (ANDERSON; MOORE, 2003, p. 68-71). Se o texto falasse somente de celibato, ainda assim veria um potencial *queer*, uma vez que homens solteirões na Judeia do século I não deveriam ser muito bem vistos. Eunuco, mesmo sendo uma forma ofensiva usada contra o grupo, foi, entretanto, cooptado e utilizado subversivamente (MOXNES, 2003, p. 75). A partir dessa experiência, o movimento de Jesus – sob a ótica do Evangelho de Mateus – pôde reconhecer uma ampla gama de diferenças passíveis de serem conectadas sob o mesmo espaço. De fato, esse é o grande desafio final do texto: “aquele que é capaz de aceitar, aceite”.

Penso que a comunidade mateana se viu desafiada nesse processo. Aceitar as diferenças física, social, simbólica e engajar-se nelas (se “fazendo eunuco pelo reino”) não é tarefa fácil. Mas é exatamente a proposta do reino dos céus. Esse reino não precisa ser lido como algo sublime, celeste, longe da realidade. Antes, o reino parece ser um espaço *queer* concreto, construído exatamente por aqueles e aquelas que não aceitavam o modelo heterossexista-patriarcal excludente. O reino dos céus, nesse ínterim, deveria ser avaliado como “um espaço aberto, no qual diferentes contextos são sempre desafiados para uma nova transgressão de fronteiras” (TROCH, 2007, p. 41-42).

Queer na “letra”... por que não no “espírito”?

Recordo que não seria razoável fazer uma alegoria do texto de forma direta, sem avaliar também a proposta da “letra”. Às vezes, o texto bíblico ajuda; em outras, atrapalha. Digo isso, obviamente, pensando em termos políticos. Não estou aqui interessado apenas em um estudo sobre a Antiguidade Tardia e seus métodos exegéticos. Quero colocá-la em perspectiva... perspectivá-la a partir de nós! Quero olhar para lá e ver o que fazemos aqui. Aprender de lá e também desaprender. Reconhecer esse aspecto é um passo importante para abrir o texto bíblico para a comunidade.

Ao tratar de eunucos, o texto lida com um assunto espinhoso. Embaralha nossas cabeças em termos de sexo e gênero. Confunde os valores: então, casamento não é para todo mundo? Há outras possíveis conjugalidades?

E também agrega valor: o reino dos céus é um espaço de diferenças? É desde esse ponto que desejo forjar a alegoria. Com isso, um segundo sentido do texto acaba por surgir, vinculado à nossa própria realidade. De lá para cá encontro pontes.

Como se vê, por mais que a metodologia tenha servido aos propósitos ideológicos dos Pais, é perfeitamente possível subverter os resultados a partir de uma nova visão utópica: os eunucos representam em “letra” e “espírito” a quebra dos modelos hegemônicos existentes de masculinidade, heterossexualidade e todos os seus derivados, como família, paternidade, hierarquia. Não por mero acaso, o reino dos céus concretiza o espaço em que tais eunucos são alocados: um espaço de transformação que derruba fronteiras e extingue o forasteiro: somos, por fim, os outros de nós mesmos (BHABHA, 2007, p. 69).

Com essa proposta, o reino dos céus, na prática, não foge ao “diferente”, àquele que não atende às normatizações. Abre um lugar para este. Vê o lugar como não lugar. Sonha com um espaço em que os sujeitos possam ser o que desejam ser. Nesse espaço, a sensação de estar fora do lugar já não cabe, pois ele é amplo e está assegurado justamente pela opção da justiça em prol das diferenças. Esse lugar que Jesus chamou no texto de “Reino dos céus” poderia muito bem se chamar, alegoricamente, hoje, de *Paradas LGBTTI* ou, mais popularmente, *Paradas Gays*. Muito estranho (*queer*) ou demasiadamente panfletário?

Absolutamente. Esse “espírito” não foge à “letra”. Muito pelo contrário: atualiza-a em um sentido profundo, para além dos fáceis jogos fundamentalistas e identitários. Não é preciso, a meu ver, empenhar-se simplesmente em uma rápida identificação (em termos de sexo/gênero) com os eunucos do texto. Realmente não acho adequado, em termos hermenêuticos, transportar nossas identidades como gays, bissexuais, travestis, transgêneros, intersexuais para os eunucos da Antiguidade, na falaciosa tentativa de justificar, a partir da Bíblia, nossos corpos e posições políticas. O mais fundamental, em uma exegética espiritual *queer*, reside no diálogo de opções passadas e presentes, tal como em uma intertextualidade utópica.

Para sujeitos *queers*, portanto, o “reino dos céus” da “letra” – mais do que os próprios eunucos – pode ser o ponto-chave de uma atualização “espiritual” que luta pela construção de espaços radicalmente democráticos. É nesse sentido que gostaria de sugerir uma nova descrição para esse espaço, em especial, ao atentar-se à encarnação e à interconexão da utopia democrática de lutas passadas e presentes:

Era uma vez, um reino dos céus com...

casais andando de mãos dadas (nas mais variadas combinações possíveis), travestis exibindo seus peitos, rapazes vestidos de diabo, mulheres com bebês, famílias inteiras (de novos ou velhos arranjos), *drag queens* caprichando no visual e disputando os flashes dos fotógrafos, grupinhos de amigos com roupas coloridas, cabelos espalhafatos e *piercings* inusitados, grupinhos de amigos trajando preto dos pés à cabeça, jovens rapazes de saia, mulheres de calça social e suspensório, homens encenando os mais diferentes personagens relacionados a imagens iconográficas da homossexualidade (marinheiros, bombeiros, policiais), ursos caminhando sob sua bandeira, pessoas com faixas remetendo aos seus estados de origem, homossexuais evangélicos com as faixas de suas igrejas, punks e góticos, pessoas que se beijam aos trios, travestis trajando plumas de escola de samba, pessoas solitárias observando atentamente o movimento, rapazes de músculos trabalhados e mais uma infinidade de tipos e pessoas que nenhuma descrição conseguiria abarcar (FRANÇA, 2006, p. 81).

Reflexões finais

Para concluir, retomo alguns pontos que julgo importante para uma síntese do ensaio. Espero que esses pontos encaminhem nossa imaginação para novas leituras bíblicas liminares.

- 1- Interpretar o texto bíblico não envolve apenas lê-lo como antigo documento histórico do povo de Israel e da comunidade cristã primitiva. A Bíblia é vista por muitas pessoas como Palavra de Deus e isso possui sérias implicações sociopolíticas. É também dever do historiador/exegeta tratar dessa dimensão do texto.
- 2- Enquanto Palavra de Deus, a Bíblia pode funcionar para ajudar na luta pela transformação política, social e religiosa e/ou para manter o *status quo*. Usualmente, fundamentalistas a interpretam alegoricamente. Para desconstruir o método, é preciso subvertê-lo. Se utilizarmos outro método (em especial, na esfera pública), corremos o risco de ouvir apenas nosso eco.
- 3- A alegoria não é apenas um método dos Pais da Antiguidade Tardia. Somos competentes nessa leitura que visa a um segundo sentido do

texto que remete às (pré)ocupações próprias da comunidade. Nesse sentido, a alegoria pode ser interessante, uma vez que retira a autoridade do texto bíblico, colocando-a nas mãos dos próprios sujeitos intérpretes.

- 4- A leitura alegórica não é feita sem o texto. Antes de se produzir a alegoria, deveríamos analisar a proposta do texto: às vezes encontramos por lá alguma retórica emancipatória. Tal retórica não deve ser simplesmente adaptada à nossa realidade. Bem verdade, pode servir em processos de conscientização, mas as lutas contemporâneas são legítimas por si.
- 5- Combater o fundamentalismo bíblico utilizando a alegoria pode ser eficaz. Entretanto, dependemos da utopia que subjaz à alegoria. Se libertadora, a alegoria também poderá ser.
- 6- Na proposta de leitura de Mateus 19,10-12 demonstrei a importância da “letra” e do “espírito”. As lutas por transformação estão presentes nessas duas facetas da interpretação. São correlacionadas, mas não sobrepostas.
- 7- Encaminho, nesse momento, minha proposta final: mais do que incluir eunucos, o texto mateano abre um espaço visionário de diferenças que se chama, naquele contexto, “Reino dos céus”. Em nosso contexto, verifico também um espaço de luta com tal tonalidade nas *Paradas LGBTTI*. Sem excluir heterossexuais, as paradas visibilizam programaticamente – nessa sopa de letrinhas (FACCHINI, 2005) – múltiplas possibilidades contextuais (em termos de gênero e sexualidade): lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transgêneros, intersexuais.

Por fim, que venham ainda mais letras, o alfabeto todo se possível (misturando gênero/sexualidade com raça/etnia, geração, religião, classe social...?), até o dia em que não precisemos mais nomeá-las no interior do “Reino dos céus”!

Referências

- ANDERSON, Janice; MOORE, Stephen. Matthew and Masculinity. In: MOORE, Stephen; ANDERSON, Janice (Ed.). *New Testament Masculinities*. Atlanta: SBL, 2003. p. 67-91.
- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2007.
- BOHACHE, Thomas. Matthew. In: GUEST, Deryn (Org.). *The Queer Bible Commentary*. Londres: SCM, 2006. p. 487-516.
- CANDIDO DA SILVA, Fernando. Homossexualidade na Bíblia Hebraica ou uma historiografia bicha?. *Revista Trilhas da História*, Três Lagoas, v. 1, n. 1, p. 9-22, 2011.
- COLLINS, John. *The Bible after Babel: Historical Criticism in a Postmodern Age*. Grand Rapids: Eerdmans, 2005.
- CUVILLIER, Élian. O evangelho segundo Mateus. In: MARGUERAT, Daniel (Org.). *Novo Testamento: história, escritura e teologia*. São Paulo: Loyola, 2009. p. 81-106.
- EUSÉBIO DE CESARÉIA. *História Eclesiástica*. Tradução de Luis M. de Cádiz. Buenos Aires: Nova, 1950.
- FACCHINI, Regina. *Sopa de letrinhas? movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 90*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.
- FRANÇA, Isadora Lins. *Cercas e pontes: o movimento GLBT e o mercado GLS na cidade de São Paulo*. 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.
- GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. Rio de Janeiro: FGV, 1998.
- GARGANO, Innocenzo. A metodologia exegética dos Padres. In: SIMIAN-YOFRE, Horácio (Coord.). *Metodologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2000. p. 171-192.
- GILBERT, Pierre. *Pequena história da exegese bíblica*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- HARRISON, Peter. Fixando o sentido das Escrituras: a Bíblia da Renascença e a origem da modernidade. *Concilium*, Petrópolis, v. 294, n. 1, p. 109-119, 2002.
- KANNENGIESSER, Charles. A leitura da Bíblia na Igreja Primitiva: exegese patrística e seus pressupostos. *Concilium*, Petrópolis, v. 233, n. 1, p. 41-49, 1991.
- KUEFLER, Matthew. *The Manly Eunuch: masculinity, Gender Ambiguity, and Christian Ideology in Late Antiquity*. Chicago: The University of Chicago Press, 2001.
- KUHN, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1962.
- LIÉBAERT, Jacques. *Os Padres da Igreja: séculos I-IV*. São Paulo: Loyola, 2000.
- MACHADO, Paula Sandrine. O sexo dos anjos: um olhar sobre a anatomia e a produção do sexo (como se fosse) natural. *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 24, p. 249-281, 2005.

- MAINVILLE, Odette. *A Bíblia à luz da história: guia de exegese histórico-crítica*. São Paulo: Paulinas, 1999.
- MESTERS, Carlos. *Flor sem defesa: uma explicação da Bíblia a partir do povo*. Petrópolis: Vozes, 1991.
- MOISÉS, Massaud. *Dicionário de termos literários*. São Paulo: Cultrix, 2004.
- MOXNES, Halvor. *Putting Jesus in His Place: a Radical Vision of Household and Kingdom*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2003.
- NOVUM TESTAMENTUM GRAECE. 27. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.
- PINO, Nádia Perez. A teoria *queer* e os intersex: experiências invisíveis de corpos *desfeitos*. *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 28, p. 149-174, 2007.
- RINGROSE, Kathryn. Eunuchs in Historical Perspective. *History Compass*, v. 5, n. 2, p. 495-506, 2007.
- ROCHA, Ivan Esperança. *Práticas e representações judaico-cristãs*. Assis: Editora da Unesp, 2004.
- SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *The Power of the Word: Scripture and the Rhetoric of Empire*. Minneapolis: Fortress, 2007.
- SCURLOCK, JoAnn; ANDERSEN, Burton. *Diagnoses in Assyrian and Babylonian Medicine: ancient Sources, Translations and Modern Medical Analyses*. Urbana: University of Illinois, 2005.
- SIMONETTI, Manlio. Alegoria. In: BERARDINO, Angelo Di (Org.). *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulus, 2002. p. 66-67.
- STONE, Ken. O que acontece quando gays leem a Bíblia?. *Concilium*, Petrópolis, v. 294, n. 1, p. 82-91, 2002.
- SULLIVAN, Nikki. *A Critical Introduction to Queer Theory*. Nova York: New York University, 2007.
- THE ELECTRONIC TEXT CORPUS OF SUMERIAN LITERATURE – ETCSL. Disponível em: <<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk>>. Acesso em: 27 fev. 2012.
- TROCH, Lieve (Org.). *Passos com paixão: uma teologia do dia a dia*. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2007.
- WILSON, Nancy. *Our Tribe: queer Folks, God, Jesus, and the Bible*. Nova York: Harper San Francisco, 1995.