



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA**

**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES.**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES**

**MORAL SEXUAL: a mulher pós-moderna no *confessionário*.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências das Religiões por André Agra Gomes de Lira. Orientador Prof<sup>o</sup> Dr. Carlos André Cavalcante.

João Pessoa,  
2009

# **Livros Grátis**

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

André Agra Gomes de Lira

**MORAL SEXUAL:** a mulher pós-moderna no *confessionário*

**BANCA EXAMINADORA**

---

**Profº Dr. Carlos André Cavalcante**  
(orientador. DCS/ PPGCR/ UFPB)

---

**Prof. Dr. Luiz Carlos Luz Marques**  
(examinador. UNICAP)

---

**Profª Drª Maristela Oliveira de Andrade**  
(examinadora. DCS/ PPGCR/ UFPB)

**Defendido em, 11 de Março de 2009**

**João Pessoa – PB**  
**Mar, 2009**

## Dados Internacionais de Catalogação

L768m Lira, André Agra Gomes de.  
Moral sexual: a mulher pós-moderna no “confessionário”/ André Agra  
Gomes de Lira. – João Pessoa, 2009.  
201f. : il.  
Orientador: Carlos André Cavalcante.  
Dissertação (Mestrado) – UFPb - CCHLA

1. Catolicismo – Moral sexual(ética) . 2. Moral sexual.  
3. Mulher pós-moderna - Confessionário.

UFPb/BC

CDU: 282:176 (043)

Responsável pela catalogação: Maria de Fátima dos Santos Alves-CRB -15/149

(...)

Ao lado um do outro, ali ambos se deitam:

Nem Adão (como julgo) as costas vira  
À linda esposa, nem aos ritos sacros  
Do conjugal amor Eva se exime, —  
Embora a hipocrisia austera e falsa,  
Fonte de abusos, a seu modo entenda  
A inocência, a pureza, a dignidade,  
E de impuro coa mancha vitupere  
O que o supremo Deus declara puro,  
Impõe a muitos, deixa livre a todos.  
(Existe a geração por lei divina:  
Quem abstinência dela nos ordena,  
Destrói a humana espécie, a Deus insulta.)

(...)

*Paraíso perdido*, de John Milton.

## AGRADECIMENTOS

O agradecer sempre trás consigo o anseio de cometer-se a injustiça do esquecimento, por isso gostaria de me estender um pouco nessa lista, pois foram essas as pessoas que contribuíram para a realização desse trabalho.

Primeiramente a minha família, em especial, a minha esposa Chiara e sua paciência budista, *sempre* a esperar mais '10 minutos' para que se terminasse mais um parágrafo ou consertasse um outro, depois de uma longa jornada.

Aos meus filhos, Júlia e Henrique, sentido e toda uma transcendência a vergar a descrença de meu espírito e a plantar sementes de *paixão que não acaba* em meu coração. A esses devo pedir mais perdão do que proferir agradecimentos, em particular, pelo tempo lhes *negado*. Não esquecerei jamais as frases em tom de crítica, justa e merecida: 'papai você está *aviciado* (sic) no computador', 'não vai mais terminar esse seu trabalho?', 'deixa eu jogar, é minha vez, você já demorou muito', 'vamos para praia', 'o café está na mesa'. 'pare de ler'; e nos últimos dias, de minha filha: você vai vencer...

Às minhas amigas Kátia Simone, Marileuza, Elizabeth, Verônica e Juliana e aos meus amigos Eduardo Sérgio, Eduardo Celho, Mauro, Wallace e Vítor pelas contribuições e incentivo no decorrer da pesquisa.

Ao meu amigo Prof<sup>o</sup> Carlos André por acreditar nessa aventura intelectual e acadêmica, ainda inacabada, de tentar transformar um engenheiro, outrora *cartesiano*, num aspirante à cientista pós-moderno das religiões, trabalho para quem tem na esperança um recurso de vida e na sabedoria uma fonte para iluminar os momentos mais difíceis da trajetória, com o seu *dom mítico* e uma força motivadora irresistível.

Ao amigo Padre Giovanni - uma voz ainda *minoritária* na defesa de um catolicismo mais próximo aos ensinamentos de Jesus, doravante, em conflito como muitos dos preceitos pregados pelo Vaticano - pela suas indicações de leitura e a preocupação com a situação da mulher católica oprimida.

Ao Padre Valdeemi, por despertar em mim a possibilidade de se ler a bíblia dentro de um universo simbólico, sem o reducionismo irritante da leitura literal.

Ao mestre da Literatura, Paulo Emanuel, pelas sempre precisas correções.

A minha turma de Mestrado por seu pioneirismo e a sua profunda vontade de vencer o desafio de pesquisar as ciências das religiões na pós-modernidade, num ambiente acadêmico marcado pelo cartesianismo e ainda avesso ao diálogo entre a ciência e os fenômenos religiosos.

Ao programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões por sua capacidade inovadora e feitos históricos no estudo dos fenômenos religiosos e suas relações com a sociedade.

Obrigado a todos pelo incentivo e por acreditarem na minha proposta de pesquisas e por enfrentarem junto comigo os desafios que ela trazia.

## DEDICATÓRIA

A minha mãe, Iolanda, a minha esposa Chiara, aos meus filhos, Júlia e Henrique.

A todas as mulheres oprimidas...

## RESUMO

O mundo ocidental pós-moderno tem vivenciado uma transformação radical nos papéis sociais exercidos pelas mulheres. Nesse contexto emerge um novo ciclo de *reencatamento* religioso e a imaginação não é mais considerada a *louca da casa*. Uma surpresa para as *Luzes* que em tom de certeza vaticinavam caminhar a sociedade para uma *laicização* plena, sob o imperativo da *Razão*. Por trás dessas mudanças se constrói a gênese de uma moral sexual muitas vezes conflitante com os preceitos pregado pelo catolicismo. O *modelo* de mulher submissa, recatada e inorgástica, símbolo da *Era Burguesa*, vai paulatinamente sendo substituído por *tipos sociológicos* para os quais a *liberdade sexual* e a perspectiva de um igualitarismo nas relações de gêneros são marcas inconfundíveis, não sem resistência de segmentos da sociedade e de movimentos religiosos. A pesquisa vai então à busca de identificar a capacidade de influência da Igreja Católica na formação das constelações de valores que servem de parâmetros ao comportamento de um *Eu feminino* ainda sob os ares libertadores do *ano mítico de 68*. Para isso, a princípio, fundamenta a pesquisa, do ponto de vista histórico, um estudo sobre o processo de elaboração de um pensamento religioso majoritário a partir do qual se consolidou a *Doutrina Moral da Igreja Católica* e toda uma cultura misógina, componentes ônticos dos anseios milenares de uma sociedade patriarcal. Para tanto, incrementou-se à pesquisa bibliográfica uma pesquisa empírica, com 100 entrevistadas no nordeste oriental brasileiro, para verificação da permeabilidade da moral sexual de tradição católica no comportamento da mulher pós-moderna. As construções tipológicas de Max Weber (os *Tipos Ideais*), dentro de sua concepção de *Sociologia Compreensiva*, serviram de sustentação metodológica, sob os auspícios das *Ciências das Religiões*. A partir dos resultados estatísticos e das comparações entre os *Tipos Ideais* construídos - *Maria-Mãe, Eva e Lilith* -, foi possível fazer-se uma leitura da *eficácia* da pregação moral católica para os três grupos estudados.

**PALAVRAS-CHAVES:** Moral Sexual, Gênero, Catolicismo, Tipos Ideais.

## ABSTRACT

The post-modern Western world has experienced a radical transformation in the social roles held by women. In this context emerges a new round of religious *re-enchantment* and the imagination is not considered the 'freak of the house' anymore. A surprise to the *Lights* that in a tone of certainty predicted to lead the society to a full laicization, under the imperative of the Reason. Behind all those changes it is built the Genesis of a sexual moral which many times conflicts with the principles preached by the Catholicism. The *model* of submissive, maiden like, inorganic women, symbol of bourgeoisie, is gradually being replaced by *sociological types* to which the sexual freedom and the prospect of an egalitarianism in gender relations are unmistakable marks, not without resistance from segments of the society and religious movements. The search will then look for the ability to identify the influence of the Catholic Church in the formation of constellations of values that serve as parameters to the behavior of a female ego still under the libertarian airs of the mythical year of 68. For this reason, at first, the research is based, from a historical perspective, on a study about the process of drafting a major religious thought from which was consolidated the moral doctrine of the Catholic Church and a woman-hater culture, ontic components of patriarchal society millenary concerns. Thus, it was added to the literature an empirical research, with a hundred women interviewed in the northeast of Brazil, to verify the permeability of the sexual moral of the Catholic tradition in the behavior of post-modern women. Max Weber's typological constructions (the Ideal Types), in its comprehensive concept of sociology, served as a methodological support, under the auspices of the Science of Religions. From the statistical results and comparisons between the built *ideal types: Mary-Mother, Eve and Lilith*, it was possible to make a reading of the *effectiveness* of the Catholic moral preaching for the three studied groups.

KEY WORDS: Sexual Morality, Gender, Catholicism, *ideal types*.

## RESUMEN

El post-moderno mundo occidental ha experimentado una transformación radical en los roles sociales ocupados por mujeres. En este contexto, surge una nueva ronda de religiosos *re-encantamientos* y la imaginación no se considera la *loca de la casa* nunca más. La sorpresa a las *Luces*, que en un tono de seguridad previsto para dirigir la sociedad a la plena laicización, bajo el imperativo de la razón. Detrás de todos los cambios que construyen la génesis de una moral sexual que muchas veces entran en conflicto con los principios que predica el catolicismo. El *modelo* de mujer sumisa, inorgástica y recatada, símbolo de la burguesía, está siendo paulatinamente substituido por el de *tipos sociológicos* para que la libertad sexual y la perspectiva de un igualitarismo en las relaciones de género que son inconfundibles marcas, no sin resistencia por parte de los segmentos de la sociedad y los movimientos religiosos. La investigación busca entonces, la capacidad de identificar la influencia de la Iglesia Católica en la formación de constelaciones de valores que sirven de parámetros para el comportamiento de un ego *femenino* que se encuentra en el marco libertario aún de los aires del *mítico año de 68*. Por esta razón, en primer lugar, la investigación se basa, desde una perspectiva histórica, en un estudio sobre el proceso de elaboración de un gran pensamiento religioso a partir del cual se consolidó la doctrina moral de la Iglesia Católica y una *misogenia* la cultura, los componentes *ónticos* de los deseos milenario se refieren a una sociedad patriarcal. Así, se añadió a la literatura una investigación empírica, con un centenar de mujeres entrevistadas en el noreste de Brasil, para verificar la permeabilidad de la moral sexual de la tradición católica en el comportamiento de la mujer post-moderna. Las construcciones tipológicas de Max Weber (el *tipo ideal*), en su amplio concepto de la sociología, sirvió de apoyo metodológico, bajo los auspicios de las Ciencias de las Religiones. De los resultados estadísticos y las comparaciones entre los construidos *tipos ideales*, de *María-Madre*, *Lilith* y *Eva*, fue posible hacer una lectura de la eficacia de la predicación moral católica de los tres grupos estudiados.

**PALABRAS CLAVE:** la moral sexual, de género, el catolicismo, tipos ideales

PALABRAS CLAVE: la moral sexual, de género, el catolicismo, tipos ideales

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	13
<b>CAPITULO I: Um olhar conceitual e filosófico sobre a moral sexual cristã</b> .....	36
I.1 - Conceitos basilares e suas diferenças.....	62
I.2 - Gênero: um conceito central à análise sócio-religiosa do comportamento <i>feminino</i> .....	36
I.3 - O estoicismo e a austeridade sexual .....	44
I.5 - A aversão ao sexo dos <i>maniqueístas</i> e dos <i>gnósticos</i> e sua influência no neoplatonismo.....	48
I.6 - <i>A liberalidade sexual</i> em Roma.....	53
<b>CAPITULO II: O advento da moral sexual cristã</b> .....	62
II.1 - A ascensão do Cristianismo.....	62
II.2 - Santo Agostinho e a teologia moral dos Primeiros Padres: aspectos relativos à castidade, virgindade e o controle da vida conjugal.....	67
II.3 - Monasticismo – um novo modelo para natureza humana.....	71
II.4 - A preocupação com o comportamento e o prazer das mulheres na Europa feudal.....	75
II.5 - A intimidade conjugal e o corpo feminino nos estertores da <i>Era Medieval</i> .....	82
II.6 - <i>A santa Roma</i> e o Concílio de Trento.....	88
<b>CAPITULO III: A moral sexual na <i>Era Moderna</i> e a Igreja Católica</b> .....	98
III.1 - As contradições da <i>Revolução Francesa</i> e do <i>Iluminismo</i> no tocante ao papel da mulher na sociedade.....	98
III.2 - A valorização da família nuclear e a <i>mulher assexuada</i> do século XIX.....	103
III.3 - A patologização da mente feminina: uma sombra da culpa cristã.....	113

III.4 - A Confissão: um sacramento disciplinador.....	116
---	-----

<b>CAPITULO IV: A pós-modernidade e a influência da moral sexual católica.....</b>	<b>120</b>
--	------------

IV.1- A construção do comportamento <i>feminino</i> pós-68 e as posições vaticanícias.....	120
--	-----

IV.2 - Pesquisa empírica: procedimento.....	139
---	-----

<b>CAPITULO V: Os Tipos Ideais: <i>Maria-Mãe, Eva e Lilith</i>.....</b>	<b>152</b>
---	------------

V.1 - Constelação de Valores.....	152
-----------------------------------	-----

V.2 - Construção teórica dos <i>Tipos Ideais</i> .....	155
--	-----

V.3 - Relacionamentos entre as construções ideais e os tipos reais, a partir os resultados estatísticos da pesquisa.....	163
--	-----

<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>170</b>
----------------------------------	------------

<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>191</b>
-------------------------	------------

#### **LISTA DE FIGURAS**

<b>Figura 1</b> - <i>Triunfo de Baco</i> , mosaico de Susa, séc. II-III.....	22
<b>Figura 2</b> - <i>O nascimento de Vênus</i> (1879), de William Bouguereau.....	22
<b>Figura 3</b> - <i>Romance da Rosa</i> (1864), de Rossetti.....	26
<b>Figura 4</b> - <i>Dante e Virgílio all'Inferno</i> (1850), de William Bouguereau.....	28
<b>Figura 5</b> - Os Fantasmas de Francesca de Rimini e Paolo aparecem a Dante e Virgílio, de Ary Scheffer (1835).....	28
<b>Figura 6</b> - <i>A licenciosidade na Renascença</i> (Veneza) .....	28
<b>Figura 7</b> - <i>A Liberdade Guia o Povo</i> (1830) , de Eugène Delacroix.....	30
<b>Figura 8</b> - O divã de Freud.....	33
<b>Figura 9</b> - <i>Diógenes</i> (1905), de John William Waterhouse. .	
<b>Figura 10</b> - <i>Zeus e Hera</i> .....	52
<b>Figura 11</b> - Gravura do deus hímern presente no leito conjugal (1990).....	57
<b>Figura 12</b> - <i>La toilette</i> , de Frederic Bazille.....	61
<b>Figura 13</b> - <i>Judith I</i> (1901). De Gustav Klimt.....	66
<b>Figura 14</b> - <i>A Virgem nos Rochedos</i> (1506), de Da Vinci .....	70
<b>Figura 15</b> - <i>Adão e Eva</i> (1504), de Albrecht.....	72
<b>Figura 16</b> - Detalhe do afresco Triunfo de São Tomás de Aquino .. sobre os hereges.....	78
<b>Figura 17</b> - <i>Lady Lilith</i> (1857), de Dante Gabriel Rossetti .....	86
<b>Figura 18</b> - <i>El Juicio de Friné</i> (1861), Jean-Léon Gérôme.....	89
<b>Figura 19</b> - <i>Lucrecia Bórgias</i> . (Bartolomeu Veneziano) .....	91

<b>Figura 20</b> - A Virgem e a maternidade.....	108
<b>Figura 21</b> - <i>Vênus de Urbino</i> (1538), de Ticiano.....	94
<b>Figura 22</b> - <i>Eros e Psique</i> (1757-1852), de Antônio Casanova.....	112
<b>Figura 23</b> - <i>Alegoria de Vênus</i> (1545), de Agnolo Bronzino.....	117
<b>Figura 24</b> - <i>E Deus fez a mulher</i> (1956).....	130
<b>Figura 25</b> - <i>Lilith</i> de Hon John Collier, 1887 .....	131
<b>Figura 26</b> - <i>A mulher sentada com as coxas abertas</i> (1916/1917), Gustav Klimt.....	132
<b>Figura 27</b> - <i>Gisele Bündchen</i> (2004), Reuters.....	133
<b>Figura 28</b> - <i>La Pietà</i> (1498-1499 ), de Michelangelo.....	137
<b>Figura 29</b> - Leila Diniz (1969).....	186

## LISTA DE TABELAS E GRÁFICOS

<b>Tabela 1</b> - Valorização da Virgindade.....	141
<b>Tabela 2</b> - Importância de ingressar no matrimônio virgem.....	143
<b>Tabela 3</b> - Liberdade sexual.....	145
<b>Tabela 4</b> - Relativização da fidelidade.....	146
<b>Tabela 5</b> - Aborto.....	147
<b>Tabela 6</b> - Divórcio.....	149
<b>Tabela 7</b> - Compilação de dados para aferição da influência religiosa.....	169
<b>Gráfico 1</b> - Valorização da Virgindade.....	142
<b>Gráfico 2</b> - A masturbação associada ao pecado, a algo ruim ou desnecessário.....	144
<b>Gráfico 3</b> - Relativização da fidelidade.....	146
<b>Gráfico 4</b> - Aceitação ao aborto.....	148
<b>Gráfico 5</b> - Aceitação à união civil de pessoas do mesmo sexo.....	150

## INTRODUÇÃO

*É na dor e no sangue que se nasce para a existência. Mas é no maravilhar-se que é possível, bem ou mal, ir vivendo.*

*Michel Maffesoli*

O mundo ocidental assistiu, nos últimos 20 séculos, à formação e consolidação do *cristianismo* como religião universal. A *mensagem cristã*, todavia, não se deteve às suas intenções proféticas e messiânicas, características do ideário das primeiras comunidades nazarenas. Engajada num projeto secular, ao passar de *religio illicita* à religião oficial do império, e dentro de um processo de fortalecimento e inserção no *poder*, promoveu uma interferência na história que a faz ir muito além de sua dimensão religiosa.

Nessa perspectiva, seu sofisticado e bem elaborado sistema doutrinário, conceitual e filosófico passou a dar à luz a boa parte dos fundamentos constitutivos da vida social, política, artística e intelectual da *civilização ocidental*.

É a partir dessa condição singular, a despeito do processo de secularização, que sua *doutrina moral*, substanciada numa visão *determinista e escatológica*, conseguiria influenciar sobremaneira a elaboração de valores e modelos comportamentais, usados como referência (paradigmas) por muitas gerações sucessivas, numa magnitude tal que terminaria por moldar, de uma maneira indissociável, o “agir” e o se “perceber” do *homine occidentale*.

Uma visão distorcida do modo de se compreender a complexidade do ser humano, enquanto *ser moral*, com implicações importantes na construção e afirmação dos papéis sociais, legitimados historicamente por uma ética sexual intimamente relacionada a uma cultura de genealogia misógina e ontologicamente androcêntrica<sup>1</sup>. E como tal: excludente e assimétrica.

Nessa contextualização, a *sexualidade humana*, um dado intrínseco ao estudo da moral sexual, muitas vezes seria explicado de uma forma um tanto simplificado, pois se ateria preponderantemente, para efeito de justificativa das funções sociais, a composições biológico-hormonais e mesmo a paradigmas animais (não-humanos).

É mais ou menos como não conseguir diferenciar sexo (intercurso sexual) e erotismo (definido como sexualidade), pois o primeiro estaria conectado a um legado natural e se aproximaria de qualquer espécie animal; em compensação *erotismo* revelaria a humanidade de cada um, por isso seria visto no domínio das experiências individuais, numa dimensão simbólica de discernimento além de todo um ‘discurso erigido sob o primado do logos’ (BORGES, 2008).

Sob o ponto de vista mítico-religioso mais tradicional e por muito tempo apresentado como *a leitura* do sagrado, essa sexualidade quase se confundiria com o ato da cópula, restrita a sua natureza reprodutora e tendo como referencial o casal primordial Adão-Eva<sup>2</sup>. Em outras palavras, o sexo para procriar e realizado exclusivamente pela díade homem/mulher. Uma visão literal e reducionista da narrativa genésica cuja análise desconsideraria todo um universo simbólico envolvido nesse mito originário da civilização cristã.

Pior, um reducionismo que contribuiria para o enclausuramento da sexualidade e enrijeceria os papéis sexuais aos moldes patriarcais. Por consequência, mulheres e homens teriam como modelos de condutas e comportamentos sexuais um referencial restrito à finalidade procriativa da espécie – o famoso *multiplicai-vos* - pelo menos aos olhos da Igreja. Tais posicionamentos terminariam por minorar a importância da cultura na construção das identidades (em termos de valores *femininos* e *masculinos*) ou mesmo das relações entre eles.

---

<sup>1</sup> Androcentrismo (orig. grega) – nome comumente dado ao padrão pessoal de pensamento e de ação que assume características dos homens (sentido de gênero) que governam e servem de norma para toda a humanidade (JOHNSON, 1995, p.46).

<sup>2</sup> Nos capítulos seguintes será tratada uma das figurações de *Lilith*, personagem do Éden anterior à Eva e que teria sido a primeira companheira de Adão, segundo tradições orais judaicas.

Entretanto, a realidade vivida nas alcovas e nos meios sociais *mais profanos*, ou *menos sagrados*, parece bem diferente. A sexualidade humana é algo muito mais complexo e trabalharia com elementos de linguagem e símbolos que vão além de fatores de ordem fisiológica.

Assim, por exemplo, um organismo biológico (um cromossomo XX) não garantiria, por si só, a *feminilidade* no sentido comumente percebido. Pelo menos, seria nessa acepção que as ciências investigativas da mente humana e dos comportamentos com relação ao meio onde se vive, em especial, a psicanálise, a psicologia, a sociologia e a antropologia, tenderiam a trilhar do século XIX em diante.

Isso não significa o desconhecimento ou a desvalorização da influência de fatores de ordem *biogênica e sexogênica*<sup>3</sup> em favor da construção social de gênero e no engendramento da sexualidade humana. Todavia, na *dialética entre o biológico e o sociocultural*, usando-se as palavras de Leonardo Boff (2002, p. 46), esta pesquisa se deterá no segundo conjunto de fatores (o sócio-cultural) e na crítica à *supervalorização* do primeiro (o biológico), como elemento determinante dos comportamentos e valores em torno da moral sexual.

Esse, inclusive, é um dos pressupostos fundamentais da pesquisa ora em debate, tal seja: tratar a questão da ocorrência ou não da influência católica no comportamento sexual da mulher pós-moderna, considerando-se, de antemão, que muito do que a sociedade e a religião atribuíram ao longo dos séculos como valores caracterizadores (natos) do *ser mulher*, são construções com fortes componentes culturais, por isso, ao contrário do que se dizia, com possibilidades de mutação concretas.

Outra variável crucial a essa pesquisa diz respeito à crítica com relação ao endeusamento da razão e seu *vício* de buscar verdades *racionais* inatacáveis. Grosso modo, ao estilo do sonho *antigo* das escolas positivistas de sacramentar a felicidade baseada numa *plena laicização*, em consequência, num sepultamento paulatino da Religião e de seus mitos.

---

<sup>3</sup> E de todo processo de *memória genética acumulada*.

Ora, pensar assim seria reconhecer a majestade isolada da *razão* e acatar a negação da relação quase simiesca entre o ser humano, seus mitos, incluso os da criação (os mitos fundantes), e sua relação com o transcendente (sua religiosidade), mesmo essa sob mil disfarces.

Como se tudo isso pudesse ser simplesmente apagado e tratado como concepções primitivas, nascidas da magicização e ilusão dos antepassados, sem nenhuma repercussão no sistema simbólico contemporâneo e vindouro, em palavras mais precisas, seria pensar a sociedade sem religião ou expressões religiosas, talvez algo inconcebível.

Mas note-se: estar-se-á a falar de mitos lidos e interpretados dentro de seu universo simbólico e sempre abertos a novas abordagens e leituras, próximo ao sentido proposto por Gilbert Durand, em sua obra *Estruturas Antropológicas do Imaginário* (DURAND, 2002).

E mais, nessa linha, a imaginação (*imaginatio*) não seria mais a *louca da casa*, um componente alheio às pesquisas sociológicas, por tanto tempo adormecida pela intrasigência da *Era Moderna*. Hodieramente, ela ressurge (*vitalizada*) e em condições de propiciar aos pesquisadores uma melhor compreensão dos fenômenos sociais, respaldada, todavia, pelo uso de metodologias científicas consistentes e aptas a fazerem leituras dos *sons* emitidos pela sociedade, inclusive na análise dos fenômenos religiosos, sem a *miopia* de querer construir verdades universais *puras* e sem excluir o que não pode ser *objetivado*, nos moldes da razão moderna.

Uma perspectiva teórica substanciada na acepção sociológica de Weber, para quem: ‘as interpretações providas de sentido de um comportamento concreto para a sociologia não são, naturalmente, mesmo quando apresentam uma evidência muito grande, mais do que meras hipóteses para uma imputação causal’ (WEBER, 2001, p. 321), melhor dizendo, sem a pretensão de laborar-se sobre *dogmas científicos* inquestionáveis.

Por outro lado, não se deve confundir o processo de desencantamento laicizador com a crítica ao cânone moral. Mesmo tendo ocorrido com proximidade histórica, não são determinantes mutuamente causadoras, ou seja, outros fatores concorrem para criticar o cânone moral.

Convém, ainda, por se tratar de pesquisas de cunho sócio-religioso, tentar-se situar minimamente o *momentum* histórico da religiosidade, isso em termos bastante gerais e relativos à problemática de um *esperado* arrefecimento do ímpeto religioso no desenho cultural da sociedade pós-moderna.

Inversamente do que arguiam os *desencantadores* do mundo, nos tempos hodiernos é possível se perceber um novo crescimento da religiosidade; difusa, multifacetada, mas *real*; ou seja, o mundo não *desencantou*.

Anthony Giddens menciona a percepção comum aos primeiros pensadores da sociologia, Marx, Durkheim e Weber, os quais preconizavam ‘a marginalização cada vez maior da religião tradicional no mundo moderno à medida que as sociedades começassem a depender mais da ciência e da tecnologia para controlar e explicar o mundo’(GIDDENS, 2005, p.250 e p.457).

Nessa visão, a religião tradicional talvez tenha até se *fragilizado*, isso, em termos de Igreja Católica, objeto desse estudo. Mas, por outro lado, a religiosidade na contramão de todos esses vaticínios iluministas e suas derivações, e do pensamento filosófico materialista e existencialista dos séculos XIX e XX, reapareceria, sobretudo desde os três últimos decênios do século XX, com uma revitalização e multiplicação espantosa (PIERUCCI, 1998).

Um fenômeno notadamente observável no avanço do número de fiéis das seitas e cultos protestantes, entre elas as *neopentecostais*, incluindo-se os movimentos de Renovação Carismática da Igreja Católica, ou seja, na luta da modernidade cultural contra a religião, não houve a derrocada esperada desta última, não se secularizou o mundo como se pressagiava.

Em específico, com relação às carismáticas - um dos *tipos* a ser abordado nessa pesquisa – cabe compreendê-las no contexto de um movimento de reação da Igreja aos seus segmentos politizados (ex: a *Teologia da Libertação*) e contra seus *adversários* religiosos (PRANDI, 1997). E, em particular, sob o ponto de vista da moral sexual, por seu discurso moralista (com relação aos costumes pós-modernos mais *laicos*) e próximo ao pensamento vaticanício.

Sob esse enfoque, essa vertente entusiasmada da Igreja Católica defenderia a prática do ato sexual (cópula) somente após o sacramento do matrimônio, e mais, segundo ainda Prandi (1997): ‘com firmes propósitos de procriação’, uma postura um tanto quanto ‘desfocada’ do imaginário cultural sobre a sexualidade contemporânea.

Mas aí a discussão recai sobre uma questão interessante: e essa diz respeito à possibilidade da religião, seja ela qual for, de se fazer presente como referencial ético no comportamento moral, em especial, nos dias atuais.

Há, todavia, pensadores como Anthony Giddens, os quais defendem que a religião não deveria ser identificada com preceitos morais de modo a controlar o comportamento de seus fiéis – como os mandamentos que Moisés teria recebido de Deus. ‘A idéia de que os deuses estão interessados no modo nos comportamos na terra é estranho a muitas religiões’ (GIDDENS, 2005, p. 427). Mas a questão em discussão se reporta ao *que é* e não ao *que deveria ser*.

Ora, o ser humano já foi chamado por Aristóteles de *animal político*, talvez nem tanto como se perceberia no esplendor de Atenas, e conspiraria contra esse princípio da Grécia Clássica a individualidade exagerada dos tempos atuais, como cita Fillorano (2003, p.287), na expressão de Lipovetski, a ‘era do individualismo vazio’, onde o cidadão foi quase transformado em um ser-consumo.

E nesse sentido, pode-se perguntar: teria a modernidade racional interferido de modo estrutural nos conceitos sociais e na assimilação destes, no âmbito particular, a ponto de não mais se poder falar-se em *animal político* nem tampouco *animal religioso* e sim em *animal laico* (ou *ser consumo*), para efeito da análise de influência comportamental?

Aventar essa possibilidade é tentar compreender o processo histórico de construção cultural da religiosidade no ocidente e seu embate com as correntes materialistas e racionais na elaboração das constelações de valores que circundam as *ações* dos seres humanos.

O tema quase clama por Durkheim, como apresentação de um contraponto ao distanciamento religioso, pois para esse sociólogo a Religião seria ‘uma força dinâmica, imanente e constitutiva da sociedade, além de se configurar um dos mecanismos capazes de garantir o

afastamento do caos e da degradação social’(BORGES, 2005), uma espécie de partejadora e ao mesmo tempo controladora da moral e dos comportamentos.

Talvez próximo a essa linha de pensamento, o romancista-psicólogo, Dostoievski, nos *Irmãos Karamázovi*, por meio da fala de seu personagem, expressaria a ideia de que sem Deus tudo ao homem seria lícito (DOSTOIEVSKI, 1967). Nietzsche (2002), em *Assim Falou Zaratrusta*, também levanta a questão: ‘Nada é verdade; tudo é permitido’. Mas aqui se pode perguntar: estar-se-ia frente às assertivas válidas na pós-modernidade<sup>4</sup>?

Os defensores dessa ligação ôntica entre religiosidade e a moral entendem que sem o respaldo do sagrado não se teria uma moral mínima necessária ao convívio social. João Paulo II discernia ser ‘inconcebível um mundo no qual o homem dê as costas a Deus, ao espírito e a seus mandamentos, já que se o faz, acaba se traindo e aniquilando como ser humano’(LARA, 2005).

Diferentemente, nos países do norte da Europa, especialmente os escandinavos, onde o afastamento da religiosidade é uma situação, pressupõe-se, concreta - pelo menos das *Religiões Institucionais* e da fé nos moldes ocidentais históricos. E isso se constituiria um contraponto a essa ligação religião-moral sexual, porquanto não se percebe um dilaceramento moral nessas regiões.

Na realidade, essa discussão toca num ponto que interessa especificamente à temática principal dessa pesquisa, tal seja: a possibilidade da religiosidade influenciar a moral sexual; melhor, de um modo bem particular, pretende-se buscar evidências concernentes à capacidade de influência ou não do cristianismo de tradição católica no comportamento feminino contemporâneo, isso a partir da análise de valores-referência concernentes a uma ética sexual pós-moderna (*temática 1*).

Ainda nesse contexto, mas dentro de uma temática secundária, tenta-se vislumbrar certas circunstâncias e bases históricas em que o cristianismo, ou mesmo o *crístocentrismo*,

---

<sup>4</sup> O conceito de pós-moderno se apresenta no sentido de condição ‘sócio-cultural e estética do capitalismo *pós-industrial*, questionando os pilares fundamentais da modernidade, incluindo a crença na verdade alcançável pela razão e a linearidade histórica rumo ao progresso (promessa do iluminismo). Substituição de dogmas e proposta de novos valores, menos fechados e categorizantes’ (CHEVITARESE, 2001).

contribuiu ou não para essa formação cultural de *conotação patriarcal* e de assimetrias evidentes nas relações de gêneros, isso ao longo dos séculos (*temática 2*).

Para atender ao objetivo da temática 1, foi usada como ferramenta metodológica os *Tipos Ideais* de Max Weber. Isso no intuito de se identificar possíveis relações causais entre moral sexual contemporânea e a religião católica. Sobre eles, convém, em âmbito preliminar, esclarecer:

Quando se fala do termo *ideal*, deve-se tomá-lo no ‘sentido normativo’, ou seja, ele não traz a conotação obrigatória de que sua realização seja desejável, um modelo perfeito para o grupo seguir. Na realidade, trata-se de um ‘puro tipo’ no sentido lógico e não exemplar e de valor heurístico, isto é, criado conforme as exigências do andamento da pesquisa. O propósito de construí-los é para facilitar a análise comparativa da pesquisa empírica (GIDDENS, 1971, *Apud* SILVA, 1999).

Com efeito, essas construções metodológico-temporárias, representativas dos grupos tipificados, serão usadas para comparação com os dados da pesquisa, de acordo com a moral praticada por cada grupo, segundo constelação de valores elaborada através de pesquisas bibliográficas e também de campo.

Os grupos estudados foram divididos em três: o *G1*, composto de mulheres com formação católica, mas hoje afastada dessa tradição (recebe nessa pesquisa a denominação típica de *mulher laica pós-moderna*); um segundo grupo chamado de *G3* referente a mulheres pertencentes ao movimento de renovação carismática e/ou tipicamente marianos (tipo: *mulher religiosa tradicional*); e o *G4*, mulheres católicas consideradas *praticantes*, sem, contudo, pertencerem a comunidades ou movimentos ligados à Igreja (tipo: *mulher de religiosidade laicizada*)<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Foram usados ainda na pesquisa os grupos G0 (representando o total da amostra) e G2 (o total de mulheres católicas, 50), mas não tipificadas para efeito de análise.

Em cima disso, se tentará identificar distanciamentos e aproximações entre os *tipos* que permitam observar a *eficácia* ou não do catolicismo na composição dessas constelações de valores – parâmetros de referência à ação<sup>6</sup> da mulher.

Entretanto, antes de levar-se a discussão à pós-modernidade (temática principal desse trabalho) e para fins de embasar o estudo relativo ao avanço do cristianismo no mundo ocidental, na sua tradição católica e no contexto da moral sexual, tarefa dos capítulos I, II e III, levantar-se-ão algumas questões básicas sobre esse processo, consideradas essenciais à compreensão da temática 2, espécie de pressupostos históricos da pesquisa.

Assim, a princípio, faz-se pertinente lançarem-se os olhos para uma região conhecida como Palestina, localizada no Oriente Médio, onde em meio a uma pequena seita judaica, cujos membros acreditavam em Jesus Cristo como o *Messias*, um descendente da *Casa do Rei Davi* vaticinado nas narrativas proféticas do *1º Testamento*, se daria o nascimento de uma vertente religiosa que se tornaria o norte da devoção ocidental.

Crucial perceber-se que o cristianismo emerge prioritariamente sob os auspícios da cultura semítica, e isso parece ser um aspecto relevante à temática em debate, assunto a ser tratado melhor em tópicos posteriores.

Como diferencial social, a pregação dos discípulos de Cristo, também chamados de nazarenos, se baseava no igualitarismo, na assistência social (caridade) a todos e na salvação *post-mortem*. Isso teria gerado um atrativo especial à sociedade da época, pois o paganismo greco-romano, segundo o historiador francês Paul Veyne, era uma ‘religião sem além e sem salvação’ (VEYNE, 1990, p.202). Entretanto, não é aconselhável desprezarem-se as similitudes entre o *Mitraísmo* (Religião de origem persa e bastante difundida à época do surgimento do *Cristianismo no Império Romano*) e o *Cristianismo* nascente, inclusive com relação à vida após a morte e a própria vida de seu redentor, *Mitra* (o *Sol Invictus*).

Sobre o prisma da moral sexual, poder-se-ia falar na existência de diferenciações entre o cristianismo e o paganismo. Por exemplo, enquanto no círculo dos seguidores de Jesus Cristo haveria uma forte tendência a um controle restritivo do prazer e das sensações relacionadas

---

<sup>6</sup> No sentido de ação humana relacionada ao comportamento social.

à carne, incluindo-se o receio com a nudez do corpo; entre os cultos pagãos, estaria o conhecido e prestigiado culto a Baco, deus do prazer e da sociabilidade (VEYNE, 1990, p.187).

Para Paul Veyne a imagem desse deus se difundiria tanto no império romano dos primeiros séculos que chegaria a superar a de Vênus, deusa do amor e da beleza. As ideias *baquianas* suscitavam exultação, como expressariam sua iconografia, na qual o *deus das bacantes*, cantado por Eurípides, quase sempre apareceria em meio à embriaguez e com suas adoradoras pouco vestidas e em êxtase (VEYNE, 1990).

Note-se que possivelmente isso teria sido um bálsamo para os amantes do prazer e uma antítese aos anseios morais cristãos, um aspecto que estaria bem presente no neoplatonismo de Plotino, um filósofo de importância vital à compreensão da ideias dos Primeiros Padres da Igreja.

A filósofa Marilena Chauí, em sua obra *Repressão Sexual*, arroga entre os fundamentos dessa *antipatia* à sexualidade<sup>7</sup> do cristianismo primitivo a crença de que a morte e a ressurreição de Cristo eram sinais do iminente juízo final, quando a imortalidade seria reconquistada. Desse modo, seriam dispensáveis as relações sexuais, pois não haveria mais necessidade de se perpetuar a espécie humana (CHAUÍ, 1984, p. 87).

Mas vale dizer: não seria essa a regra geral nem tampouco se poderia vislumbrar a Antiguidade como um paraíso da não repressão. Outras tradições do mundo greco-romano, entre elas a estoica, a pitagórica e a neoplatônica dicotomizariam a carne ao espírito e o casamento ao amor (Eros). E curioso: professariam terem sido os ‘órgãos sexuais dados ao homem não para o seu prazer, mas para a conservação da raça’ (DELUMEAU, 2003).

Sobretudo, a influência estoica no cristianismo primitivo, considerada por pensadores como Paul Veyne (1990) a mais difundida das seitas de sabedoria filosófica do mundo greco-romano.

---

<sup>7</sup> Notar-se que os conceitos de sexualidade e ato sexual estão aproximados, um assunto que será mais bem esclarecido no capítulo I.

Tentariam, ainda, os primeiros cristãos combater a *dupla-moral* das culturas clássicas, Paulo da cidade de Tarso (São Paulo), considerado por muitos o verdadeiro responsável pela propagação do cristianismo além dos limites judaicos, escrevia em sua carta aos Coríntios: ‘A mulher não pode dispor de seu corpo: ele pertence ao seu marido. E da mesma forma, o marido não pode dispor de seu corpo: ele pertence à sua esposa. (I Cor. VII, 4)’.



**Figura 1-** *Triunfo de Baco*, mosaico de Susa, séculos II-III, Museu de Bardo



**Figura 2 –** *O nascimento de Vênus* (1879), William-Adolphe Bouguereau.

Essa tentativa de equiparação da disposição do corpo entre homens e mulheres não significaria o estabelecimento de um igualitarismo nas relações dos gêneros, pois a mulher ao final quase sempre estaria subordinada ao homem, nesse sentido, o *apóstolo dos gentios* diria em sua Carta aos Efésios:

‘Mulheres, sujeitem-se cada uma a seu marido, como ao Senhor, pois o marido é a cabeça da mulher, como também Cristo é a cabeça da igreja, que é o seu corpo, do qual ele é o Salvador. Assim como a igreja está sujeita a Cristo, também as mulheres estejam em tudo sujeitas a seus maridos (Efésios - 5 - 22 : 24)’.

Dessa curta discussão sobre o cristianismo primitivo, começam a surgir perguntas interessantes em relação à moral sexual e em particular à situação da mulher. Dentre elas, parece relevante indagar-se: teria realmente o cristianismo primitivo apresentado um ineditismo no campo da moral sexual? E com relação ao seu confronto com o *double standart* (padrão de dupla-moral), isso teria sido uma condição que perpassaria a mensagem e se instauraria no meio cristão, considerando-se também que essa tentativa se deu sob forte influência de uma cultura semítica? E

mais: a mensagem de Cristo de igualdade e elevação indistinta dos seres humanos teria sido ampliada ao universo feminino?

Pretende-se, nos capítulos seguintes, jogar luzes sobre essas questões. Mas por enquanto, retorna-se ao percurso histórico, em específico ao século IV. Pois é nesse século que se daria uma expressiva expansão do cristianismo, potencializado, basicamente, por três acontecimentos bem sintomáticos para o futuro do cristianismo na Europa.

Seriam eles: a *conversão*<sup>8</sup> ao Cristianismo do imperador Constantino, a partir do ano 312; o reconhecimento oficial da religião cristã em 313, com o Edito de Milão (*‘Edito da Tolerância’*); e a elevação do Cristianismo a *Religião oficial do Estado Romano*, em 380 d. C, por Teodósio, último soberano do Império Romano uno, com o seu famoso *Edito de Tessalônica*.

Essa inserção política na história do cristianismo é significativa para o assunto em pauta. Pois ao passar de uma expressão religiosa periférica e sujeita a todo tipo de perseguições - talvez com seu momento mais agudo com Nero - o cristianismo transfere-se para o centro do poder romano, como se abandonasse sua vocação profética e adentrasse no jogo do poder.

Mas o grande salto rumo à solidificação da Igreja Cristã, seria dado com o advento da queda do Império Romano do Ocidente<sup>9</sup>, no último quartel do século V. Esse evento provocou um esfacelamento do império de efeitos devastadores para a sua organização política, econômica e social.

Em paralelo, dar-se-ia início a um processo de substituição da ciência e da cultura greco-romana por mitos, terrores e costumes tribais de outros povos (SANTOS, 2003), numa sociedade na qual a ruralização se ampliava fortemente.

As comunidades cristãs, por sua característica monolítica e por sua presença em extensas regiões, conseguiriam, a partir de então, uma infiltração mais expressiva<sup>10</sup>, ao tempo que

---

<sup>8</sup> A suposta conversão de Constantino é cercada de polêmica, acusada de ser um ato meramente político.

<sup>9</sup> ‘Com a queda do Império Romano também as conquistas das mulheres romanas, consideradas as precursoras do feminismo foram varridas da história’ (SANTOS, 2003).

<sup>10</sup> Nesse contexto, a Igreja adquiriu um notório poderio secular, segundo Ivan Antonio de Almeida (2007), o Bispo de Roma tornar-se-ia o chefe de um Estado Pontifício, ao contrário do que ocorrera no Oriente, chegando a disputar o poder com Estados laicos durante a Idade Média.

montariam um sistema de cultivo e fixação de doutrinas e conceitos morais, de aplicabilidade universal, em substituição a lei secular não mais eficaz naqueles tempos.

Muitos padres e bispos começariam a enfatizar em seus sermões e pronunciamentos uma profunda desconfiança com o ser humano, em especial, com a mulher - o *sexo* mais propenso às tentações da carne e uma porta aberta para entrada do mal, como teria acontecido à *Eva pecaminosa*, segundo essas visões misóginas nascentes.

A lei moral da Igreja traria ainda em sua base a ameaça do inferno, isto é, fortaleceria seu poder de persuasão ante a perspectiva do suplício eterno, associando a sexualidade ao mal absoluto, uma novidade para época<sup>11</sup>.

É oportuno se notar a indistinção entre o público e o privado presente na era medieval (ARIÈS, 1991), e isso é fundamental para se poder compreender esse processo de conquista de espaços ensejado pela Igreja. Uma espécie de sombreamento ao poder *mundano* que chegaria a *escravizar* o contraponto filosófico e teológico da época (RUSSEL, 2001).

A despeito de tudo isso, não se pode deixar de perceber-se que havia uma limitação natural à moral sexual pregada pela Igreja com relação a sua disseminação na cultura pagã, algo talvez presente em todas as épocas, pois, em geral, *sempre* surgirá um *hiatus* entre as doutrinas morais e a vida cotidiana - a transgressão faz parte da natureza humana, queira ou não o poder de *imperium*.

Outra questão importante que deve aparecer nesse introito, para lastrear o desenvolvimento da pesquisa, diz respeito à tendência a se imaginar o processo cultural de depreciação da mulher na *Idade Média* de uma forma linear. Como se não existissem momentos históricos nos quais a condição *feminina* ou mesmos símbolos *femininos* não fossem de algum modo valorizados.

A historiadora e feminista Rose Marie Muraro chegaria a insinuar um desses momentos: a migração dos homens aos campos de batalhas distantes, nas *Cruzadas*, abriria

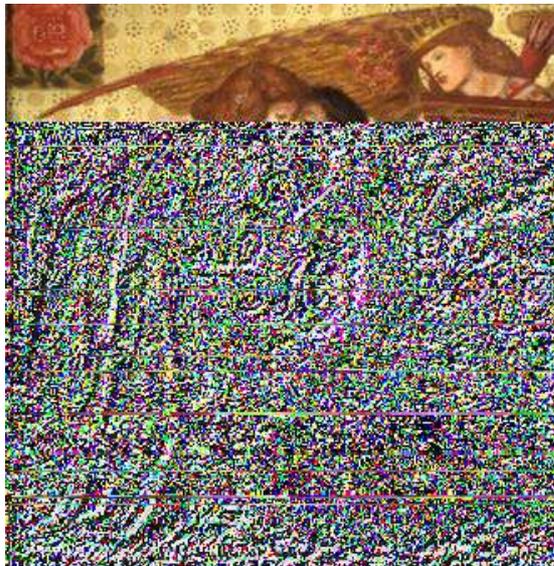
---

<sup>11</sup> A noção do mal estava presente no Mitraísmo (dualismo), a religião mais difundida do Império Romano à época, mas não sua associação à sexualidade (MIELE, 2008).

espaços para as mulheres na esfera pública. Um episódio que facilitaria sua aproximação às artes, às ciências e à literatura, e isso teria produzido certa melhoria na condição *feminina*, ainda que restrita às classes mais privilegiadas (MURARO, 2002).

Incrementa-se a isso, segundo o historiador Carlos Bauer, o surgimento no século XII da ideologia do *amor cortês*. A antiga visão de mulher como ‘personagem associada à perversão seria progressivamente substituída pela idealização de uma mulher muito particular: a dama, que seria cantada e glorificada pela pena dos poetas trovadorescos’. Simultaneamente, o ‘fenômeno da devoção religiosa à Virgem Maria se espalharia na Europa Ocidental e isso exerceria um papel significativo na elevação do conceito de mulher’ (BAUER, 2001, p. 32).

Contrapõe-se em parte a essa visão *otimista*, a própria Simone de Beauvoir, por entender não ter havido melhoria significativa na sorte da mulher com o florescimento do *amor cortês*. Mas concordaria no sentido de que a intensificação do culto à Virgem Maria, ‘em oposição clara a *Eva pecadora*’, e a exaltação da Igreja da Mãe do Redentor’, teria permitido a ‘incorporação de atributos de valorização à imagem da mulher’ (BEAUVOIR, 1960, p.122).



**Figura 3** - Pintura intitulada *Romance da Rosa* (1864, Tate Gallery, Londres, Inglaterra) é de autoria do pintor e poeta inglês Dante Gabriel Rossetti.

Para Simone de Beauvoir esses ‘cultos tornaram-se tão importantes que se pôde dizer que no século XIII Deus se fizera mulher’; além disso, se desenvolveria no plano religioso toda uma mística da mulher (BEAUVOIR, 1960, p. 123).

Mas deve-se indagar se essa valorização não teria se realizado através de uma imagem de *mulher idealizada* - um novo modelo de mulher construído culturalmente - que no fundo não traria grandes repercussões à condição e à valorização da mulher, salvo raríssimas exceções, entre as santas, rainhas e membros do clero e da nobreza.

Talvez deponha nesse sentido, a verbalização do pensamento religioso de cunho depreciativo expresso, desde Santo Agostinho, e depois no século XIII, por religiosos da extirpe de São Tomás de Aquino - frade dominicano considerado junto ao Bispo de Hipona, os dois grandes pensadores do cristianismo.

O Historiador Jean Delumeau alude a pregação punitiva exaltada por São Tomás de Aquino (século XIII), ao se acostar à *frase terrível* de Santo Agostinho, passagem que seria lembrada mais tarde pelos autores do martelo das feiticeiras: ‘A fim de que a beleza do universo não fique manchada, é preciso que a vergonha do pecado não fique jamais sem a beleza da vingança’ (DELUMEAU, 2003, v.1, p.367).

E note-se que essa *mancha* teria se dado primeiro pelo convencimento de Eva perpetrado pela *serpente*<sup>12</sup> (demônio), uma leitura utilizada por muito tempo pela Igreja, ou seja, as tentações de um ente (simbolizando o mal absoluto) se realizando sobre a disposição do corpo, sobre a sexualidade, e nesse meio, a figura da mulher como porta privilegiada para essas tentativas demoníacas.

Coincidência ou não, a partir do século XIII o diabo ganharia uma importância crucial na imaginação dos cristãos, algo definitivamente exaltado pelos clérigos, não obstante, sua já forte presença no imaginário popular e nas mitologias fundantes das *Religiões da Antiguidade*, segundo Alberto Cousté (1997, p. 144, p. 146, p. 150), nessa linha podem ser citados, dentro das tradições *Egípcia e Mesopotâmica: Seth e Nut, Arimã, Shiva* (‘a mais sutil encarnação do diabo’),

---

<sup>12</sup> Importante perceber-se que a serpente foi símbolo de sabedoria de muitas religiões antigas, anteriores às patriarcais.

*Mara* ('o tentador de Guatama') e a própria *Lilith* (em acádio, *Lilitu*), a 'sedutora de Adão' e 'rainha dos súcubos'. E da *Grécia Clássica*, cuja mitologia apresenta uma gama variável de figuração do *diabo*, inclusive como o 'senhor do conhecimento', seja no aspecto orgiástico (*Dionísio*) seja com relação aos mistérios (*Orfeu*), e outros, como Tífon ('filho do ódio, produto de uma briga entre Zeus e Hera').

A despeito desse debate, importa reconhecer o temor do *demônio* presente no século XIII como um pressuposto essencial à geração do medo das *feiticeiras* (BAUER, 2001, p. 21). Essas, todavia, seriam associadas no imaginário coletivo à sexualidade e à copulação com o demônio, em outras palavras: o sexo, o feminino, a carne e o mal estariam aproximados, perigosamente amalgamados, e com isso começar-se-ia a se esboçar um novo *tipo* de mulher: as Bruxas.

Em um sentido amplo, o simbolismo imagético medieval da relação nudez/mal/inferno seria captado pelo poeta florentino, Dante Alighieri, em seu Livro I da *Divina Comédia*, obra escrita no século XIV. E isso repercutiria no imaginário ocidental por intermináveis séculos, com consequências inevitáveis à sexualidade. Ainda hoje, várias correntes cristãs (seitas) vislumbram a imagética do *inferno* tal qual retratou Dante.

Em *O pecado e o medo no ocidente*, Jean Delumeau diz que 'jamais uma civilização tinha atribuído tanto peso – e preço – à culpabilidade e à vergonha' para com o uso do corpo com o fez o Ocidente dos séculos XIII ao XVIII (DELUMEAU, 2003, p.13).

Com relação aos séculos XV e XVI, além do advento da Reforma Protestante, alastra-se por boa parte da Europa o *Renascimento italiano*. Um movimento literário e artístico, de grandes repercussões para o mundo ocidental o qual anunciava uma profunda confiança no homem frente à natureza e exaltava uma espécie de humanismo - alicerce do individualismo moderno.

Essas ideias penetrariam em segmentos de determinadas classes mais abastadas e cultas da Europa, criando condições e ambientes para se *flexibilizarem* os conceitos morais mais rígidos, inclusive, no seio da própria classe clerical.

E a Renascença também herdaria boa parte das ideias e imagens demoníacas da Idade Média, dando-lhes, entretanto, mais coerência, realce e reverberação. O historiador francês Jacques Revel reforça esse conjunto de contraposição aos nichos de permissibilidade renascentistas, ao afirmar ser ‘o século XVI conhecido por seu intenso esforço de codificação e controle dos comportamentos’ (REVEL, 1991, p. 170).



**Figura 4** - *Dante e Virgilio all'Inferno* de William Bouguereau (1850)



**Figura 5** - *Os Fantasmas de Francesca de Rimini e Paolo* aparecem a Dante e Virgílio Ary Scheffer - 1835 Cleveland Museum of Art, Ohio

Dicotomias à parte, a *Renascença* provocaria uma nova fase de construção de identidades e tentativa de alteração dos sistemas simbólicos da Europa. E com relação à Igreja, surgiriam críticas contundentes contra as licenciosidades da conduta do clero romano. Nesse contexto, aparece uma mulher quase lendária: Lucrecia Bórgias, filha do Papa Alexandre VI, uma figura simbólica e geradora de um conflito inevitável entre a moral sexual da Idade Média e as pretensões morais da Igreja.



**Figura 6 - A licenciosidade na Renascença (Veneza)**

Diante desse cenário, a *Contrarreforma* seria uma reação não somente ao *Protestantismo* de Lutero e Calvino, mas também a imagem da Igreja deteriorada por *abusos* de ordem moral. Por isso, o Concílio de Trento, realizado entre 1545 e 1563, daria início a uma nova cruzada em prol do enrijecimento da moral cristã, um ‘furor moralizante’ segundo Mary Del Priore, cujos efeitos dominariam os séculos seguintes (DEL PRIORE, 2006, p. 119).

Das entranhas *tridentinas*, reacenderiam-se e enalteceriam-se ideias como as do celibato das autoridades religiosas e da virgindade para as mulheres. A Igreja tentaria novamente ampliar sua influência na sociedade, surgiriam os *Tribunais do Santo Ofício* - a temível *Inquisição Católica*.

Essa reação da tradição católica ensejou, do século XVI até meados do século XVIII, uma repressão sistemática ao *feminino*, talvez nem tanto amenizada pelas revoluções burguesas que também não enfrentariam, em geral, os sistemas simbólicos patriarcais<sup>13</sup> de modo a levar o seu princípio basilar de igualdade à mulher.

<sup>13</sup> O termo patriarcado ‘designa uma forma de organização social, na qual o poder sempre está nas mãos do homem ou homens dominantes, com os demais situados abaixo deles, numa seqüência gradativa de subordinações que chegam até os menos poderosos que formam uma grande base’ (JOHNSON, 1995, p. 45).

Mesmo o Iluminismo, no século XVIII, ao consagrar a crença no desenvolvimento pleno da sociedade sob os auspícios *onipotentes* da razão – e de onde surgiria a perspectiva de se instaurar padrões mais racionais de vivência, favoráveis a uma maior liberdade de contestação e de comportamento - parece não ter sido capaz das proezas por ele propaladas, inclusive, no tocante à mulher.

Por isso, é de se indagar: haveria a pretensão das *Luzes* de realmente valorizar o *ser-mulher* na concepção idealizada de sua filosofia?

O caso da *Revolução Francesa* - muitas vezes simbolizada por Marianne<sup>14</sup> de bandeira em punho e seios despidos - parece bem sintomático. Não obstante reconhecer o direito do divórcio, limitar os poderes do pai e tentar laicizar o Estado (PERROT, 1991), por outro lado, não teria conseguido amplificar suas transformações a ponto de abalar os alicerces de um sistema notadamente patriarcal.



**Figura 7** - A Liberdade Guia o Povo, *La Liberté guidant le peuple*, de Eugène Delacroix. (1830), Museu do Louvre.

É ainda de se destacar as escolas positivistas, filhas diletas da modernidade, todas *iluminadas*, que se fizeram presente de forma anatômica no contexto de emergência da

<sup>14</sup> *Marianne*, simbolizando a República francesa (a liberdade), jovem e robusta cujo seio generoso nutre o povo, seu filho; e o guia levando a bandeira tricolor em uma mão e brandindo um mosquete com baioneta na outra (PERROT, 1998).

<sup>15</sup> A liberdade como um símbolo *feminino* – um paradoxo.

*Revolução Industrial*, principalmente a partir do século XIX, com consequências importantes para formação de um tipo de família que iria influenciar sobremaneira a moral sexual dos tempos vindouros, em especial na construção de um *tipo* de mulher: a burguesa.

Uma concepção de mulher e de núcleo familiar com forte componente de austeridade e rigor sexual dos seus componentes, na qual o individualismo e o privado se exacerbariam *às alturas*, e onde a dicotomia público/privado ficaria patente, em especial, a demarcação do espaço da mulher restrito ao lar.

Mas deve-se de perguntar até que ponto esses modelos e símbolos criados no âmago dessa sociedade patriarcal, agora com toda força do capitalismo a seu favor, não tenderiam a criar um conflito de tensões, às vezes, insuperáveis à *mulher real*?

Jean-Paul Sartre enfatiza esse *drama* de ser mulher no século XIX: ‘uma mulher da sociedade burguesa, quando acaba de se comportar como uma fera, deve ser como um anjo’ (CORBIN, p. 530, 1991).

Em outras palavras, depois de representar a *Eva pecaminosa* ou mesmo *Lilith*, as mulheres do cotidiano imediatamente teriam de se parecer com a *Virgem Maria*. Para Rosseau, uma verdadeira esquizofrenia<sup>16</sup>. Alain Corbin (1991), na mesma linha, percebe essa tensão como uma ‘bipolaridade feminina’, inclusive, responsável por modelar as figuras de volúpia as quais povoam o imaginário social.

A própria confissão auricular introduzida pela Igreja corrobora com esse drama, ao tentar controlar o corpo e os pensamentos da mulher - uma das ferramentas mais eficientes da cultura católica cristã para monitorar a moral sexual feminina.

Por isso, os especialistas consideram ‘o século XIX a idade de ouro do sacramento da penitência’ (CORBIN, 1995, p.502), doravante, o confessor tornar-se-ia uma figura quase obsessiva quando se tratava de sexualidade, com implicações importantes na relação *culpa cristã e feminino oprimido*.

---

<sup>16</sup> *Esquizofrenia* decorrente de a mulher tentar vivenciar a antítese Eva/Maria ou Lilith/Maria e conciliá-las aos modelos lhe impostos e aos seus anseios mais íntimos.

Sob essas circunstâncias, esse período histórico se apresentaria como um marco no que se chamaria ‘sintomas específicos do sofrimento humano’ (CORBIN, p. 531, 1991). Não é à toa que Freud sistematizaria os conhecimentos fundadores da *Teoria da Psicanálise* a partir da análise de casos de histeria<sup>17</sup> de mulheres em Viena (GAY, 1989).

A Psicanálise começa, então, a justificar e amenizar a culpabilização dos desejos e das fantasias que provocaram por tanto tempo aflição nas mulheres, apesar de seu apego à racionalidade, típica de seus tempos.

O desejo, dito na linguagem clerical como demoníaco, passaria a ser tratado como um algo natural ao ser humano, *demasiado humano* diria Nietzsche. E a sexualidade - apesar de deveras reprimida pelo mundo burguês e pela Igreja - passaria, a partir da psicanálise, do próprio confessor e da inquietante preocupação científico-médica com os prazeres do corpo, a ser discutida de forma generalizada, ou seja, o que era para ser silenciado tornara-se linguagem corrente - um paradoxo não previsto pelo sistema e que Michel Foucault bem retrataria em sua obra *História da Sexualidade* (FOUCAULT, 1988).

Psicanalista da estirpe de Renato Mezan chamaria a última década desse século como a ‘década inquieta, angustiada e sublime’ (MEZAN, 2002), pois a partir dela, muitos conceitos há séculos arraigados à sociedade ocidental seriam, no plano científico-psicanalítico, abalados na sua *espinha dorsal*, isso, naturalmente em certos segmentos da sociedade.

No entanto, pode-se enfatizar, a aceitação desses conceitos foi lenta e enfrentou resistências fortes da própria ciência médica. Em 1914, por exemplo, especialistas propunham contra o *onanismo rebelde* o uso de bandagens sob medidas; alguns chegariam a fabricar cintos de contenção, um procedimento bastante dicotômico em relação ao que dizia a *Psicanálise* (CORBIN, 1991, p. 454).

A Igreja, por seu turno, afugentaria as reflexões decorrentes dos primeiros resultados desses estudos, considerando-os desprezíveis e totalmente inconciliáveis com a sua *teologia do corpo*, ou seja, não merecedores de credibilidade.

---

<sup>17</sup> Vale ressaltar que o termo ‘histeria’ etimologicamente advém da palavra útero.



**Figura 8** – O divã de Freud, hoje no Museu Freud em Londres

Viriam ainda as duas *Grandes Guerras*, momentos de necessidade da força de trabalho das mulheres, um demanda de consequências importantes ao movimento de emancipação da mulher no século XX<sup>18</sup>.

No tocante à moral sexual, a segunda metade do século XX, (em especial *o ano de 1968*) seria uma espécie de *divisor de água*. O conceito de sexualidade dissociado do casamento, sem tanta *culpa* ou *penitência*, e todo o processo de *liberação sexual* proclamado seriam resultantes simbólicos desse período de emancipação moral e de grandes conquistas dos movimentos feministas, um assunto a ser tratado no capítulo IV.

O que falar do século XXI, em particular da relação religiosidade e moral sexual? A pesquisa se propõe a analisar a possibilidade de influência do catolicismo no comportamento desse *novo modelo de mulher*, um *tipo* ora denominado *mulher pós-moderna*, talvez bem mais *laicizada* em relação aos *tipos* anteriores.

Também é de se considerar preliminarmente a existência de mulheres ligadas *umbilicalmente* ao catolicismo. Como por exemplo, as *carismáticas*, naturalmente, no sentido de elas estarem buscando, seja consciente ou inconscientemente, um esteio no sagrado, uma

---

<sup>18</sup> Interessante, guardada as devidas proporções, fazer-se um paralelo de inserção social das mulheres nas Guerras, desde as Cruzadas – como se ausência do *pater* permitisse florescer a força da *mater*.

sustentação de suas ações no campo da moral sexual num ordenamento superior ao mundo sensível.

Ora, não é de se desprezar que o longo Papado de João Paulo II e o início do de Bento XVI, as ideias de liberdade sexual para a mulher não teriam se desenvolvido no ritmo imaginado ou esperado pela sociedade; e nos dias de hoje, ao contrário, assiste-se a um recrudescimento das posições vaticanícias quanto à moral sexual.

Perceber essa postura do Vaticano, nos grupos de mulheres carismáticas, ou seja, sua capacidade de assimilação das orientações da Igreja se constitui um objeto privilegiado à finalidade dessa pesquisa, a funcionar como uma espécie de parâmetro para se avaliar a questão da influência ou não do catolicismo na mulher pós-moderna, algo a ser aprofundado nos capítulos IV e V.

Enfim, em resumo, o capítulo I traz à baila a discussão sobre conceitos envolvidos em estudos de gênero e tenta demonstrar ainda uma possível relação entre a austeridade sexual dos estoicos e o cristianismo primitivo, bem como a aversão ao sexo dos maniqueístas e gnósticos, duas correntes de pensamentos influenciadoras do neoplatonismo, um dos alicerces filosóficos do pensamento de St. Agostinho e numa suposta liberalidade sexual na *Roma* dos primeiros séculos.

O capítulo II concentra sua análise, de cunho geral, na ascensão do Cristianismo e no pensamento dos Primeiros Padres (em especial, do *Bispo de Hipona*), ressalta ainda aspectos do monasticismo e a preocupação com o corpo da mulher e o prazer sexual, na *Europa Feudal* até a *Renascença*.

O capítulo III enfoca as contradições do *Iluminismo Francês* e sua posição de confronto com a Igreja Católica, passando por comentários sobre a valorização da família nuclear e burguesa, na qual se insere a questão de um modelo de mulher *assexuada* do século XIX; trata também, de forma incipiente, do peso da culpa cristã no *universo feminino*.

O capítulo IV discute a construção de novos valores relacionados à moral sexual da mulher, em especial, no pós-68 e seu conflito evidente com as normas morais pregadas pela Igreja Católica, segundo aspectos extraídos do *Catecismo da Igreja Católica*. Com base nesse contexto, expõe-se a tentativa de se compreender e de se verificar se os valores morais pregados

pela religiosidade de tradição católica ainda conseguem influenciar o comportamento feminino no nordeste oriental brasileiro.

Para isso, expõe de forma detalhada a pesquisa empírica realizada tendo como amostra três grupos de mulheres com formação inicial católica, com perfil restrito à classe média ou média alta, universitárias ou com curso superior completo, faixa etária de 18 a 44 anos, e originárias de cinco cidades nordestinas: João Pessoa, Campina Grande, Natal, Recife e Salvador.

Esses grupos totalizaram um montante de 100 mulheres entrevistadas. Seleccionadas entre católicas praticantes *assíduas* (50), mas que não pertenciam a grupos ou comunidades organizadas; e grupos ligados à comunidades católicas carismáticas e/ou tipicamente marianos, como *Shalom*, *Focolare*, *Doce Mãe de Deus* e *Rainha da Paz*. A segunda parte da amostra (50) diz respeito a católicas não praticantes<sup>19</sup>, sem religiosidade específica: agnósticas, atéias, e outras que se diziam cristãs e frequentavam ou tinham certa aproximação com a Igreja evangélica e o espiritismo.

As entrevistas abordaram assuntos relativos à virgindade, à castidade, à fidelidade, ao pecado original, à masturbação, ao casamento entre pessoas do mesmo sexo, ao aborto, métodos anticoncepcionais e de fertilização artificial, à liberdade sexual das mulheres, ao machismo, entre outros.

De posse dos resultados e de suas tabulações, no capítulo V, são elaborados os *tipos reais* - extraídos da pesquisa de campo - e os tipos ideais modelos abstratos constitutivos de constelações de valores, específicos à moral sexual de cada grupo escolhido, tais sejam: *tipo ideal* da mulher católica praticante pertencente a grupos carismáticos e/ou tipicamente mariano, denominada *mulher de religiosidade tradicional*, com cognome de *Maria-mãe*; *tipo ideal* da mulher católica praticante sem engajamento em nenhum grupo específico da Igreja, denominada de *mulher católica laicizada*, com alcunha de *Eva*; e o *tipo ideal* da mulher de formação católica inicial, mas distanciada dessa tradição, ou seja, *mulher laica pós-moderna*, chamada de *Lilith*.

Ao final, pretende-se, a partir dos resultados da pesquisa e das interpretações desenvolvidas, edificar uma leitura sociológica, como tentativa de compreensão da problemática

---

<sup>19</sup> Não frequentadoras de cultos, espécies de católicas por inércia da tradição.

proposta, relativa às duas indagações principais desse trabalho (participação do cristianismo na construção de uma relação assimétricas para os gêneros, em especial, o feminino, e a percepção da influência ou não do catolicismo no comportamento feminino na pós-modernidade), bem como gerar outras reflexões relativas ao tema: moral sexual feminina na pós-modernidade.

## CAPÍTULO I

### Um olhar conceitual e filosófico sobre a moral sexual cristã

*A mulher não é a repetição inútil do homem, mas sim o lugar encantado em que se realiza a aliança viva do homem com a natureza.*

*Simone de Beauvoir.*

#### I.1 – Conceitos basilares e suas diferenças.

Considerando-se a variada gama de conceitos e suas interligações envolvidas na pesquisa (empírica e bibliográfica), sobressai a necessidade de ponderar-se, antes de principiar o percurso histórico proposto para os capítulos II, III e IV, a respeito de alguns termos de conceituação imprescindível ao melhor entendimento do tema em estudo: moral sexual.

Nessa vertente, inicialmente, convém conceituar o termo *Moral* e estabelecer a sua diferença com relação à *Ética*, em especial pela ocorrência de certas similaridades entre os termos. Assim, do ponto de vista etimológico, a palavra moral, do latim *moralis*, significaria ‘costumes, comportamento ou mesmo modo de agir, a depender da pronúncia segundo’ (CHEQUINI, 2007).

O termo *Ética* derivaria do grego *ethos* e também significaria hábito ou costume ou mesmo caráter habitual (ABBAGNANO, 1982, p. 652). Portanto, etimologicamente, tanto *Ética* como *Moral* poderiam referir-se ao comportamento ou conduta dos seres humanos, contudo, ‘do

ponto de vista doutrinário-filosófico’, ética e moral seriam conceitos distintos (CHEQUINI, 2007).

De seu modo, Vasquez (1996) conceituaria *moral* como um:

‘Sistema de normas, princípios e valores, segundo o qual são regulamentadas as relações mútuas entre os indivíduos ou entre estes e a comunidade, de tal maneira que estas normas, dotadas de um caráter histórico e social, sejam acatadas livres e conscientemente, por uma convicção íntima, e não de uma maneira mecânica, externa ou impessoal’.

Já a *Ética* investigaria e explicaria as normas morais, uma espécie de crítica sobre a moral, pois levaria o homem e a mulher a agirem não só por tradição, instrução ou rotina, mas principalmente por convicção e inteligência, ou seja, enquanto a *Ética* é teórica a *Moral* é preponderantemente prática.

Desse modo, é possível apreender o termo *Moral* como sendo o próprio sistema de costumes e comportamentos adotados e legitimados pelo meio social - também adstrito há um tempo histórico e uma cultura específica, não obstante, constatar-se a pretensão de vê-la como universal, como, por exemplo, o faria o cristianismo de tradição católica mais conservadora com relação a suas orientações no âmbito da moral sexual.

Essa pretensão de universalizar conceitos é contestada por Weber, pois para ele não haveria um ‘sistema absoluto de valores’. Em consequência, Weber questionaria a aspiração à categoria de concepções de mundo ensejadas por essas tentativas universalizantes, ou seja, ir além de ser *uma* para ser *a* perspectiva causal, pretensão comum ao *psicologismo*, ao *historicismo* e ao *naturalismo*, (WEBER, 2001) e por que não falar do *teologismo*?

A discussão é particularmente interessante para esse trabalho, pois, assim, é possível entender a significação do termo *moral sexual* num sistema que vai além de um conjunto de costumes de comportamento inerente à esfera da relação homem/mulher, ou a papéis a eles atribuídos culturalmente - inclusive pela Religião; e, desse modo, faz emergir do plano conceitual-teórico a intenção de grupos ou instituições de elevada inserção social a consagrarem verdades sobre o assunto de maneira inquestionável.

Outro ângulo do problema é dar-se ênfase exagerada à sexualidade e à hierarquização de valores – culturalmente ditos como masculino e feminino - com valorização inquestionável do primeiro, ou seja, dos atributos *viris*. E disso germinar um ambiente propício à ocorrência de assimetrias relevantes nas relações de gênero, por vezes, disfarçado no formalismo e na tradição, sem um questionamento profundo a partir de uma ética mais igualitária, no sentido de gênero.

Por isso, é comum observar-se um apego excessivo ao caráter formal de normas estabelecidas, em detrimento aos seus princípios norteadores - o chamado *Moralismo* - uma postura típica de quem detém o poder ou de quem tem capacidade de interferência neste. Esse *Moralismo* termina por se transformar numa atitude prática de culto a forma exacerbada de uma perfeição moral, deixando-se de se preocupar com o bem a ser realizado (ABBAGNANO, 1982, p. 653).

Grosso modo, seria como alguém se importar mais com a forma do que com o conteúdo. Uma característica bem presente na cultura burguesa do século XIX e no seu sistema moral, no qual os homens defenderiam um rigoroso modelo de moral - inclusive com sinal distintivo de *status* social - mas ao mesmo tempo se esbaldariam em bordéis.

Eduards Fuchs (1996, p 30) faz referência a essa hipocrisia ética da burguesia, em especial no campo da moral sexual. O homem burguês prega a santidade de sua esposa e na rua se entrega a toda sorte liberalidade sexual, precipuamente, nos bordéis

Talvez por isso, no mundo pós-moderno, segundo Michel Maffesoli (em o *Elogio da Razão Sensível*) os diversos moralismos ao trabalharem com a noção do *dever ser* - às vezes com concepções deveras distantes da vida cotidiana das pessoas - acabem semeando uma tendência de afastamento desses próprios *moralismos*, ou na expressão do filósofo: ‘percebê-los como algo fora de circulação’, em especial num *momentum* de flexibilização de *verdades* outrora consideradas pétreas (MAFFESOLI, 1988, p. 12), algo típico da contemporaneidade.

É exemplificativa, parece, a abnegação vaticanícia de ditar a vida sexual dos seus fiéis, um posicionamento de colisão iminente com o pós-modernismo no sentido de se estabelecer normas inflexíveis e atemporais.

Sob outro aspecto, ao se falar de moral, parece oportuno, apontar sua diferenciação com relação ao conceito de moralidade, embora sejam elas manifestações de uma mesma entidade. Pois, enquanto a primeira revela-se como *o* ente em si, a *Moralidade* seria ‘o caráter próprio de tudo aquilo que se conforma às normas morais’, ou seja, a ‘moralidade é a concretização da moral no plano fático’ (CHEQUINI, 2007). No entanto, para efeito deste estudo adotar-se-á a aproximação dos conceitos, para fins meramente didáticos.

Curioso observar que o conceito de *moralidade* se aproximaria da noção de *moralidade sexual*, isso nos primeiros séculos da Era Cristã, uma característica presente entre os pagãos, judeus e cristãos (RANKE, 1998, p. 79).

Essa peculiaridade denotaria a importância atribuída à sexualidade por grupos religiosos e seria bem usada pelo cristianismo primitivo como tentativa de diferenciação das demais correntes religiosas.

Quanto ao termo *sexualidade*, a princípio, não se deve confundi-lo com um instinto, nem com outro objeto (parceiro) - no sentido psicanalítico - nem ainda com o coito (encontro dos órgãos genitais, comumente denominado ‘sexo’ ou ‘fazer sexo’). Em função de sua natureza ‘polimorfa e polivalente’, ela ultrapassaria ‘a necessidade fisiológica’ assemelhando-se à ‘simbolização do desejo’ (CHAUÍ, 1984, p. 15), conforme se discutiu introdutoriamente nessa pesquisa.

Giddens (1992, p. 231), em *La Transformación de la intimidad*, a compreenderia como uma *constructo social*, não obstante, o reconhecimento usual dos termos sexual e sexualidade relacionados ao ato da cópula ou atitudes periféricas a ele relacionadas.

Uma *parecença* conceitual-prática detectada nas entrevistas realizadas neste trabalho, exceção às mulheres ligadas a grupos católicos carismáticos, como o *Shalom*, as quais transcendem o conceito de sexualidade, na tentativa de amalgamá-lo ao amor divino – ágape<sup>20</sup>;

---

<sup>20</sup> Sob o nome ágape, o *Novo Testamento* apresenta outra face do amor, a qual o teólogo dinamarquês Nygren crê poder definir como o oposto mesmo de *eros*: não mais a aspiração natural do imperfeito para o perfeito, mas o dom imerecido de uma graça que se precipita por pura condescendência sobre a criatura pecadora (GANDILLAC, 1990, p. 197).

por isso valorizariam, assim parece, a virgindade, e de forma categórica o diferenciam (sexualidade) do termo sexo.

Corroboram, em parte, com essa percepção as *Orientações Pontifícias para Família*, nelas encontrar-se-ia a sexualidade relacionada ao núcleo íntimo da pessoa, ou seja, a sua relação com Deus e com o próximo, inclusive, o seu parceiro (a), e não algo puramente biológico. Mas deve ser apresentado ‘segundo o ensinamento doutrinal e moral da Igreja, tendo sempre em conta os efeitos do pecado original’ (CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A FAMÍLIA, 2007, p. 103).

Na realidade, bem diz Chauí:

‘Nenhuma cultura trata o sexo como um fato natural bruto, pois a tendência predominante é compreendê-lo simbolicamente, dando-lhe sentido, valores, além de criar normas, interditos e permissões’ (CHAUÍ, 1984, p. 22).

Nesse viés, faz-se oportuno buscar-se o conceito de *Cultura*, na acepção etnológica de Claude Lévi-Strauss, *in verbis*:

‘Toda cultura pode ser considerada como um conjunto de sistemas simbólicos cujo primeiro nível é ocupado pela linguagem, as regras matrimoniais, as relações econômicas, a arte, a ciência e a religião’ (*Apud* BODY-GENDROT, 1992, p. 532).

*Costume* que para Max Weber deve ser entendido como ‘a probabilidade de uma regularidade de comportamentos, em um determinado grupo’ (WEBER, 2001, p. 421), algo bem adequado à pesquisa em tela.

Soma-se a esse introito de definições e discussões basilares, o conceito de *Sexismo*, na descrição genérica de Margaret Farly (*Apud* JOHNSON, 1995, p. 45):

‘(...) crença de que as pessoas são superiores ou inferiores umas das outras com base no sexo a que pertencem. Entretanto, ele inclui atitudes, sistemas de valores e padrões sociais que expressam ou endossam esta crença’.

Essa definição é particularmente significativa, porquanto sê-la um traço fundamental da misoginia católica, característica essa construída ao longo dos séculos, e um elemento

norteador e forjador da moral sexual inserida nessa tradição cristã, nada obstante, o reconhecimento da ‘igualdade espiritual’ da mulher ensejada pelo cristianismo.

Sobre esse aspecto Boff (2002, p. 92) reforçaria essa visão ao constatar uma herança da *produção simbólica* gerada exclusivamente por homens da hierarquia clerical, sem deixar-se arejar pelo pensamento feminino, impossibilitado de ascender ao topo da instituição.

Por isso, para teologia feminista o ‘sexismo é pecaminoso’, ele afronta o próprio Deus, ‘desfigurando a criatura amada por Ele, criada a sua imagem e semelhança’ (JOHNSON, 1995, p. 25).

Por falar em produção simbólica ou sistemas simbólicos, é sempre bom ter-se em mente que o ser humano ‘se comunica com o real pelos sentidos e pela capacidade de simbolizar – falar, pensar – e é por meio dela que ele transforma a natureza e faz história’, bem diz Rose Marie Muraro (MURARO, 2002, p. 121).

Claro que mal usado (o sistema simbólico) pode propiciar contradições na sociedade, ou seja, quando diverso de sua função equilibrante, ou ‘poder equilibrante, segunda as palavras de Gilbert Durand (1995, p. 37), caso típico, pode-se citar: a *Eva pecaminosa*.

Isto é, pode-se tentar compreender as emanações doutrinário-teológicas de assuntos relacionados ao conjunto mulher/catolicismo/moral sexual, e de toda uma *repressão sexual* derivada dessas construções cultural-religiosas, por consequência, simbólicas, firmadas ao longo dos séculos, com base em seu poder, assim pode-se supor, *desequilibrante*, uma antítese a sua função mais nobre ressaltada anteriormente por Gilbert Durand.

*Repressão sexual*, para a filósofa Marilena Chauí (1984, p.9), seria o termo que designaria ‘um conjunto de interdições, permissões, normas, valores e regras estabelecidos histórica e culturalmente para controlar o exercício da sexualidade’. Note-se que neste trabalho há principalmente uma referência a este fenômeno dentro do cristianismo ocidental histórico, com seus fortes aspectos teológicos.

Esse conceito, inclusive, pode ser encarado como uma chave importante para se tentar compreender o comportamento das mulheres, em particular as dos grupos escolhidos neste trabalho, além de tentar detectar a sua percepção quanto à *Repressão sexual* a elas imposta.

Aqui se abrem parênteses e cessa-se parcialmente a discussão conceitual, para assumir-se um caráter especulativo, mas essencial, acredita-se, para compreensão objetiva do contexto moral delimitado por essa pesquisa. Primeiramente, é de se discutir a não existência, em tese, de dispositivos coercitivos a coagirem outrem a cumprir regras religiosas e morais, exceto, é de se supor, num ambiente religioso institucional (p ex. um convento).

Por outro lado, seria possível imaginar-se a capacidade de se gerarem estratégias de controle do sujeito, sob o condão de um conjunto determinado de regras morais, através, por exemplo, do medo de condenação pelo meio social e pelo transcendente.

Dessa maneira, deve-se considerar a possibilidade do catolicismo tentar intimidar seus adeptos com base em suas hermenêuticas do texto sagrado e assim influenciar ou corroborar com a cultura vigente na construção de uma moral sexual ainda a serviço do *falocentrismo* ou *falocratismo*<sup>21</sup>.

Óbvio que ao final a decisão é do sujeito, contudo, a um olhar mais pragmático, os tentáculos moralistas poderiam de certa forma *conduzir* os comportamentos e condutas dos sujeitos, como se esses funcionassem como uma espécie de superego religioso.

Nesses termos, por exemplo, quando uma carismática ler no catecismo católico as orientações sobre sexualidade, seu livre-arbítrio tende a ficar comprometido, pelo menos assim parece, e caso ela venha a praticar um ato condenado por esses textos orientativos da Igreja, a culpa poderá lhe assolar de forma contumaz.

Com isso, pode-se criar uma espécie de inibidor poderoso para efeito de condutas futuras, ou seja, a repetição do ato teria cada vez mais empecilhos, e ao final, poderia afetar, ao seu modo, inclusive seu livre-arbítrio, isso no sentido não-teológico do termo.

---

<sup>21</sup> Phalo = pênis; Krathós= poder, (CHAUÍ, 1984, p. 25), não obstante, para pensadores da psicanálise, como Lacan, o termo *falo* não se confunde com pênis.

Em decorrência - a despeito das transformações ocorridas - ainda seriam perceptíveis categorias morais - como vergonha, medo e culpa - a reprimirem sexualmente os sujeitos sociais, em especial as mulheres.

Notável que religiões, como o catolicismo, ao defenderem um cabedal de valores no qual as condenações morais de todas as práticas sexuais, alheias à esfera do casamento, terminariam por gerar também uma linguagem de certo modo repressiva.

Por outra via, muitas outras religiões, sem excluir-se o cristianismo, argumentariam que a ausência de uma crença em um ser sobrenatural acarretaria a impossibilidade de conceber uma moral necessária à coesão social. A própria religião católica faria uma leitura com esses fins sociológicos, por entendê-la necessária à realização dos valores morais no mundo.

Em outras palavras, a necessidade da metafísica se imporia como elemento imprescindível à coesão social. Nietzsche, em *Genealogia da Moral*, entretanto, via esse ímpeto moralizante da religião cristã como impositiva de muitos valores como se fossem produtos da vontade de um ser sobrenatural, e negaria ao homem o seu poder criador de sistemas morais (NIETZSCHE, 2007).

No caso, alienando um *direito* seu a uma classe clerical, isto é, negando a capacidade criativa do ser humano de elaborar sistemas morais com base em uma ética construída no *mundo*, ao contrário de deixá-la nascer como se esses fossem emanados do transcendente, a partir de interpretações teológicas, ou diretamente, como no caso de Moisés.

Sob esse ponto de vista, haveria, assim, a possibilidade da moral, inclusive a sexual, de inspiração religiosa restringir o pensamento crítico do indivíduo, e valores construídos teoricamente tornarem-se dogmas incontestáveis.

Portanto, na seara da moral sexual, adotar-se-iam valores morais como se eles fossem universais e atemporais, pois advindas de um *ser maior*. E decisões conciliares e interpretações dos textos sagrados, ou de pensadores consagrados pela tradição católica, apareceriam à sociedade como se fossem apanágios próprios da natureza humana, por isso, seria uma hipótese

plausível considerar que instituições como a Igreja Católica teriam força suficiente para interferir no processo de construção da identidade moral de uma determinada cultura.

Força regida por uma ascendência *patriarcal*, para Max Weber o tipo mais puro de dominação tradicional (WEBER, 2001, p. 353). Nesse ponto vale convocar Gilberto Freyre, no sentido de perceberem-se certas conseqüências para as mulheres no contexto dessa dominação. Para Freyre (2006, p. 207): ‘é característico do sistema patriarcal o homem fazer da mulher uma criatura tão diferente dele quanto possível. Ele, o sexo forte, ela o fraco; ele o sexo nobre, ela o belo’.

## **I.2 – Gênero: um conceito central à análise sócio-religiosa do comportamento *feminino*.**

Retomando-se a linha de discussão conceitual e antes de tentar-se observar por trás das sombras que escondem as tessituras da dominação patriarcal, supõe-se necessário preliminarmente dirimirem-se algumas dúvidas sobre um segundo conjunto de conceituações relacionadas à pesquisa de gênero, em especial termos como: *Mulher*, o próprio conceito de *Gênero*, *Fêmea*, *Feminina* e *Feminista*; mesmo de forma simplificada.

Porquanto, esses conceitos mal aplicados, ou mal compreendidos, terminariam por reforçar, através da linguagem, interpretações danosas ao equilíbrio masculino/feminino, além de turvar uma possível leitura de comportamentos e construção de tipos culturais, em particular num contexto de influência religiosa.

Sob essa ótica e, sobretudo, para simplificar as diferenciações de termos relacionados ao estudo de gênero, buscou-se, na tentativa de simplificar as diferenciações sem perder a sua essência, a visão de Londa Shiebinger.

Para essa historiadora norte-americana:

‘O termo mulher se apresentaria como a representação de um indivíduo específico, gênero denota a relação de poder entre os sexos e se refere tanto a homens quanto a mulheres; “fêmea” designaria o sexo biológico; feminino diria respeito a um conjunto de maneirismos e comportamentos idealizados das mulheres num lugar e época específicos que podem também ser adotado por homens’ (SHIEBINGER, 2001, p.32.).

Finalmente, *Feminista* definiria uma posição ou agenda política, ou seja, um posicionamento político com relação à problemática das relações de gênero (SHIEBINGER, 2001, p.32).

Sobre esse termo interessante asseverar o desgaste da expressão *mulher feminista* observado nas entrevistas e no cotidiano social, segundo ângulo de visão do pesquisador responsável por esse trabalho. Ou seja, o que era para ser um elogio ante as lutas e conquistas das feministas, pressupõe-se, provoca um desconforto em algumas mulheres quando lhe atribuem a expressão, como se o termo acionasse uma simbologia depreciativa para o ser mulher.

Mas a respeito ainda do conceito de gênero, por sê-lo uma questão central desse trabalho, a Teóloga Ivone Gebara, apresenta-o como uma construção social, que se traduz num ‘modo de ser no mundo, de ser educado/a e um modo de ser percebido/a’, isso tudo amalgamado de sorte a condicionar o modo de ‘agir de cada um’ (GEBARA, 2000, p. 106).

Portanto, no campo religioso, refletir-se sob o condão do gênero, diz Gebara: ‘é colocar às claras essa categoria tão pouco utilizada em teologia, todo um sistema de relações de poderes baseado no papel social, político e religioso de nossa realidade de seres sexuado’(GEBARA, 2000, p. 106).

Nesse sentido, convém citar Leonardo Boff e sua preocupação quanto à conscientização *rara* de teólogos-homens a respeito de seu lugar social-sexual-patriarcal. Ou seja, a sua grande maioria não perceberia a parcialidade da teologia produzida pela comunidade pensante masculina (BOFF, 2002, p. 89).

Sob essa perspectiva, não há como resistir à famosa frase de Simone de Beauvoir: ‘Não se nasce mulher, torna-se mulher’, ou seja, segunda ainda mesma autora ‘ a mulher é um produto da civilização’ (BEAUVOIR, 1962, p.494). Expressões clássicas do feminismo<sup>22</sup> seriam emblemáticas à compreensão dessas diferenciações, em especial para o conceito de gênero, pois

---

<sup>22</sup> O termo feminismo teria sido usado pela primeira vez por Fourier<sup>22</sup>, e a primeira revista feminista - *La Femme Libre* - elaborada pelos *saint-simonianos*, em 1832 (VINCENT, 1992, p. 303).

muito do que se diz ser da mulher, atributo de seu caráter e de sua natureza, na realidade são construções culturais enraizadas no passar dos tempos.

Por exemplo, a dificuldade de aceitação de se enxergar o ser humano na sua formação psíquica com aspectos femininos e masculinos, o que Jung chamaria de *anima* e *animus*, numa cultura *machista* com a da região nordeste.

Pois, perduraria uma pedagogia operante de se extirpar da personalidade dos homens características ditas como femininas, ou seja, negar-se-ia o que é idealizado como qualidade exclusivamente feminina, como se reconhecê-lo ou mesmo estimulá-lo pudesse macular a *personalidade viril* de alguém.

Por consequência, a sensibilidade, o cuidado, a valorização do diálogo compreensivo, entre outros, atributos considerados como *exclusivos da mulher*, seriam, assim, desvalorizados no *sexo oposto*.

Além disso, desde longas datas, a sociedade se sustenta numa organização patriarcal, por essa razão, o modelo ocidental vislumbrou até recentemente a quase exclusividade do *pater* como figura central da trama social, isso na casa, na rua e, em especial, na religião.

Não obstante, a discussão da existência ou não de um matriarcado primordial, pois haveria concepções a defenderem a ocorrência dessa forma de organização social antes de se instalar o patriarcalismo (MURARO, 2005), ou nas palavras de Gilbert Durand (1995), ‘uma ginecracia’<sup>23</sup> primitiva relacionada ao culto da deusa mãe.

Simone de Beauvoir (1960, p. 96) fala ‘de uma religião da mulher ligada ao reinado da agricultura, reinado de duração irreduzível, da contingência, do acaso, da espera, do mistério’, apesar de em sua obra célebre descartar a hipótese da existência do matriarcado.

Importa considerar, a despeito do aprofundamento dessa discussão algo não realizável nessa pesquisa, que no contexto religioso, em particular o de tradição cristã católica com suas origens mais importantes no Velho Testamento, a divindade se apresenta predominantemente

---

<sup>23</sup> Gine = mulher; cracia = exercer o poder.

como uma figura masculina. O mesmo se dá com Jesus, em fase posterior, também uma figura masculina, não se diminuindo com isso a importância da Virgem Maria (não reconhecida como deusa pela tradição cristã, o que talvez seja uma *injustiça negada pela teologia patriarcal*), e isso terminaria, é de se supor, por limitar a simbologia maior da crença a uma tutela masculina.

Na própria Grécia, segundo Mircea Eliade, Zeus *pater* seria o arquétipo da família patriarcal, ou seja, nossas raízes mais próximas teriam sido fertilizadas com e por essa consciência *masculina* (ELIADE, 2002, p. 73).

Por isso, talvez, a valorização excessiva dos símbolos masculinos e a ênfase exagerada em distanciar os atributos determinados culturalmente para homens e mulheres.

Em caminho oposto, o filósofo francês Gaston Bachelard, em sua obra *A poética do devaneio*, apresenta uma desconstrução desse modelo arcaico de separação de qualidades femininas e masculinas. E de forma hipotética e também idealizada, mas em sentido oposto, cita o livro *La Femme* do psicólogo Buytendijk, no qual se perceberia o homem perfeito como 51 % masculino e 49% feminino (BACHELARD, 2006), i. é, não haveria ao olhar de Bachelard atributos exclusivos de um sexo ou outro, ao contrário, a complementaridade poderia conceber um ser humano melhor.

Leonardo Boff, todavia, ressalva: ‘embora recíprocos, homem e mulher não se plenificam, pois a sede de infinito que os devora transcende a eles mesmos’ (BOFF, 2002, p. 82).

Por fim, considerando-se a perspectiva de análise da temática sob os auspícios da sociologia compreensiva de Max Weber, não obstante o seu aprofundamento no capítulo V vale primeiramente definir o que seria sociologia compreensiva para esse pensador alemão.

Sobre a conceituação de Sociologia, Weber a viria como uma ciência que pretende compreender interpretativamente a ação social e assim explicá-la causalmente em seu curso e seus efeitos, sem com isso pretender chegar à verdade, mas tão somente a uma interpretação possível. *A Sociologia Compreensiva* permite analisar as religiões sem conceitos ideológicos apriorísticos e sem determinantes *externos* que transformariam as religiões em meras ideologias ou mentalidades historicamente determinadas. Com Weber, é possível analisar religiões e

religiosidades no caminho das *Ciências das Religiões*, ou seja, como fenômeno que antecede a *dialética do mundo*.

Definidas, então, conceitualmente alguns termos necessários à boa compreensão do tema em estudo e adotando-se uma postura menos rigorosa quanto às diferenciações ora discutida no desenvolvimento do texto, quando isso for possível e sem comprometer nem distorcer o sentido original aplicável ao caso.

Tentar-se-á, no restante desse capítulo e nos seguintes (capítulos II, III e IV), discernir algumas particularidades da moral sexual relacionada à mulher, dentro do contexto histórico, e sob o olhar do cristianismo<sup>24</sup>, iniciando-se o estudo pelo ‘estoicismo’.

### **I.3 – O estoicismo e a austeridade sexual**

Não há como se falar em moral sexual no Ocidente Cristão, sem retroagir-se a momentos específicos da Antiguidade Clássica, isso no intuito de se buscar uma inteligência satisfatória da influência do pensamento grego e de suas implicações na formação do conjunto doutrinário emergido na cultura de tradição católica.

Nesse sentido, parece razoável iniciar o estudo pelo estoicismo, em razão de sua notável austeridade com relação à sexualidade e de sua presença bastante disseminada na sociedade dos primeiros séculos da era cristã, em especial nos meios mais cultos da aristocracia romana.

Essa escola teria florescido na Grécia com Cleantes de Axo e Crisipo de Soles, sendo levada a Roma no ano 155 a.C. por Diógenes de Babilônia, porém presume-se a fundação da escola a partir de Zenão de Cício, na segunda metade do século IV a.C. O nome da escola advém desse filósofo cipriota o qual teria o costume de difundir os seus conceitos num dos pórticos da cidade - *do grego stoá*, e daí derivaria o termo *estoicismo* (RUSSEL, 2001).

---

<sup>24</sup> ‘Com Santo Inácio de Antioquia (m.110) apareceu pela primeira vez o neologismo *Christianismos*, cristianismo, contraposto ao *Judaísmo* (Carta aos magnésios). Para ele cristianismo é sinônimo de catolicismo no sentido de comunidade de fiéis com seus ritos, suas doutrinas e seu caminho concreto de vida’ (BOFF, 1994, p. 143).

A escola estoica seria a mais influente entre os movimentos filosóficos da *Idade Helenística*, e segundo Abbagnano (1982, p.356) a sua doutrina ao lado da aristotélica seriam as duas grandes influenciadoras da história ocidental e do cristianismo.

No tocante a sua ética, e aí vale dizer que durante os cinco séculos do estoicismo, incluso sua presença no mundo romano, ocorreriam transformações importantes na sua doutrina, entretanto, essa (ética) teria se mantido praticamente a mesma. (RUSSEL, 2001, p.152). Por isso, o historiador Hélio Jaguaribe a chamaria de uma ética rigorosa, ‘ética do dever’, ‘inconfundível e perene’ (JAGUARIBE, 2001, p.322).

Curioso o pensamento estoico sustentar - malgrado a existência comum de escravos à época - a igualdade entre os homens e a fraternidade humana<sup>25</sup>, conceitos um tanto raros ao seu tempo - e que nos séculos primeiros da era cristã, seriam atributos importantes da doutrina pregada pelo cristianismo (RUSSEL, 2001, p.158). É nesse sentido, pelo qual Jaguaribe (2001, p.338) a veria influenciando ‘profundamente os grandes homens de Roma e a ética cristã’.

No seu arcabouço doutrinário, a tríade ética/moral/virtude criaria, em tese, as condições necessárias ao homem para atingir um ideal de felicidade alheio a tudo que fosse do mundo sensível e material, inclusive a emanada do corpo - um *mal* perturbador da serenidade da alma, característica de certa forma semelhante, respeitada as proporções, a visão de mundo dos monges do deserto (monaquismo).

Para se ter uma ideia, o autêntico estoico deveria ser ascético, renunciar a paixão, ser imperturbável e dispor de coragem ao enfrentamento das adversidades da vida, sem lastimar-se, nem culpar os deuses ou o destino por sua condição de vida, grosso modo, uma espécie de *amor fati* nietzcheneano.

Essa resignação com a vida, inclusive, seria mais tarde um dos elementos essenciais à doutrina adotada pelo cristianismo de tradição católica, e teria suas raízes mais profundas nos cínicos, filósofos ainda mais austeros que os estoicos.

---

<sup>25</sup> A partir da influência do estoicismo em Paulo, integrou-se também no cristianismo a ideia do direito natural.

Entre os cínicos se destacava Diógenes - um personagem cercado de uma mítica quase utópica ante a perspectiva de alguns gregos de se tornarem homens de pureza ascética inatacável. Diógenes teria influenciado, de veras, Zenão e seus seguidores.

Notável o simbolismo dos acontecimentos que envolvem a vida de Diógenes, sejam eles fatos históricos ou não, pois sua imagética transcende os tempos e trás à baila o anseio atemporal de muitos ascéticos históricos de atingir uma simplicidade quase divina, como o fez São Francisco de Assis.

Dentro dessa abastada imagética, o encontro do filósofo com Alexandre Magno descrito por Plutarco, em sua obra *Vidas Comparadas, Alexandre e Cezar* representa bem esse pensamento:

‘Diógenes deitado ao sol ver chegar uma multidão, levanta o olhar e o fixa no grande conquistador macedônio. Alexandre cumprimenta-o e pergunta-lhe se precisa de alguma coisa: sim – responde Diógenes – afasta-te um pouco de meu sol’ (PLUTARCO, \_\_\_, p.32).

Segundo Plutarco essa resposta impressionaria tanto Alexandre em razão da grandeza da alma suscitada por esse homem em contraste ao desprezo por uma figura de sua magnitude, que, mais tarde, ao ouvir seus oficiais zombarem de Diógenes teria afirmado: ‘se eu não fosse Alexandre, queria ser Diógenes’ (PLUTARCO, \_\_\_ p.33). Na realidade, ao escarnecer Alexandre, conforme a perspectiva de Montaigne, o filósofo estaria a zombar das vaidades humanas (MONTAIGNE, 2004, p.268).

Nisso, assim parece, haveria todo um simbolismo de desapego e auto-suficiência em relação ao mundo impressionante, e corrobora com isso as descrições de sua *morada mítica*. O filósofo viveria numa espécie de barril, como um cão, e com pouquíssimos bens para si.

O comportamento paradigmático atingido por Diógenes respingaria nos estoicos e em seus expoentes. No período greco-romano, destacar-se-iam, entre eles: Sêneca, senador romano de origem espanhola, Epicteto, escravo grego que conquistou a liberdade com Nero; e Marco Aurélio, Imperador do século II d. C, todos teriam escrito ensaios de natureza estoica (RUSSEL, 2001, p.156).



**Figura 9** – *Diógenes* (1905), de John William Waterhouse, *Art Gallery of New South Wales*, Sidney, Austrália.

Sêneca, por exemplo, diria ser vergonhoso amar a esposa em demasia (RANKE, 1998, p. 23), uma afirmativa que encontraria eco na moral sexual católica que por muito tempo considerou o amor apaixonado pela esposa um adultério. Para Sêneca o afastamento da sexualidade e da contenção dos prazeres seria uma das principais metas de uma vida dignificante.

Michel Foucault (1985), por seu turno, demonstraria, em *História da Sexualidade*, uma perceptível suspeição com o prazer e a insistência relativa aos efeitos de seu abuso ao corpo e à alma desses gregos.

Especificamente com relação ao corpo, o estoico o teria apreendido como fonte do mal, mas não seria o mal em essência. Para eles, o mau uso do corpo é que poderia gerar malefícios à busca da virtude. Porém, ele em si - do ponto de vista ôntico - não estaria necessariamente maculado.



**Figura 10** - *Zeus e Hera* simbolizando uma relação de afeto e sensualidade carnal, contrastando com a aversão ao prazer de alguns filósofos.

Interessante essa discussão, porquanto Platão em seus diálogos e a despeito de sua concepção essencialmente dualista – uma antítese da carne/espírito - perceberia o corpo como os estoicos, no sentido de ser fonte do mal a partir de seu uso e não de sua essência, podendo, ainda, se tornar fonte do bem.

Em sentido diverso ao pensamento neoplatônico, para quem o corpo seria associado de modo intrínseco ao mal, algo inerente ao seu âmago, uma acepção que migraria para o cristianismo, deixando marcas profundas, em especial a partir das ordens monásticas.

Esse discernimento filosófico sobre o mal e o corpo é de suma importância para o estudo da moral sexual dentro da tradição católica, em função da influência sofrida por Santo Agostinho do maniqueísmo<sup>26</sup> e pelo pensamento de Plotino, filósofo neoplatônico nascido no Egito e que tentaria conciliar o platonismo com a mensagem de Cristo, algo talvez inconciliável.

#### **I.4 – A aversão ao sexo dos maniqueístas e dos Gnósticos e sua influência no neoplatonismo.**

O Maniqueísmo, uma filosofia religiosa de sincretismo e dualismo acentuados, com muitos seguidores entre as classes cultas romanas, foi fundada pelo persa Mani (nascido em 216

<sup>26</sup> Vale ressaltar que o maniqueísmo seria a religião de Agostinho antes da sua conversão.

d. c). O maniqueísmo teria sido o último grande movimento religioso no Oriente depois do cristianismo e antes do islamismo (RANKE, 1998, p. 93).

Para eles a terra seria o ‘reino das trevas infinitas’, e perceberiam a procriação como um ato demoníaco, pois aprisionaria a ‘centelha divina’ ao corpo. Por isso, praticariam o aborto e a contracepção (ambos contestado radicalmente por Santo Agostinho) (RANKE, 1998, p. 93).

Faz-se necessário, ainda, anotar a inserção do gnosticismo na filosofia neoplatônica, em especial no tocante à compreensão da vida e do estado de espírito geral, segundo bem entende Uta Ranke, (1998, p. 28), compondo todo um conjunto de referências aproveitadas em parte ou no todo pelos primeiros *Padres da Igreja*.

Plotino, entretanto, tentaria ajustar a fuga gnóstica do mundo e o reconhecimento da superficialidade mundana à filosofia neoplatônica. Quanto ao mal, ao contrário dos primeiros gnósticos e dos maniqueus, ele o viria como ‘o desvio da verdade e do bem, e não um princípio malévolos autônomo’, (RANKE, 1998, p. 94), isso bem ao estilo da visão cósmica de Platão.

A relação de desprezo ao mundo e a desvalorização do homem, herdadas pelos ascetas cristãos, fertilizariam o terreno para um profundo pessimismo com relação à sexualidade e ao corpo, bases da moral cristã.

Nietzsche (2003), em *Ecco Homo*, faz uma crítica muito forte a esse desprezo do corpo e a fuga do mundo como elementos forjadores da moral, para o filósofo alemão é como fazer da ‘anemia’ um ideal de vida:

‘(...) quando se constrói a *salvação da alma* sobre o desprezo do corpo, o que é isso se não uma receita para a *décadence*? – A perda do equilíbrio, a resistência contra os instintos naturais, em uma palavra, a *ausência de si* – tudo isso foi chamado de *moral* até agora ...’

Mas ressalve-se: no judaísmo, segundo Ranke (1998, p. 28), não haveria esse pessimismo sexual flagrante, e parece corroborar com esse pensamento o livro dos Cânticos do Velho Testamento, uma ode ao amor e à sensualidade.

‘Beija-me com os beijos de tua boca; porque melhor é o teu amor do que o vinho. Suave é o aroma dos teus unguentos, como unguento derramado é o teu nome; por isso, as donzelas te amam. (ct1. 2-3).’

Fernanda Camargo (MORO, 2004, p. 160) apesar de afirmar que o romantismo não estaria presente na Bíblia, reconhece também no Cântico dos Cânticos ‘um casal amoroso inundado de paixão’, também uma espécie de concessão ao amor e à sensualidade dos casais.

‘Teus lábios, ó esposa, destilam o mel; há mel e leite sob a tua língua. O perfume de tuas vestes é como o perfume do Líbano (ct 4.11)’.

Segue essa mesma linha de pensamento Jonathan Kirsch, em seu livro: *As prostitutas na Bíblia*, ao realçar o caráter de uma relação sexual existente no referido texto bíblico (KIRSCH, 1998, p.23), isso tudo parece amenizar a ‘dicotomia’ textos sagrados/ prazeres sensuais.

Muito diferente pensavam os neoplatônicos, para eles o corpo se apresentava como algo a ser desprezado. Plotino, por exemplo, segundo Porfírio - o seu biógrafo por excelência – ‘parecia ter vergonha de estar em seu corpo’, e nutriria uma verdadeira ojeriza pela carne, semelhante à alcunha dada por Santo Ambrósio ao seu próprio corpo: *vestes esfarrapadas* (BROWN, 2006, p. 30). Esse rígido asceta nunca teria ‘tocado em carne, vinho e mulher’ (RANKE, 1998, p. 630).

Por isso, é apropriado perceber-se que o discurso moral pregado pelo cristianismo, no qual aparecem: o comedimento nas práticas sexuais, a preferência ao celibato e a virgindade; e mesmo a dissociação do amor ao prazer e a fidelidade conjugal; não deve ser encarado sob a insígnia do *ineditismo*.

Esses elementos da austera moral sexual cristã estariam fartamente presentes na Antiguidade, em escolas filosóficas como a estoica, entre os gnósticos e os maniqueus, além, claro, mais à frente, com os neoplatônicos.

Nesse sentido, pode-se considerar a influência desse caldo doutrinário-filosófico de forma decisiva na formação da identidade católica, isso no âmbito da moral sexual, bem ou mal, reverberando por séculos a fio.

No entanto, parece importante, a fim de se buscar uma compreensão minimamente satisfatória do contexto histórico-cultural romano e antes de adentrar-se no advento da formação da moral cristã propriamente dita, levantar algumas questões sobre o exercício da sexualidade, em particular na sua capital do *Império*, e sobre uma suposta concepção de que *Roma* viveria sob uma completa permissibilidade sexual.

### **I.5– A liberalidade sexual em Roma.**

Ao olhar-se para Roma, a partir de enfoque relativo à moral sexual, em particular, nos primeiros séculos da era cristã, pressupõe-se uma liberalidade e licenciosidade generalizada de comportamentos, como se o Império Romano tivesse sido uma grande *Sodoma e Gomorra*.

Primeiro, vale dizer: toda generalização por si só, em sua maioria, estaria propícia a guardar equívocos importantes, caso não haja o cuidado necessário. Por isso, ao se tentar empreender ilações sobre a moral sexual no mundo romano dos primórdios do cristianismo, deve-se ter como pressuposto a cautela, melhor, fazer-se dessa uma *companheira inseparável* para se evitar uma interpretação histórico-cultural não sustentável, além disso, na medida do possível levar em consideração a estratificação social e suas respectivas peculiaridades diferenciadoras.

Nesse sentido, quando Veyne (1990, p. 37) equipara a liberdade de costumes, por exemplo, da aristocracia romana e de algumas de suas damas, à do século XVIII, deve-se ressaltar que essa mesma liberdade não seria observada amplamente nas camadas mais pobres. E mesmo naquela (romana) haveria aristocratas austeros quando se tratava de conduta sexual.

Ora, não se pode cair na tentação de se imaginar toda dama romana como uma *Messalina*<sup>27</sup> nem todo imperador um *Calígula*; além do mais, a doutrina estoica tinha sua permeabilidade nas classes altas romanas, conforme se discutiu anteriormente.

Uta Ranke chamaria atenção para essa mitificação<sup>28</sup>, segundo a qual se imaginaria Roma um grande templo de homens e mulheres a se deliciarem com os prazeres da vida, inclusive os do corpo, uma versão distorcida que induziria a pensar-se o cristianismo como um

<sup>27</sup> Esposa de Cláudio, conhecida por seu apetite sexual e licenciosidade em matéria de sexualidade.

<sup>28</sup> No sentido moderno do termo.

precursor do autocontrole e do ascetismo no mundo pagão, o que é uma suposição contestada pela referida Teóloga (RANKE, 1998, p.21).

Inclusive quando se aborda a questão de um pessimismo sexual presente na Antiguidade, é bom lembrar-se que essa noção não derivaria do conceito de pecado ou de punição, mas de aconselhamentos (médicos) no tocante à abstinência sexual, à virgindade e à fuga do prazer excessivo, como bem argumenta Michel Foucault (FOUCAULT, 1985).

Outro tema recorrente nesse trabalho, diz respeito ao padrão de dupla-moral herdado do helenismo e arraigado na cultura pagã. Não obstante, certas conquistas da mulher romana e a tentativa de atenuação desse atributo cultural pelos cristãos, pouco se conseguiu.

No próprio discurso médico podiam se encontrar resquícios de uma distinção profunda dessa dupla-moral. Celso ou Rufo de Éfeso, médicos famosos da sociedade romana, ao discernirem sobre como se tratar a *eplepsia*, para eles uma doença autocurável, bastava se chegar a puberdade para se realizar a cura. Nesse momento no qual as meninas teriam a primeira menarca e os meninos *fariam amor* pela primeira vez. Em resumo, a puberdade estaria associada à iniciação sexual para os meninos ao passo que para as meninas, a ‘virgindade continuaria sacrossanta’ (VEYNE, 1990, p.37).

Nesses termos, diria Perrot (1990, p. 9): ‘Roma, pagã ou cristã, exigiria a virgindade das raparigas (moças), e celebraria o pudor e a castidade das mulheres’, ou seja, a cultura pagã também valorizaria a contenção sexual das mulheres e a virgindade. Bem ilustra essa aceção a iconografia da época, ao retratar o hímen como uma espécie de deus prostrado ao pé da cama aguardando a sua hora.

Outro curioso aspecto da *consumação* do casamento e que sinaliza no sentido da importância da virgindade das mulheres, diz respeito ao costume romano de considerar a *primeira noite* como uma espécie de violação legal na qual a esposa sairia ‘ofendida contra o marido’, por isso, era comum se preservar o rompimento do hímen. Na realidade, comumente, na primeira noite, não ocorreria a defloração, em consideração à timidez da esposa, mas ‘o esposo tinha a compensação... de sodomizá-la’ (DUBY, 1990, p. 47) .



**Figura 11** – Do lado direito, o deus hímem se faz presente no leito conjugal, (VEYNE, 1990)

Ao contrário, a situação dos meninos seria bem diferente, pois eles gozariam de indulgência para *aproveitarem a vida*, em particular, entre o surgimento da puberdade e o casamento. Cícero, Juvenal, ‘moralistas severos’, e o imperador Cláudio (cônjuge de Messalina), admitiam a necessidade de se ‘conceder calor à juventude’. Segundo ainda (VEYNE, 1990, p.37): ‘Durante cinco ou dez anos, o jovem frequentava prostitutas, tomava amantes; com um grupo de adolescentes, forçava a porta de uma mulher da vida para uma violação coletiva’.

Quanto ao casamento em si, para os romanos um fato adstrito, em geral, à esfera do particular (do privado) e uma instituição relacionada a um ‘dever cívico’ com fins de procriação (VEYNE, 1990). Haveria ainda a perspectiva de se adotar o casamento monogâmico (com raízes estoicas), na visão de Michel Foucault (FOUCAULT, 1985), uma exigência não presente no mundo romano mais antigo - pelos menos com tanta contundência .

Por outro lado, no contexto da moral do primeiro século, a mulher seria percebida como uma companheira, e não um mero objeto patrimonial do marido, não obstante, ser comum considerá-la de inferioridade natural, devendo, doravante, obedecer ao seu esposo. Por isso, quando o romano preconizava o respeito do marido pela esposa seria mais no sentido de como deve se portar um verdadeiro chefe, ao respeitar ‘seus auxiliares devotados, que são seus amigos inferiores’ (VEYNE, 1990, p. 49). Nesses termos, as romanas poderiam até ser mais valorizadas que as gregas, mas ainda sim, seriam consideradas um ser de *segunda ordem*, aos moldes aristotélicos.

Sobre a infidelidade feminina (da esposa), a moral romana não condenaria o fato por si só, i. é, o ato não significaria um ‘amor traído’. Mas a condenação no sentido do esposo - seu senhor absoluto, como o seria dos filhos e dos domésticos - não a ter vigiado adequadamente. Por isso, para Peter Brown (1990, p. 238) o adultério em nada afetaria a posição pública do marido.

Nessa linha, Veyne (1990, p. 50) diria:

‘(...) a infidelidade feminina não constitui um ridículo para o marido, mas uma desgraça por demonstrar sua falta de vigilância ou de firmeza por deixar o adultério florescer na cidade’.

Seria uma questão, assim parece, mas de aparência e demonstração de boa governança do esposo do que de sentimentalidade pela atitude da companheira.

Em decorrência disso e considerando-se que os maridos ‘iludidos’ seriam mais ultrajados do que ridicularizados, haveria nas classes altas uma incidência elevada de divórcios; ‘César, Cícero, Ovídio, Cláudio, por exemplo, teriam casado três vezes’ (VEYNE, 1990, p. 51).

Quanto à possibilidade usual da prática do divórcio, sob os auspícios do direito, por exemplo, bastaria para mulher como para o marido se afastarem com essa intenção e a informalidade consagraria o ato. Não seria sequer necessário prevenir o ex-cônjuge, e teria ocorrido casos, em Roma, de maridos divorciados de sua única esposa sem o saberem (VEYNE, 1990, p. 46).

Outra característica ponderável da moral sexual praticada nesses tempos seria a tentativa de levar a castidade<sup>29</sup> aos esposos, uma moral conjugal com afinidades com o estoicismo e presente no ideário cristão.

Marcos Aurélio – imperador estoico - diria ser o adultério do marido tão grave quanto o da mulher, ‘ao contrário da velha moral que julgava as falhas não segundo o ideal moral, e sim de acordo com a realidade cívica, na qual se inscrevia o privilégio dos machos’ (VEYNE, 1990, p. 57).

---

<sup>29</sup> ‘A Castidade é a energia espiritual que liberta o amor do egoísmo e da agressividade’ – extraído das *Orientações educativas em família* (CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A FAMÍLIA, 2007).

Entretanto, é de se levar em conta que uma moral não se restringe ao que se prega, ao *dever ser*, mas, sobretudo, a assimilação e prática dessas regras no cotidiano das pessoas. Nesse sentido, essa moral conjugal pregada pelos estoicos e pelo cristianismo, com algumas similitudes notáveis, não se realizaria de forma importante na sociedade (VEYNE, 1990, p. 59), ou seja, a força patriarcal se mostraria, assim, quase inquebrantável.

Além disso, é importante ressaltar que os soberanos romanos, diferentemente de seus homólogos chineses e japoneses, não teriam o ‘velho hábito confuciano de medir o poder em proporção à ordem moral’ (*Maurice Pinguet apud VEYNE*, 1990, p. 165).

Mas haveria exceções, entre elas: Augustos, Domiciano, Severo e Constatino. Estes imperadores teriam tentado corrigir os costumes por meio de decretos; Augusto, por exemplo, ‘tomaria medidas severas, ao menos na aparência, contra o adultério da mulher’; Domiciano sujeitaria os amantes a regularizarem sua união, teria mandado ainda enterrar viva uma vestal que descumprira seu voto de castidade, além disso, proibira os poetas satíricos de usar termos obscenos (VEYNE, 1990, p. 165).

Severo, de outro modo, faria ‘do adultério do marido um delito e do aborto um crime contra o esposo e a pátria’; a legislação de Constantino substituiria ‘por um rigorismo mais popular que verdadeiramente cristão o velho laxismo aristocrático’. Todavia, essas tentativas sempre deixariam de ser aplicadas e seriam esquecidas no reinado seguinte; somente a de Constantino se conservaria e marcaria a Idade média (VEYNE, 1990, p. 165).

Como se pode perceber, a sociedade romana viveria, grosso modo, entre o prazer e a contenção, a depender do governo, das circunstâncias e da classe social, e isso é uma marca dessa civilização grandiosa.

Por isso, do mesmo jeito que se cultuaria a figura de Baco, esculturas como as de Apolo e Hércules também seriam exaltadas, e elas seriam chaves de compreensão do comportamento dos romanos, a primeira relacionada às delícias da vida, as outras a força, ao controle, a razão; o próprio ideal apolíneo – seria feito de autocensura, todavia, algo bem diferente de ameaçar-se alguém com a condenação eterna.

Haveria regras a serem seguidas e interdições a serem respeitadas mesmo nas situações de luxúria deflagrada. Ora, reconhecer-se-ia um libertino nessa época quando este fazia amor antes do cair da noite (exceto os recém-casados); ‘fazer amor sem criar penumbra’; ou despirem-se todas as vestes de sua parceira, pois só as prostitutas amavam sem sutiã, não é à toa que nas pinturas dos bordéis de Pompéia, as ‘damas da noite’ conservariam esse último véu (VEYNE, 1990, p. 197).

Oportuno enfatizar a necessidade da mulher estar sempre a servir ao homem, ou seja, ‘ser ativo seria uma atitude do macho’ e, com efeito, haveria duas infâmias supremas para os romanos: uma seria o macho ser servil a ponto de levar a boca a serviço da mulher, a outra seria um homem livre ser passivo numa relação sexual, ou seja, deixar-se possuir (VEYNE, 1990, p. 197). Assim, um cidadão romano poderia ter relações com outros homens, inclusive com seus escravos, ou mesmo com meninos (pederastia), desde que se comportasse como ativo.

Parece evidente, todavia, a ocorrência de contínuas mudanças. A Antiguidade Tardia, por exemplo, segundo Peter Brown (1990, p. 223), em quatro séculos, entre os reinados de Marcos Aurélio (161-180) e o de Justiniano (527-565), assistiria uma série de mudanças profundas ‘que afetariam os ritmos de vida e as sensibilidades morais’.

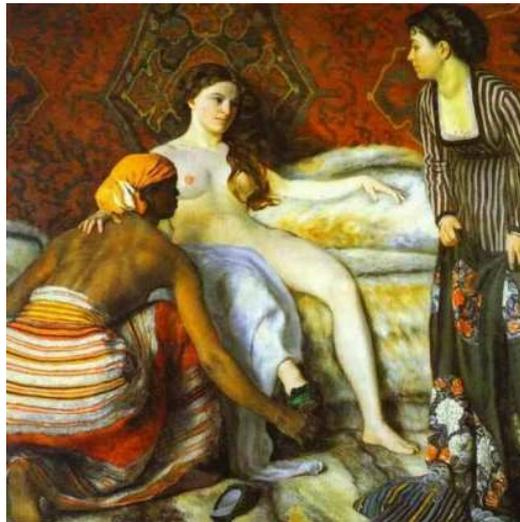
As classes superiores, por seu lado, procurariam diferenciar-se das mais inferiores por sua cultura e vida moral (BROWN, 1990, p. 230), entre outros, como se quisessem criar uma distância social através inclusive do seu código de conduta moral.

Mesmo o amor homossexual não seria tão diferenciado do amor heterossexual; pois o prazer sexual, enquanto tal, não colocaria nenhum problema para o moralista da classe superior. Todavia, ‘o medo da efeminização e da dependência emocional’, esse sim, importaria e fundamentaria a necessidade de se ‘manter a imagem pública de um homem realmente integrado à classe superior’, pois não estaria em jogo o escrúpulo relativo à sexualidade em si, mas uma condição que pudesse sugerir inferioridade, dependência. Tudo isso determinaria o código moral e a vida sexual da maioria dos notáveis de Roma (BROWN, 1990, p. 232)

Quanto à mulher, é emblemático o caso de Teodora, a esposa juvenil de Justiniano e uma ex-dançarina de *strep-tease* do Teatro Público de Constantinopla. Tratava-se de uma mulher

do povo, e as restrições morais dos códigos das classes superiores não lhe diziam respeito. Sob todos os aspectos, Teodora, em sua época, poderia ser considerada a ‘antítese das respeitáveis mulheres casadas da classe superior’ (BROWN, 1990, p. 234).

É de se comentar a questão relativa à nudez feminina e sua relação com o pudor, um atributo que se fará presente em toda história do cristianismo, em especial na sua tradição católica.



**Figura 12** - *La toilette* de Frederic Bazille, *Exhibited in Montpellier (France), Musée Fabre*

Sob esse prisma, se havia, por um lado, uma indiferença, grosso modo, com relação à nudez na vida pública romana, não era de se desprezar a vergonha social de uma mulher de se exibir em público de ‘modo inconveniente’. Sintomático à época a despreocupação com a nudez quando as damas se despissem diante dos escravos, porquanto moralmente essa presença seria tão insignificante quanto está diante de um animal ou um objeto<sup>30</sup> (BROWN, 1990, p. 236).

No fundo, pode-se falar num processo de amalgamação de costumes, mitos e comportamentos do mundo romano com o cristianismo na construção de uma nova moral sexual para o Ocidente.

<sup>30</sup> *Servus est res (servo é coisa) - máxima do direito romano.*

## CAPÍTULO II

### O ADVENTO DA MORAL SEXUAL CRISTÃ

*(...)E se, em tórno ao teu corpo encantador e nú,  
 Tudo morrer, que importa?  
 A natureza és tu,  
 Agora que és mulher, agora que pecaste!  
 Ah! bendito o momento em que me revelaste  
 O amor com teu pecado, e a vida com o teu  
 crime! (...)*

*Olavo Bilac.*

#### II.1 – A ascensão do Cristianismo.

A ascensão do cristianismo, desde a missão de Paulo até a conversão de Constantino em 312, se dá num mundo pagão desconfiado, talvez mais pela tentativa de diferenciação moral por trás da mensagem cristã em formação do que pelos costumes propostos. Até porque, segundo Brown (1990, p. 250), essa moral não apresentaria um ineditismo como se imaginaria.

De seu modo, os primeiros cristãos se reuniam em pequenos grupos nas cidades sob o jugo romano, na tentativa de engendrar um processo de construção de identidade moral e de apresentar-se de modo distintivo. Cultivariam a preocupação com a austeridade e a repressão à sexualidade, exaltando personagens sociais desprezados na Antiguidade, como as ‘mulheres sem homens’ - as virgens e as viúvas (VALLET, 2007).

Constituíam características importantes das famílias cristãs da época: uma moral sexual austera, ‘facilmente reconhecível e bem aceita pelos pagãos’; ‘renúncia sexual completa para alguns’, ‘ênfase na harmonia conjugal’, além de ‘severa desaprovação de um segundo casamento’ (BROWN, 1990, p. 254).

Ranke (1998, p. 46) denota ainda o ensinamento de Jesus no sentido de revogar o privilégio do conceito masculino de adultério e de poligamia, uma tentativa de abalar as estruturas pétreas do padrão de dupla-moral.

Na realidade, a intenção dos cristãos seria assegurar uma diferença importante em relação aos pagãos, e tentariam isso provavelmente através de uma excepcional disciplina sexual.

Essa mensagem dos apologistas cristãos se assemelharia a dos futuros admiradores do celibato clerical (BROWN, 1990, p. 254).

E nesse ponto, a sentença de Nietzsche se encaixaria perfeitamente, ou seja, ‘a crença segundo a qual uma pessoa que constitui uma exceção nesse ponto igualmente constituirá uma exceção em outros aspectos’ (*Apud* BROWN, 1990, p. 254).

Por isso, o entusiasmo moral das comunidades urbanas cristãs e sua volição em diferenciar-se, tornarem-se mais distintas e coesas. E esse processo se intensificaria, em função da associação dessa característica do grupo aliada à crença em uma espécie de fiscalização sagrada, isto é, um ‘olhar penetrante de Deus a devassar os recantos da alcova’. Uma vigilância que transcendia o outro e a comunidade; recaindo ao final, no próprio Deus (BROWN, 1990, p. 256).

De outra perspectiva, segundo Almeida (2007), no processo de constituição da comunidade primitiva a vertente feminina seria sufocada, isso tanto na teologia, como na doutrina e na autoridade da Igreja. Maria (a mãe de Jesus) e Madalena seriam ‘silenciadas’ nos *Evangelhos Canônicos*, e se estabeleceria a autoridade de São Pedro, trazendo a mensagem cristã para o domínio do *pater*.

No fundo, um formato de pensamento no qual facilmente poder-se-ia detectar uma negatividade exaustiva com relação ao prazer sexual e o enfraquecimento do *lado feminino* dos nazarenos. Além disso, conforme comentado na introdução desse trabalho, ter-se-ia a crença na *Parusia*, em consequência, os cristãos tenderiam mais ainda a se afastar de tudo que envolvesse a sexualidade e o sexo, mesmo que fosse para fins procriativos.

É nesse sentido que Paulo exaltaria tal escatologia na Primeira Carta aos Coríntios, 7: ‘o tempo já escasseia’, devendo os recém-casados ‘se concentrarem na nova fé e não nas preocupações mundanas’ (DRURY, 1999).

Sob outro enfoque e em função da influência crescente do Gnosticismo, essa tendência de afastamento do prazer (de aversão à carne) ficaria cada vez mais evidente, embasada por uma visão pessimista segundo a qual a vida não seria boa. Não surpreende que os gnósticos

pregariam ‘a abstinência do casamento, da carne e do vinho’ e para eles o corpo seria ‘um túmulo que carregáramos conosco’, doravante, a demonização de toda a corporeidade e da matéria, ‘desconhecida antes da invasão do gnosticismo’ se imponha a cultura cristã (RANKE, 1998, p. 27).

Uma visão - ressalve-se - distinta do platonismo, pois apesar de *Platão* considerar o corpo uma espécie de prisão da alma, não significaria dizer-se que nele não pudesse haver virtude. Além disso, o corpo faria parte de um cosmo, no qual matéria e o espírito, mesmo em relação dual, comporiam uma estrutura unificada.

É de se discernir ainda que apesar de toda essa influência das escolas greco-romanas - e considerando-se o fato do cristianismo ter nascido no âmago de um judaísmo radical - não se pode obscurecer, por outro lado, o fato do rabinato aceitar ‘o casamento como critério obrigatório de sabedoria’, distanciando-se, assim, dessa aversão ao corpo e de sua sexualidade (BROWN, 1990, p. 256).

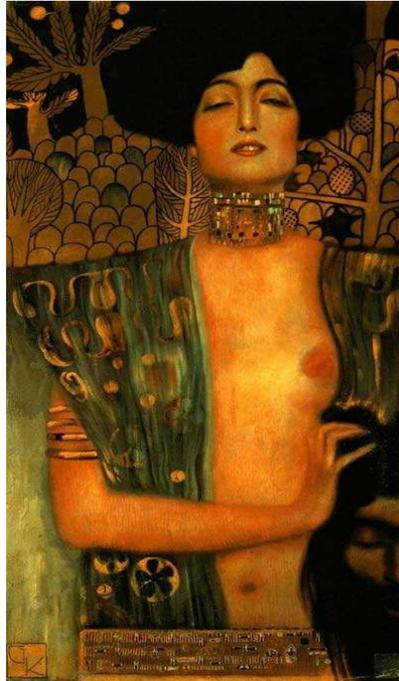
No entanto, ‘os dirigentes das comunidades cristãs nos séculos I e II, se orientariam em sentido diametralmente oposto’ – um sinal, inclusive, de dominação especificamente masculina. Nesse sentido, a supressão da sexualidade (uma espécie de antecipação do celibato obrigatório), significaria um estado de disponibilidade decidida em relação a Deus - um estado ideal para um ‘coração simples’ (BROWN, 1990, p. 256), ou seja, um afastamento evidente da cultura semítica de valorização do casamento.

Por tudo isso e como sua consequência direta, o prazer sexual sofreria um intenso processo de depreciação, nessa linha, segundo Jean Delumeau, vários Padres da Igreja ao retomar uma longa tradição neoplatônica, perceberiam a união carnal como responsável por rebaixar o homem à condição de animal. (DELUMEAU, 2003, p. 31).

Mais ainda, construir-se-ia uma espécie de vinculação, melhor dizendo, ‘uma síntese teológica’ entre o sexo e a morte, em consequência, do sexo com a procriação. Nessa perspectiva, São Gregório de Niza (330-395 d. C) escreveria:

‘A procriação é muito mais um princípio de morte do que de vida para os homens, pois a corruptibilidade começa com a geração. Aqueles que com ela

romperam, fixaram para si mesmo, pela virgindade um limite para morte. (...) Quando a morte, depois de ter reinado desde Adão até a Virgem Maria, nela encontrando uma barreira intransponível, também dela se aproximou, batendo num rochedo, quebrou-se' (*Apud*, CHAUI, 1984, p. 87 e p.88).



**Figura 13** - *Judith I*. A associação da morte e da sexualidade, de Eros e Tânatos . Gustav Klimt. Taschen – ‘A escolha do tema Judith por Klimt, a heroína bíblica, cortando a cabeça do general Holofernes, após tê-lo seduzido para salvar a sua cidade. A heroína castradora, uma associação evidente entre a sexualidade e a morte e uma figura de mulher’ (NÉRET, Gilles, 2000, p. 33).

Toda essa degradação da sexualidade teria, então, contribuído para a ‘ascensão da dominação do homem celibatário na Igreja cristã’, especialmente com a consolidação da Igreja como instituição, a partir do século III. Uma característica que chegaria ao reinado de Constantino e muito mais além (BROWN, 1990, p. 258).

Mas vale dizer, esse celibato, em sua maioria ligado a uma abstinência sexual dos cônjuges, apresentaria uma peculiaridade curiosa, como bem retrata Peter Brown (1990, p. 259):

‘Não se trata de uma renúncia excessivamente impressionante. Os homens da Antiguidade consideram a energia sexual como uma substância volátil, rapidamente esgotada nos *calores* da juventude. As duas realidades da mortalidade numa sociedade antiga asseguram uma reserva permanente de viúvos sérios, disponíveis desde o início da idade madura e livres para se entregar, *esgotada as paixões*, às alegrias mais públicas do cargo clerical.’

Todo esse processo de aversão à carne, típica dos Padres da Igreja, teria tornado o casal cristão ‘permeável, ao menos em teoria, às sombrias e graves ideias sobre sexualidade elaboradas por Santo Agostinho’ (BROWN,1990, p. 283), com consequências importantes para os séculos vindouros.

Os Primeiros Padres, a exemplo de Santo Ambrósio - defensor incondicional da virgindade absoluta - e do citado Santo Agostinho emitiram tratados de interpretação do texto sagrado, os quais tocavam a fundo questões relacionadas à conduta e ao comportamento sexual (BROWN, 2006).

Mas a situação ficaria ainda mais radical com relação ao prazer e a sexualidade. Isso de daria com o surgimento de um movimento religioso chamado de *monasticismo*, um acontecimento importante para a consolidação da moral cristã dos primeiros séculos. Homens ‘ávidos de perfeição total’ por um ato de ‘anachôrésis’ se retiravam para o deserto no intuito de vivenciar sua doutrina purista e se afastar do ‘mundo’, lugar de perdições e distante dos preceitos de Deus, segundo sua visão religiosa (BROWN, 2006).

Entretanto, antes de olhar-se para os monges do deserto, vale aprofundar um pouco mais a respeito de Santo Agostinho - uma figura central em termos de moral sexual para o cristianismo e em especial para a tradição católica - dos Primeiros Padres.

## **II.2 – Santo Agostinho e a teologia moral dos *Primeiros Padres*: aspectos relativos à castidade, virgindade e o controle da vida conjugal.**

Santo Agostinho - o maior dos Padres da Igreja – seria responsável por associar o ‘ódio ao sexo e ao prazer numa unidade sistemática’, e teria incentivado, na visão do historiador vienense Friedrich Heer ‘o processo catastrófico da dessexualização do amor’ (*Apud* RANKE, 1998, p. 89). O bispo de Hipona elaboraria ainda a ideia, adotada pela Igreja, do pecado original ser transmitido na concepção, através do ato sexual, por isso, respaldaria teologicamente a Igreja no sentido da *mácula* não se fazer presente na *concepção* de Jesus.

Apesar se sua defesa ardorosa da castidade e de seu combate à contracepção e ao prazer sexual, antes de sua conversão em um jardim em Milão, em 326, e toda a mística

envolvida nesse acontecimento, Agostinho teria praticado a contracepção e teria tido um filho - de nome Adeodato - com a sua amante, abandonada por exigência de sua mãe Mônica. É com base nesses acontecimentos que Uta Ranke discerniria ‘essa moralidade pessimista como uma repressão a sua consciência sexual’ (RANKE, 1998, p. 93).

No fundo, a visão agostiniana encabeçava uma tentativa da Igreja em adentrar e controlar a vida privada das famílias cristãs, além de tentar firmar uma convicção sobre a superioridade de uma vida casta sobre a profana.

Nessa linha, toda uma complexidade iria sendo traçada aos moldes concebidos por pensadores cristãos, como St. Agostinho, para fundamentar uma ideologia religiosa de cunho muito seletivo, utilizando-se para isso, uma idealização moral, em especial, no campo da moral sexual, cuja finalidade provavelmente seria o de firmar uma hierarquia teológico-doutrinária, como se fosse um santuário protegido para os castos, com exclusão deliberada da mulher.

Mas, deve-se observar que esse pensamento faria parte de um processo maior em desenvolvimento, nos séculos III e IV<sup>31</sup>, para construção e consolidação de uma importante filosofia para cristandade - a *Patrística* - uma produção doutrinal sobre verdades de fé erigida sob a insígnia de defender a Igreja contra os ataques de *pagãos* e contra *heresias*. A Patrística foi ainda um dos fatores responsáveis pela consolidação de uma certa unidade da fé cristã e na cristandade.

Essa filosofia teria, assim, um componente moralista, poderoso e excludente. Para se ter uma mínima noção da aversão à sexualidade por ela substanciada, padres da extirpe de Gregório de Niza (Cesaréia, Capadócia: 330 -395 d. C) e Tertuliano (Cartago: 155-222 d. C) vislumbrariam o pecado original como o responsável por trazer a morte ao corpo humano. E as relações carnis - mesmo dentro do casamento e com fins procriativos – funcionariam como perpetuadora dessa ‘morte interminável’. Só restando para romper esse ciclo maculado: a virgindade (CHAUÍ, 1984, p. 89).

Esse ponto é crucial e delicado, em particular, para o cristianismo de tradição católica e para o estudo de gênero, pois a Igreja sempre firmou posição sobre a Virgem Maria no sentido

---

<sup>31</sup> A *Idade Patrística* vai de 100 a 1054 d. C, tendo sua *Idade de Ouro* os séculos III, IV e V.

de ela ter permanecido virgem, do ponto de vista físico, antes, durante e depois da concepção de Jesus Cristo, segundo a teologia católica e sua dogmática

Uta Ranke faz crítica a dogmatização da virgindade física de Maria, para ela essa virgindade estaria mais associada a uma função simbólica (RANKE, p. 200). No mesmo caminho, Fernanda Camargo, em sua obra: *Arqueologia de Madalena*, ressalta:

(...) é preciso lembrar que os mitos se sucedem, o herói sempre nasce de uma virgem, de pai desconhecido, geralmente um deus (...) os dogmas precisam urgentemente ser revistos para não caírem em descrédito (MORO, Fernanda de Camargo, 2004, p. 158).

Interessante que narrativas fundantes de muitas religiões seguem essa espécie de roteiro mítico. Assim, a concepção de uma virgem - com interferência do sobrenatural (de deuses) - estaria presente no Cristianismo com Maria (Mãe de Jesus), conforme citado, mas também na Mitologia Romana com 'Silvia Rea' (mãe de Rômulo e Remo), na mitologia hinduísta com a virgem Devaqui (mãe de Krishna), fecundada pelo 'Espírito dos mundos' (SHURÉ, 1986, p. 28), bem como Mitra (Sol Invictus), Zaratustra (Pérsia), entre outros, considerados em seus mitos como nascidos de virgens, ou seja, parece se tratar de um mito recorrente na história da humanidade, mais associado a um evento que possa sugerir um modo diferente (sobrenatural) de nascer do que um desmerecimento do ato sexual em si (LIRA, 2007).

Saindo-se dessa polêmica, ao tempo de percebê-la (a concepção virginal) a partir de um universo simbólico, próximo ao estilo de Uta Ranke. Não se devem ignorar as dificuldades trazidas para o *mundo feminino*, em decorrência dessa interpretação dogmática da virgindade biológica de Maria, por sua função modelar para as mulheres, em especial às Católicas. Mesmo no tocante às mulheres casadas, mais especificamente, no contexto de sua sexualidade conjugal e no exercício majestoso da maternidade – como se a beleza da vida oferecida pela natureza perdesse seu encanto ante a morte decorrente do pecado original.

Não se quer dizer que esse processo de degeneração simbólica da sexualidade conjugal teria conseguido unanimidade entre os pensadores cristãos nem se realizaria na sua plenitude. Ora, o casamento não poderia ser de todo maculado, pois haveria a possibilidade dele ser usado como um 'remédio' para se evitar 'outros males maiores' (*homossexualismo*,

*masturbação, prostituição*), assim sustentariam São Paulo, Santo Agostinho e Santo Ambrósio (CHAUI, 1984, p. 90).

Santo Agostinho, em particular, desenvolveria uma doutrina de *bens compensadores*, todavia, por trás dessa supostas cortinas de *valorização*, estariam a correlação sexo/pecado original e a minoração do intelecto em função do desejo, em resumo, uma *vitória de Pirro* para o casamento.

Por isso, tanto se diz que essa ‘flexibilidade’ não teria amenizado o peso lançado sobre o ato sexual. E o Bispo de Hipona confirma essa suspeita, ao chamar o casamento de ‘imunda feiúra de nossa origem’ (*Apud DELUMEAU, 2003, p. 32*).

No fundo, assistir-se-ia uma tentativa da Igreja de inserção na vida íntima do casal, utilizando-se para tal uma ideologia de depreciação da sexualidade no intuito de controlar os fiéis, ou seja, uma espécie de exercício totalitário de poder, mediante o uso do que há de mais sofisticado para esses fins, a manipulação do medo e dos desejos do ser humano.

Quanto ao *adultério conjugal*, Santo Agostinho e Santo Ambrósio ao contestarem Juliano – um bispo que defenderia a heresia pelágica de que tudo seria permitido no casamento – interpretariam a entrega ‘sem freios e sem pudor’ de um esposo para o outro como um adultério. E isso ocorreria todas as vezes que eles não cumprissem ‘os deveres do casamento segundo as intenções de Deus’ (DELUMEAU, 2003, p. 225).

O pensamento desses Padres chegaria ao extremo de discernir os *laços matrimoniais* como uma ‘sujeira’, pois implicaria em manter relações carnis, ou seja, o sexo novamente apareceria como obstáculo a uma vida ‘santa’ (RANKE, 1998, p. 50). Uma contraposição aparente em relação à declaração de Paulo, em Coríntios 9,5, sobre os apóstolos e Pedro serem casados e levarem suas esposas em viagem como missionários (RANKE, 1998, p. 206), ou seja, é de se perguntar: como em uma missão de nobreza divina seriam aconselhados aos discípulos mais próximos de Jesus a levarem consigo toda essa *sujeira*?



**Figura 14** - *A Virgem nos Rochedos* de Da Vinci (1506), *National Gallery* de Londres

Mas o extremo é fronteiro, e, por isso, ainda pode, em muitos casos, ser extrapolado. E sinaliza nessa perspectiva a ocorrência de castrações físicas de homens - um desvirtuamento da ‘autocastração por amor ao Reino de Deus’ como discerniria Clemente de Alexandria (150- c. 215 d.C). Ao tentarem se apresentar como modelo de vida cristã, ancorados por uma tendência antissexual e anticonjugal, um legado gnóstico-estoico, cristãos iam as vias de fato no tocante a extirpar de seu corpo qualquer possibilidade de ensejar uma tentação ou desejo incontável (RANKE, 1998, p. 59).

Orígenes (185 - 253 d.C), sucessor de Clemente na escola de catequese de Alexandria e o mais importante teólogo da Igreja grega, teria se castrado aos dezoito anos. Essas castrações

---

<sup>32</sup> A virgindade de Maria representaria assim uma barreira inexpugnável contra a morte. Um paradoxo invencível para mulher real.

voluntárias teriam chegado a um ponto, que o Imperador Adriano, no século II, decretaria a proibição da inusitada prática (RANKE, 1998, p. 63).

E nessa linha de enrijecimento e austeridade levada a limites quase utópicos, nasceria no deserto um novo movimento de importância vital ao cristianismo: O monasticismo.

### **II.3– Monasticismo – um novo modelo para natureza humana.**

No final do século IV, surgiria um movimento criado pelos *homens do deserto* e chamado de *monasticismo* ou *monaquismo*, parecia que as regras de *pureza* propostas pelos primeiros Padres ainda fossem insuficientes para o Reino dos Céus, por isso, ao seu modo, esses *anacoretas* inaugurariam uma política de quase completo repúdio ao sexo.

Para Peter Brown a representação da Igreja cristã nas cidades seria então ‘eclipsado por esse modelo radicalmente novo da natureza e da sociedade humana’ (BROWN, 1990, p. 275). Esses homens acreditavam que ao se ‘passar da secularidade para o mosteiro’, era como ‘sair de Gomorra’ (DELUMEAU, 2003, p. 31), sair de um mundo cada vez mais pecaminoso e desprovido de sentido.

São João Crisóstomo, um dos seus ícones maiores, pregava um paradigma monástico radical e totalmente distanciado da sexualidade, tinha como baluartes incontentáveis a virgindade e a castidade (BROWN, 2006), não obstante, segundo Delumeau (2003, p. 32), esse moralista cristão ferrenho alegar não ‘ver nada de problemático no ato sexual realizado nas águas tranqüilas da vida conjugal legal’.

Oportuno salientar que sem o paradigma monástico adotado pelas elites organizadas da Igreja cristã no final do século IV e começo do V, seria difícil tentar se compreender o conceito de *intimidade* a gravitar ao redor das noções de sexualidade e casamento, nos moldes concebidos pela sociedade ocidental moderna (BROWN, 1990, p. 283).

No geral, os monges do deserto colocariam mais dúvidas no casamento, na sexualidade e inclusive na diferenciação dos sexos. Sobre o pecado original, os monges do deserto conceberiam Adão e Eva, no princípio, como seres assexuados. Pior, os habitantes do

éden teriam perdido seu estado angélico, ao menos indiretamente, em função de não terem resistido à tentação da carne, para eles: caído frente à sexualidade (BROWN, 1990, p. 285).



**Figura 15 - Adão e Eva de Albrecht Dürer.**

Ora, o mito de um homem e uma mulher primitivos sem vida sexual induziria a se imaginar a virgindade como um retorno à *verdadeira natureza*. Essa noção genésica encontraria adesão em expressões do cristianismo como Gregório de Nissa e Santo Atanásio (DELUMEAU, 2003, p. 32).

A partir dessa visibilidade edênica, a sexualidade se transformaria num mal inexorável a assolar os seres humanos, além de criar uma contextualização à tentação, na qual o encontro de um homem e uma mulher seria sempre considerado uma oportunidade em potencial ao pecado.

Entretanto, essa apresentação do impulso sexual como potencialmente direcionada ao mal não iria interferir de forma determinante nos casados do mundo, até porque não haveria um apoio teológico unânime entre os Padres para questões dessa natureza, ou seja, fora dos limites das basílicas e das paredes das casas cristãs, ‘a cidade permaneceria violentamente profana e sexualmente indisciplinada’, ainda que existissem as interdições pagãs (BROWN, 1990, p.287, p.294).

Vale dizer ainda que as teses de Agostinho combateriam parte do pensamento monástico, em especial, o postulado defendido pelos monges do deserto de terem sido Adão e Eva ‘seres assexuados’, antes da queda. O bispo venceria essa contenda teológica afastando esse discernimento *monaquista* do mundo latino, apesar de manter a associação entre o pecado original e o sexo (BROWN, 1990, p. 291).

Uma percepção mítica dos textos sagrados que levaria por muito tempo a entender o pecado original como uma transgressão de natureza sexual, uma visão que encontraria ecos ainda nos dias atuais, uma distorção de seu verdadeiro sentido, segundo Jean Delumeau, para quem esse pecado estaria relacionado ‘não a uma fraqueza dos sentidos, mas uma atitude de orgulho e um desafio a Deus’ (DELUMEAU, 2003, p. 50).

Mas essa flexibilização provocada por conflitos de ideias no âmbito da moral sexual, parece não ter sido estendida ao universo feminino.

São Jerônimo - um dos responsáveis pela condenação de Joviniano<sup>33</sup> - considerado segundo Ranke (1998, p. 69) junto a Santo Ambrósio e Santo Agostinho os três grandes *Padres da Igreja*, e talvez o mais influente defensor da virgindade e da continência entre os *Padres do Ocidente*, perceberia a mulher como a imagem por excelência da lascívia e um ser inerme física e moralmente em relação ao homem. Para esse discípulo de Orígenes de Alexandria, a única coisa boa que o casamento poderia gerar seriam as virgens.

Curioso se observar que independente da influência da Igreja, muitas dessas normas, relacionadas à moral sexual da mulher e consagradas pela cristandade, já seriam praticadas inclusive por não-romanos, como algo já sedimentado na cultura daqueles povos.

---

<sup>33</sup> O monge Joviniano foi excomungado pelo Papa Sirício e açoitado pelo imperador Teodósio, teria recebido a pena por sua pregação heterodoxa. Esse monge cristão defenderia que a virgindade (ou a castidade) não agradaria mais a Deus do que o casamento, uma afronta ao pensamento dos Padres da Igreja (RANKE, 1998, p. 70).

Nesse sentido, poder-se-ia citar os casos dos francos e dos burgúndios<sup>34</sup>. Para eles o corpo feminino constituiria um tabu importante nas suas sociedades. Entre os burgúndios, uma mulher violada seria uma mulher corrompida, ou seja, maculada como mulher e pagando por todas as consequências do ato, mesmo quando houvesse estupro (ROUCHE, 1990, p. 453).

Quanto ao adultério, segundo ainda Michel Rouche (1990, p. 455), a lei dos burgúndios o denominava ‘fedor do adultério’, e quando isso acontecia, a mulher seria expulsa de casa, doravante, estrangulada e jogada no pântano. Entre os galo-romanos, ‘uma lei do Imperador Majoriano permitiria ao marido que surpreendesse os culpados matá-los imediatamente’. ‘Essa noção de adultério para os burgúndios se estenderia à moça e à viúva que se unissem a um homem de livre e espontânea vontade’, note-se que a punibilidade só recairia sobre a mulher adúltera.

Assim, a ideia pagã de adultério se restringia a macular a mulher. Uma ideia que se tentaria abandonar no universo cristão a partir do século IX com a influência maior forte dos penitenciais, pelo menos do ponto de vista de pregação e visão teológica (ROUCHE, 1990, p. 526), mas parece de pouco efeito prático no cotidiano social.

Mas essas tentativas dos movimentos religiosos de abrandar o padrão de dupla moral enraizado no mundo ocidental não deixam de expressar contradições, partindo-se do pressuposto de que essas iniciativas quase sempre escondem em suas entrelinhas um certo menosprezo para com a mulher, exceção às figuras femininas idealizadas: mãe, irmã, virgem; porquanto no fundo paira sob essas mentes um medo para com o corpo feminino e o prazer/sedução que dele possa decorrer.

De uma forma ou de outra, a sociedade ocidental por longíssimos séculos não conseguiria alterar o padrão de dupla-moral, com prejuízos flagrantes às mulheres, mesmo ante algumas nobres tentativas do cristianismo. Leonardo Boff (2002) fala desse antigo ‘sonho cristão’ que só seria realmente retomado, com os movimentos libertários feministas europeus e norte-americanos a partir de 1830.

---

<sup>34</sup> (*Os Montanheses*), antigo povo de origem Escandinávia.

Especificamente sobre o comportamento e o prazer feminino haveria algumas questões na Europa Feudal que merecem ser discutidas, um intento a ser perseguido no tópico seguinte.

#### **II.4 - A preocupação com o comportamento e o prazer das mulheres na Europa feudal.**

Na Europa Feudal, nos séculos XI a XII, ‘o eixo mais sólido do sistema de valores’, teria como pressuposto o fundamento segundo o qual ‘as mulheres mais fracas e mais inclinadas ao pecado, deveriam ser trazidas à rédea’. Por isso, ‘o dever primeiro do chefe da casa seria vigiar, corrigir, matar (se preciso) sua mulher, suas irmãs, suas filhas, as viúvas e as filhas órfãs de seus irmãos’, com efeito, o poder patriarcal se viria mais reforçado em razão dessa ‘relação intrínseca’ feminilidade/perigo (DUBY, 1990, p. 88).

Haveria, pois, uma associação evidente entre honra e vergonha – o primeiro um assunto eminentemente masculino, por consequência, público – mas que dependeria, na sua essência, do comportamento das mulheres, pois elas é que poderiam denonrá-los. Seria, então, comum o enclausuramento sofrido por muitas dessas mulheres, além da existência de toda uma obsessão recorrente com o adultério nos tempos feudais, (DUBY, 1990, p. 92).

O exagero de tornar vergonhoso e maculatório o ato sexual e da submissão do feminino chegaria a extremos, como, por exemplo, a *prima note*. Georges Bataille, inclusive, visualizaria o direito a primeira noite (*direito de cuissage*<sup>35</sup>) dos senhores feudais menos como uma demonstração de força e de seu abuso, mas a partir de uma simbologia de interdição associada ao ato de deflorar uma virgem (BATAILLE, 2004, p. 172).

Nesse sentido, a cópula ao ser colocada sob o ‘signo da vergonha’ e o fato de deflorar uma virgem se caracterizar uma transgressão de ordem elevada, faria do noivo uma figura inabilitada para perpetrar o ato. Caberia, assim, a alguém com poder para tal. Os sacerdotes inicialmente indicariam os eleitos - prática coibida pelo mundo cristão, por não ser a tarefa mais apropriada ao homem de Deus - em consequência, estabeleceu-se o costume vil de pedir-se ao

---

<sup>35</sup> O termo *cuissage* deriva da palavra *cuisse* (coxa) e a expressão ‘droit de cuissage’ remonta o século XVI. Designa o direito concedido ao senhor ou patrão de colocar a perna na cama da noiva na noite de núpcias e, em certos lugares, de passar a noite com ela (BATAILLE, 2004, p. 170).

senhor, um soberano, da região para deflorar a moça (BATAILLE, 2004, p. 172). Um ato, acredita-se, que deve ter sido realizado, sob o revoltante contragosto da mulher (noiva) e de uma forma desprovida de simbologia pelo deflorador.

Costumes dessa natureza seriam responsáveis por uma manipulação e limitação do autoconhecimento corporal da mulher. Del Priore seria mais enfática, ao vê-los como indutores para uma repressão sexual mais rigorosa, motivos fundamentais para consagração de uma relação mulher/corpo matizada por sentimentos de culpa, de impureza e de vergonha; inclusive de não ser virgem e até de estar menstruada (DEL PRIORE, 2006, p. 388).

Afora esses costumes ‘exóticos’ e de difícil corroboração teológica-doutrinária, a Igreja reforçaria cada vez mais o seu pessimismo sexual, e usaria, dentre outros, documentos como o *Responsum*<sup>36</sup>, do papa Gregório Magno (540-604 d. C), o provável idealizador dos sete pecados capitais (RANKE, 1998, p. 166).

Para Gregório o prazer nunca ocorreria sem pecado e em suas reflexões sobre o prazer, e realçaria: ‘não basta dizer que o prazer não é meta lícita nas relações sexuais, mas que, quando ocorre, há transgressão das leis do matrimônio’. Essa perspectiva no contexto da moral sexual dominaria do século XI ao XIII – época da *Escolástica*<sup>37</sup>, ‘a idade áurea da teologia’, sendo o seu apogeu alcançado com São Tomás de Aquino – ‘o príncipe dos teólogos’ (RANKE, 1998, p. 166).

Santa Catarina de Siena (1347-1380 d.C), por exemplo, afirmaria: ‘nenhum pecado é mais abominável que o da carne’ (BAUER, 2001, p.21). Essa relação de pecado e sexualidade seria um elemento central da afamada ‘culpa cristã’ – um ‘poderoso veneno’, diria Nietzsche, ao criticar o ideal das ‘religiões cristianizadas’ de macular a vida, o corpo e o ‘homem’ (NIETZSCHE, 2005).

Com efeito, a concupiscência da carne representaria na sua simbologia o próprio demônio. Esse martírio psicológico perseguiria os fiéis da cristandade por muito tempo, e tornar-se-ia um elemento intrínseco e emblemático da tradição católica.

---

<sup>37</sup> O pensamento escolástico procurava conciliar a fé e a razão.

É notável a dificuldade da Igreja Cristã para lidar com o corpo e as suas sensações associadas ao prazer. O tocar-se mesmo para efeito de higiene era motivo de preocupação. No século XIII, Georges Duby se refere ao ambiente monástico de *Cluny*, no qual imperava o costume dos monges tomarem banho completo só duas vezes por ano (no Natal e na Páscoa), sem, contudo, ‘descobrir suas partes pudendas’. Os próprios escultores e pintores das artes sacras só retratariam corpos desnudos quando os relacionava ao mal ou mesmo ao seu incentivo (DUBY, 1990).

Só no final da Idade Média o corpo seria objeto de cuidados mais atentos, sem o moralismo monástico em seu encaicho. Nas ricas moradas da Idade Média, as pessoas se despiriam e se banhavam em seu privado (BRAUNSTEIN, 2006), mas esse suposto desprendimento não significaria uma mudança profunda nos conceitos de pudor e vergonha na sociedade da época.



**Figura 16** - Detalhe do afresco ‘Triunfo de São Tomás de Aquino sobre os hereges’, de Filippino Lippi. O clérigo aparece escoltado por quatro figuras femininas que representam a filosofia, astronomia, teologia e gramática

Tomás de Aquino (1225-1274 d.C) - discípulo de Alberto Magno, considerado ‘o grande depreciador das mulheres’ e para quem elas não saberiam o que é fidelidade - teria sido o responsável pela integração definitiva do aristotelismo com a tradição escolástica anterior, talvez

por isso Erasmo de Roterdã (1465-1536 d. C) o chamaria do príncipe dos aristotélicos<sup>38</sup>. Tomás conceberia uma teologia cristã na qual o casamento seria levado ao seu nível mais baixo, além de criar um contexto propício à ‘demonização do sexo’ (RANKE, 1998, p. 166).

A teologia de Aquino seria notavelmente misógina, para ele a mulher nasceria em circunstância de um fracasso da natureza, pois não seria ela a *primeira intenção da natureza (mas occasionatus* – homem deficiente), ou seja, o homem seria a concepção de primeira ordem e a mulher *um homem mal formado*.

Em sua *Suma Teológica*, não aliviaria o pessimismo sexual e alcunharia o coito conjugal de: ‘degeneração’ (*deformitas*), ‘corrupção da integridade’ (*coppruptio integritatis*), ‘doença’ (*morbis*), entre outros termos depreciativos. Além disso, a criminalização da anticoncepção, promovida pelos papas do século XX e XXI, pode ser vista à luz das teorias aquinianas (RANKE, 1998, p. 208, p. 227), se junta a tudo isso a sua prescrição de ser mais digno o amor ao pai do que o da mãe (DRURY, 1999).

Aquino teria, ainda, fertilizado uma crença supersticiosa de homens e mulheres que teriam relações sexuais com o demônio. Seu desprezo pelo feminino em parte se consubstanciaria nos erros biológicos e nos princípios patriarcais de Aristóteles. Isso o levaria a acusar as mulheres, bem mais que os homens de manter tais relações com demônios, chamados *Súcubos* e *Íncubos*<sup>39</sup> (RANKE, 1998, p. 170).

Por essa, entre outras razões, Uta Ranke lhe atribuiria não a responsabilidade teórico-teológica pela ‘Bula das Feiticeiras’ (1484 d. C) - formulada por Inocêncio VIII, duzentos anos depois de sua morte - mas perceberia o pensamento aquiniano como uma condição *sine qua non* desse famigerado instrumento de perseguição cristã. (RANKE, 1998, p. 166).

Nessa linha, em 1487, os autores do *Martelo das Feiticeiras* – os alemães: J. Sprenger e Heinrich Institoris, nomeados inquisidores pelo Papa Inocêncio VIII (1432 - 1492 d. C) - rogariam a punição de pena de morte para as ‘bruxas parteiras’, por acusá-las de matar crianças

---

<sup>38</sup> (ROTerdã, 2002)

<sup>39</sup> *Súcubo* viene del latín *succubus* (*succuba=prostituta succubare=yacer debajo*) mientras que *Íncubo* procede también del latín *incubare* (*yacer encima*).

não batizadas, o que na concepção agostiniana significaria a condenação ao inferno (RANKE, 1998, p. 229).

Ora, o *Martelo das Feiticeiras* - manual de demonologia mais importante usado pela Igreja – além de pregar uma perseguição incansável às mulheres, sugeriria uma suposta condição de fraqueza do feminino<sup>40</sup> com relação ao sexo e sua aproximação com o demônio.

Rose Mary Muraro é ainda mais precisa no tocante ao tema, para ela o *Maleus Maleficarum* associaria a transgressão sexual à transgressão da fé, e transformaria a sexualidade feminina na própria figura do demônio, nesse sentido, vale a citação:

‘(...). Pela sexualidade o demônio pode apropriar-se do corpo e da alma. Foi pela sexualidade que o primeiro homem pecou e, portando, a sexualidade é o ponto vulnerável de todos os homens. E como as mulheres estão essencialmente ligadas à sexualidade, elas se tornam as agentes por excelência do demônio (as feiticeiras). E as mulheres têm mais convívio com o demônio porque ‘Eva nasceu de uma costela torta de Adão, portanto nenhuma mulher pode ser reta’(I,6)’ (MURARO, 2002, pág. 15).

Essas posturas cristãs, além de legitimar a violência com o *sagrado*, terminariam por criar uma imagética feminina associada ao medo, ao perigo, à lascívia, ao próprio demônio, ou seja, haveria uma depreciação exagerada da mulher, pelo menos àquelas não *enquadráveis* às regras prescritas pela Igreja, e da própria afetividade, no sentido de *amor carnal*, da *vida mundana*, do *Eros*.

Sobre essa questão, parece oportuno abrir-se um parêntese, talvez como um exercício dialético de construção cultural da imagem da mulher do ano 1000 d. C até os estertores da Idade Média, uma discussão iniciada na introdução desta pesquisa. Por esse raciocínio, poder-se-ia falar no surgimento de acontecimentos históricos, nos quais a valorização do *ser-mulher* e dessa afetividade relacionada ao *Eros*, pelo menos de um modo tímido, se fariam perceptíveis.

Uma dessas situações, por exemplo, seria o aparecimento do século XIII do ‘amor cortês’ e seus famosos cantores – os Trovadores. A analista jungiana Marie Louise von Franz (1915-1998) exalta esse advento e percebe-o dentro do contexto da intensificação do culto à

---

<sup>40</sup> Observar o uso do termo ‘mulher’ e ‘feminino’ no mesmo sentido, não obstante, conceitualmente existir diferença, conforme comentado no capítulo I.

Virgem Maria. Sob sua visão um reconhecimento do feminino – da *anima* – bem maior do que teria ocorrido no século XVI em diante, época na qual intensificar-se-ia a repressão do elemento feminino e da cultura do Eros (FRANZ, 1981, p. 83). Nessa mesma linha, raciocina o historiador Carlos Bauer (BAUER, 2001, p. 32).

Essa mudança de percepção do feminino não necessariamente traria alterações substanciais ao papel da mulher na sociedade, conforme comentado na introdução deste trabalho, e coaduna com esse discernimento a teóloga Uta Ranke, em sua obra: *Eunuco pelo reino de Deus* (RANKE, 1998, p. 198), grosso modo, em consonância, com o pensamento de Simone de Beauvoir (1960).

De um jeito ou do outro, bem provável que essa construção idealizada da mulher se faria sob uma espécie de disputa de posse, entre o senhor (o marido, não obstante, esse às vezes ser desconhecedor do processo de cortesia a sua esposa) e o apaixonado (o cavaleiro galanteador).

Ora, isso não significaria, longe disso, uma possibilidade de escolha. O lado passivo (a mulher *cantada*) nunca poderia fazer a opção de amor, isto é, exercer por um instante sequer o lado ativo dessa relação romântica. Daí, todas as ressalvas possíveis devem ser consideradas ao se falar numa valorização da condição da mulher, mesmo levando em conta o fortalecimento simultâneo do culto mariano, também esse realizado sob os auspícios de uma construção cultural de um modelo de mulher incompatível às aspirações de uma mulher real, mesmo assim a imagem do feminino é de certa forma elevada.

Sobre o amor (Eros), tema de debates teológicos importantes dentro do cristianismo, posições como as de Pedro Lombardo (no século XII) e mesmo de São Tomás de Aquino (no século XIII) seriam silenciadas sob a tutela de teses mais ortodoxas reinantes no pensamento cristão da época. Contudo, para eles o amor profano poderia exercer uma função assistencial ao amor divino, pois ajudaria a firmar a relação pessoal entre os seres humanos através da tríade: amizade/afeto/desejo - (CHAUÍ, 1984, p. 101).

A despeito disso e talvez por ironia, o mundo medieval exaltaria o conceito de *amor romântico*, e as canções entoadas pelos trovadores de repente transformariam mulheres em deusas

a serem adoradas. Curioso que esse *amor romântico* quase sempre se daria no *proibido*; célebres são os casos de *Lancelot e Guinevere*, *Tristão e Isolda* e *Abelardo e Heloísa*<sup>4142</sup>, como fora com *Píramo e Tisbe* (na *Mitologia Grega*<sup>43</sup>).

Mas o cristianismo (ou sua corrente majoritária) insistiria em apresentar uma distinção entre o amor profano e o amor divino. E mais, defenderia que o amor profano estaria sempre a desviar a alma do único capaz de propiciar o contentamento pleno: o amor divino.

Interessante observar-se nas pinturas medievais traços dessa oposição representada por duas mulheres - uma nua (a sensualidade) e a outra vestida (a razão) - símbolos pictóricos que permitiriam diferenciar entre a felicidade breve e a felicidade eterna (CHAUÍ, 1984, p. 89), a primeira relacionada ao amor profano e a segunda ao amor divino.

Por isso, toda uma dificuldade em generalizarem-se parâmetros para fins de leitura e apresentação da imagem da mulher por períodos históricos específicos. Em consequência, de suas relações com a efetividade, inclusive a relacionadas ao leito conjugal.

Por outra via, apesar de parecer estranho aos olhos contemporâneos, essa intromissão religiosa num sentimento de certa forma tão *particular* e ao mesmo tempo *universal* poderia denotar um caráter quase tirânico do poder religioso. Mas não se pode deixar de considerar que as noções de público e privado ainda não estariam plenamente desenvolvidas nessa época.

Além disso, a intensidade provocada pelo amor e pela paixão *mundana* provocaria receios de descontrole e incentivo ao apetite sexual, algo que causava ojeriza à Igreja, em especial, quando se tratava da mulher, e mais ainda de seu prazer, segundo toda uma cultura gestada na era medieval.

---

<sup>41</sup> Esse considerado não-fictício.

<sup>42</sup> ‘O nome de esposa pode ser mais sagrado – mas para mim sempre será mais doce a palavra amante, concubina ou libertina’. Trecho da carta de Heloísa a Abelardo, ao ficar grávida, em resposta a sua proposta de casamento. Uma prova da vontade de quebrar as convenções mesmo na Idade Média (Revista BBC História).

<sup>43</sup> Importante com o exemplo de *Tisbe e Píramo* demonstrar a inconsistência de se afirmar o surgimento do *amor romântico* na *Era Medieval*, ou seja, na Antiguidade Clássica essa faceta do *Eros* já será visível.

Ora, não se pode negar que na Idade Média as posturas eram extremadas: de um lado, os camponeses e a sua realidade sexual *nua e crua*, como seria de se esperar em função de sua proximidade com a natureza; de outro, o fervor religioso a combater qualquer forma de desejo.

No entanto, estava próxima a Renascença, e nesse período observar-se-ia, pelo menos em determinadas regiões da Itália, uma mudança de comportamento quanto à preocupação com o prazer feminino, em especial nas relações conjugais (intimidade privada) e sua sexualidade, uma percepção conflitiva com relação à biologia aristotélica arraigada ao pensamento religioso medieval.

## **II.5 – A intimidade conjugal e o corpo feminino nos estertores da era medieval: conflitos inevitáveis com a Igreja.**

No final do período medievo e no limiar da Renascença italiana, entre os notáveis da Toscana, e ‘às expensas da Igreja’, a intimidade do casal começaria a dar sinais de preocupação com o prazer feminino (LA RONCIÈRE, 1990, p.217)..

Embasada na opinião de médicos da época, os quais relacionariam ‘a boa gravidez e os belos filhos (...) ao desabrochar máximo, antes da união, do desejo feminino: *farsi ardentemente desiderar*’. Se percebia uma preocupação especial com as preliminares, ou seja, com a maximização do desejo feminino - uma questão crucial e contraponto à visão da Igreja cristã para sexualidade conjugal (LA RONCIÈRE, 1990, p.218).

Mas a Igreja insistiria em suas posições contra o exercício da sexualidade, segundo Danielle Régnier-Bohler (2006, p. 355), em textos clericais descobertos recentemente apareceriam uma dezena de regras de vida cristã, entre os séculos XIII (‘o apogeu da difamação misógina’, na visão de Uta Ranke) e o começo do século XVI, nos quais se conceberia uma espécie de proposta de esquema ideal para o *feminino*:

‘(...) mulher casada, viúva ou virgem, deveria submeter-se ao estado de castidade, e, por conseguinte, entrar na vida contemplativa, ou seja, a sexualidade e prazer deveriam ser a todo custo cada vez mais afastados do feminino (RÉGNIER-BOHLER, 1990, p. 355)’.

Nessa mesma linha de pensamento antiprazer, Inocêncio III – o mais importante Papa da Idade Média e discípulo de Hugúcio<sup>44</sup> - orientaria os fiéis a encararem o prazer como um mal, mesmo dentro do casamento (RANKE, 1998, p. 176).

Exceção se faria ao único teólogo casado, Pedro Abelardo, famoso por seu infeliz caso amoroso com Heloísa e seu grande êxito como professor em Paris. Para ele o prazer no ato sexual seria natural e criado por Deus, portanto, não poderia sem enquadrado, a princípio, como pecaminoso (RANKE, 1998, p. 181).

Ainda nessa linha, Alberto Magno e Tomás de Aquino entenderiam o prazer como bom à medida que significasse a preservação da espécie, mas a sua busca um pecado (RANKE, 1998, p. 194), ou seja, como fim aceitável, no entanto, qualquer tentativa de ultrapassar essa linha tênue, ao que parece, quase inimaginável, haveria a configuração do pecado, como pensado outrora.

Nesse sentido, o corpo apareceria como figura central nessa trama de permissibilidade em detrimento às proibições da Igreja.

Duby (1990, p. 515) aguça seu olhar na problemática do corpo - considerado pelo meio religioso o lugar por excelência para as tentações, por isso, perigoso. Dele e de suas partes *inferiores* se manifestariam as pulsões incontroláveis, o próprio mal.

É mais ou menos nessa acepção, que se daria a materialização da repugnância da Igreja para com o corpo, lugar pelo qual *Satã* se insinuaria. São Bernardo de Siena (século XV) diria sobre ele: ‘ é a tal ponto fétido que basta para desfigurar a alma pura e imaculada que nele é colocada’ (DELUMEAU, 2003, p. 209, v.2).

No tocante ao corpo feminino, a *moral do corpo*, sob a ótica misógina, perceberia-no mais permeável à corrupção, por isso, requereria uma guarda mais atenta do seu senhor - o homem. A mulher deveria ficar acastelada em casa - entre os muros da vida privada, e ao sair de seu ‘casulo’ deveria trajar uma indumentária isenta de atrativos estéticos, isto é, como um

---

<sup>44</sup> Para Hugúcio todo ato sexual também dentro do casamento seria pecaminoso, e os teólogos pacificariam esses entendimentos no fim do século XIII e início do XIV (RANKE, 1998, p. 181, 184), é de Hugúcio a noção de *Coitus reservatus*.

'invólucro opaco', evitando-se, assim, as insinuações e tentações da carne para os olhos alheios (DUBY, 1990, p.517, p. 518).

Essa desconfiança com a mulher e o desejo *por ela provocado* seria uma recorrência de tempos distantes, inclusive de obras basilares da cultura ocidental, isso desde o início da consolidação do patriarcado.

Para citar-se um exemplo antigo dessa perspectiva de controle e receio com o corpo e o desejo feminino. Na *Iliada*, Homero indaga Tirésias sobre quem teria mais prazer, se o homem ou a mulher? O vidente da mitologia grega, assim respondeu: O desejo tem dez partes: nove são da mulher e uma é do homem' (*Apud* MURARO, 2002, p. 166).

Para Chauí (1984, p. 98) essa mentalidade ocidental de atribuir à mulher uma maior propensão ao desejo do que ao homem, uma visão sedimentada na sociedade durante muitos séculos, possivelmente ajudou no direcionamento da repressão à sexualidade a partir de um controle minucioso do ato sexual e especialmente do corpo feminino<sup>45</sup>, com preocupações peculiares ao prazer dele decorrente.

Um prazer desnecessário, segundo os partidários do pensamento aristotélico, pois para esses a contribuição da mulher na procriação se daria através do sangue menstrual acumulado no útero, no momento em que receberia o esperma, e disso concluiriam a inutilidade do prazer feminino - e mais, pregariam a sua condenação, (CHAUÍ, 1984, p.99), bem diferente do que diriam os médicos italianos, conforme comentado no início desse tópico.

Mas vale dizer, o princípio seria o de respeitar o corpo, pois este sendo templo do espírito, ressuscitaria. Nessa direção, deveria ser cuidado, mas com prudência e guardando-se a devida distância. No fundo, uma amenização do rigor moralistas de ideologia eclesiástica, para quem o corpo seria um princípio do mal, independente de seu uso - um resquício do maniqueísmo-estoico (DUBY, 1990, p. 518).

---

<sup>45</sup> Sempre é bom não se esquecer que o corpo figura entre as entidades privilegiadas para exercício da dominação (CHAUÍ, 1984, p. 167).

Quanto ainda ao corpo feminino, curioso aperceber-se da preocupação com partes específicas do corpo feminino, uma espécie de *parónia* em identificar possíveis símbolos de sensualidade exagerada e de portas abertas para entrada e emanação do *mal*.

Nessa linha, por exemplo, a preocupação com os cabelos da mulher. Apesar de sua função natural, como véu *naturalis*, sua exibição (cabelos longos e soltos) denotaria um forte apelo erótico, devendo-se, por consequência, reuni-lo em uma trança, exceção às *mulheres da vida*. (DUBY, 1990, p. 519).

Interessante observar-se ainda hoje em eventos mais formais haveria uma tendência das mulheres de ‘prenderem’ seus cabelos, mesmo sem atentarem para a suposta ligação com essa preocupação antiga e repressora.

Talvez por isso, a iconografia de Lilith - a primeira companheira de Adão e figura mítica associada à rebeldia - se apresentaria com extensa cabeleira, como se o estar solto sugerisse uma sensação provocante de liberdade e de sensualidade, atributos proibitivos à mulher.

Lilith, segundo a grande tradição dos testemunhos orais, reunidos nos textos da sabedoria rabínica definida na versão jeovística (Bíblica) – ‘retirada ou removida dos textos bíblicos’ - encarnaria a transgressão da ordem patriarcal e uma resistência inexpugnável de submissão à ‘*lei-do-pai*’. Já no Éden ela teria exigido a igualdade, inclusive ‘copular por cima’, algo inaceitável para Adão (SICURETI, 1990, p. 23).

A insujeição dessa mulher cheia de sangue e saliva – para Sicureti o sangue menstrual e a saliva relacionada ao orgasmo – e sua recusa de voltar o paraíso teria feito Deus transformá-la em demônio (SICURETI, 1990, p. 23).

Mas esse incômodo causado por tudo que se relacionasse ao corpo, por sua possibilidade de se conduzir às torpezas, a desejos proibidos, doravante, ao pecado; não teria, todavia, essa percepção em alguns nichos sociais, e em particular na classe dominante (DUBY, 2006, p. 519).



**Figura 17-** Lady Lilith, 1857, Dante Gabriel Rossetti , Wilmington, Delaware Art Museum

Importante ressaltar que já no século XIV, o corpo no ‘refluxo da ideologia do desprezo pelo carnal’ e antes que pesasse sobre o cristianismo ocidental a ‘capa da culpabilidade sexual’, foi lentamente reabilitado, e isso seria perceptível através do testemunho na maneira pela qual se modificariam as figurações da nudez (DUBY, 1990, p. 520).

Note-se a *nudez* como uma questão crucial para o entendimento do mundo medieval, porquanto ela seria ‘um sinal de uma regressão em relação à ordem coletiva’, i. é, uma ruptura com os círculos da sociabilidade medieval, frente a séculos de vigilância cristã e das proibições moralizadoras, que viam na nudez feminina a própria luxúria (DUBY, 1990, p. 572).

Pior, associariam essa *nudez luxuriosa*, ao prazer e a mulher de um modo inconfundível, induzindo a se pensar que até a proximidade com elas seria um perigo potencial aos homens de Deus. São Bernadino, seguindo essa aceção, fala dos encargos dos apóstolos de terem de carregar consigo mulheres:

‘uma mulher (...) cheia de desregramento e de defeitos; de alimentar na sua casa esse inimigo doméstico de seu repouso: e que assim era mais suportável resistir à inclinação natural que nos leva ao casamento do que colocar-se em situação de ter sempre que suportar os arroubos, as bizarras ou as loucuras de uma mulher’ (*Apud* DELUMEAU, 2003, p. 202, v.2).

No mesmo caminho, o jesuíta Padre Antônio Vieira seria categórico:

‘E todas as misérias que nos oprimem, dos sofrimentos do corpo, dos vícios da alma, de todos os males do tempo e da eternidade, de todas as tristes consequências do pecado original, qual é a primeira causa? Uma mulher, uma esposa; e uma esposa não adúltera, mas legítima, inocente e saída das mãos do próprio Deus...’ (Apud DELUMEAU, 2003, p. 202, v.2).

Ora, com isso se criaria um conceito de *mulher medieval*, cuja imagem requereria uma incorruptibilidade sagrada, ou seja, uma mãe assexuada e uma esposa honesta e frígida<sup>46</sup> – uma vitória indiscutível da mítica mariana sobre a *Eva pecaminosa*, além disso, outras mulheres não circunscritas aos modelos (*tipos*) ressaltados correriam o risco de serem confundidas com ‘bruxas’.

Mas viria a Renascença – um movimento de exaltação do ser humano na sua expressão máxima - todavia, quanto à mulher e a sua sexualidade, é de se perguntar: teria a renascença ensejado um processo de mudanças na mentalidade da época, herança da Idade Média, quanto à depreciação e ao temor com o *sexo feminino*?

## II.6 – A *santa* Roma e o Concílio de Trento.

A atmosfera renascentista de valorização do ser humano e de seu corpo traria amalgamada as suas concepções religiosas o retorno aos clássicos da Antiguidade e sua mitologia, um pressuposto importante para se compreender as contradições entre a exaltação do homem, no sentido *lato* do termo, e a persistência reelaborada de degradação da condição feminina.

Pio II, ecumênico, escreveria: ‘o cristianismo não é mais do que uma nova lição mais completa do *Bem Soberano* dos antigos’. O Cardeal Pallavicini, declararia: ‘sem Aristóteles, a fé cristã estaria crivada de lacunas’ (CHASTENET, 2004, p. 42).

Passou-se a ser legítimo, nos púlpitos, pregadores embelezarem suas homilias com versos colhidos em Homero ou em Horácio, comparava-se a Virgem Maria a uma deusa, o Cristo

---

<sup>46</sup> A frigidez seria considerada uma virtude para mulher, vide (RANKE, 1998, p.107, 108).

a Júpiter e os Campos Elísios ao Paraíso. O próprio Virgílio ao tornar-se um precursor da fé clamava pela canonização de Aristóteles e Platão (CHASTENET, 2004, p. 43).

Mas as transformações ensejadas pela Renascença não trariam grandes mudanças para a situação da mulher, e o chefe de família, o pai, continuaria a ser o mandatário indiscutível do lar (Castan, 2004, p. 62), fazendo jus às tradições clássicas de preponderância do ser-homem. O próprio *David de Michelângelo*, obra maestra renascentista, seria uma exaltação da virilidade e da beleza suprema (ideal) do corpo masculino.

Ora a fonte de inspiração renascentista por ser primordialmente a cultura grego-romana, quando desejava expressar a beleza maior, usavam na maioria das vezes o corpo masculino, apesar de toda mística ao redor da beleza de Helena, Afrodite e Friné<sup>47</sup>.

Quanto ao padrão de dupla moral herdada da Antiguidade, de certa forma, haveria até um reforço desse componente com o *Renascimento*. E mesmo a castidade continuaria a ser exigida às mulheres, ou seja, a esposa ateniense confinada ao lar reencontraria seu símile na matrona italiana renascentista (ROBERTS, 1998, p. 129).



**Figura 18** - *El Juicio de Friné*, que Jean-Léon Gérôme pintó en 1861.

<sup>47</sup> *Accusata di prostituzione e assolta dopo aver mostrato ai giudici le sue grazie. La bellezza è una virtù in grado di bilanciare le eventuali mancanze di altre virtù: una ragazza bella è come se fosse onesta, l'onestà non è superiore alla bellezza.*

Por seu lado, a *divina* Roma, ao final do século XV, rompe com a austeridade medieval. A religião ainda é venerada e invocada, porém penetra cada vez menos na mente das pessoas, o culto ao indivíduo atinge um alto nível e a moralidade eclesiástica se aproxima deveras do *mundo*, no tocante à liberalidade sexual (CHASTENET, 2004).

Por isso, ao se apontar à questão da devassidão sexual em certos redutos da sociedade e da aristocracia européia, em contraste ao pessimismo sexual e misógino dos líderes religiosos, dicotomizando-os de forma generalizada. Corre-se o risco de se deixar no esquecimento os *excessos sexuais* dos clérigos no período inicial renascentista.

Curioso observar o ‘costume’, ante a sisudez institucional sobre o tema, dos cardeais manterem mulheres, às vezes séquitos de belas damas, em suas residências. Montaigne não deixaria passar em branco essa permissibilidade sexual, por isso, diria: ‘As mulheres mais belas pertencem ao Papa e aos Cardeais’ (*Apud* CHASTENET, 2004, p. 10). Mesmo os bordéis funcionariam livremente em Roma com a autorização da Igreja .

A situação tornar-se-ia constrangedora à Igreja, e a austeridade ferozmente defendida e ecoada desde o cristianismo primitivo e Idade Média, se viriam largamente negligenciadas, em particular, em Roma.

Nesse contexto e considerando-se a conjunção Renascença/catolicismo/moral sexual/mulher - antes de Trento – apareceria a figura de Lucrecia Bórgias (1480-1519 d. C), filha do Papa Alexandre VI (1492-1503), como uma espécie de sintoma da moral e da ‘tendência’ de depreciar a mulher a todo custo.

Falar-se em Lucrecia, seria tentar compreender um pouco desse momento inusitado da história da Igreja e lidar com o impressionante processo de difamação que a filha do Papa Bórgias sofreria ao longo dos tempos. Ultrajes lançados a essa mulher misteriosa e lendária, segundo Geneviève Chatenet, sem nenhuma prova jamais apresentada para os secundar (CHASTENET, 2004).

Dentre as inúmeras pechas depreciativas a ela atribuídas, se destacavam a de praticar incesto com seu pai, de envenenar seus maridos e de promover bacanais nos prédios sagrados do Vaticano, todas sem uma consistente fundamentação histórica.

Talvez essa manipulação de sua imagem teria o intuito de fazê-la *bode expiatório* e com isso tentar desviar-se ou minimizar-se a responsabilidade sobre a vida sexual de alguns religiosos daqueles tempos, em especial de seu pai.

Lucrecia seria, assim, uma espécie de prova inquestionável da hipocrisia Católica com relação à moral sexual, mas isso não quer dizer que os acontecimentos ocorridos ou supostamente acontecidos poderiam ser alcunhados de monstrosidades. Um Papa ter várias amantes, um Cardeal se esbaldar na luxúria, hoje, condutas próximas a uma aberração moral, naqueles tempos, talvez não; pelo menos, segundo a prática moral do início do Renascimento na cidade de Roma.

Na realidade, nessa época, seria comum aos padres e o alto clero terem amantes. Lucrecia, inclusive, filha de Vanossa, uma das mais bonitas amantes de Alexandre VI, a qual dera à luz também a César Bórgias, outro filho do Papa, e para quem Maquiavel teria dedicado a sua obra-prima: *O príncipe*.

Além disso, deve-se levar em conta as estratégias políticas empreendidas por Alexandre VI, usando para isso os casamentos de Lucrecia, num momento de necessidade de Roma fortalecer suas alianças políticas.

A partir de outro enfoque, é sintomática a representação de Lucrecia como uma mulher fora dos padrões desejáveis pela Igreja<sup>48</sup>; por suas características pessoais, num mundo patriarcal e misógino: beleza estonteante, culta e amante das artes, inteligente e filha de um Papa, e tendo tido amantes e três maridos. Nada mais explosivo e contraditório para os conceitos secularmente assimilados pela cultura européia em relação à mulher, mesmo aos olhos da *Renascença*.

---

<sup>48</sup> Não obstante, estudos mais recentes, incluindo-se o citado nessa pesquisa da historiadora *Geneviève Chasteney*, em sua obra *Lucrecia Bórgias*, apresentam a filha do Papa Alexandre VI sob um olhar bem diferente do que por muito se pensou a respeito dessa figura histórica. Ressalta-se inclusive o seu último casamento com *Afonso de Este* (o *Duque de Ferrara*) cuja vida matrimonial foi dedicada aos filhos e ao marido, num estilo quase idealizado do exercício da maternidade e do amor conjugal.



**Figura 19** - Lucrecia Bórgias (Bartolomeu Veneziano).

Mas deixando-se de lado o caso de Lucrécia, importante enfatizar-se a reação do Catolicismo Romano a essa licenciosidade moral. No século XVI, o Concílio de Trento (1563) combateria esses costumes *heterodoxos* da Roma Clerical, bem como a Reforma Luterana, e para tanto daria início a um processo de enrijecimento de sua ética, em particular, a sexual, que seria responsável pela remodelação da ordem moral da Europa (ROBERTS, 1998, p.139)

Com um radicalismo inquestionável, Trento defenderia uma nova imagem para Igreja Católica. Interessante observar-se que o primeiro catecismo teria sua publicação determinada por Trento, isso em 1566, um documento para uso dos pastores e de grande importância até os dias atuais (RANKE, 1998, p. 49)..

Sobre a moral sexual, e em particular ao ato conjugal, esse primeiro catecismo conteria uma única ordem executiva:

‘Os crentes devem aprender sobretudo duas coisas: 1) não manter relações por prazer ou desejos sensuais, mas só dentro dos limites prescritos pelo Senhor.(...). 2) refrear-se do ato sexual de vez em quando e rezar’(Apud RANKE, 1998, p. 263).

É exigência tridentina a necessidade de se relatar os pecados com informações sobre a espécie, número de vezes cometidos e as circunstâncias em que ocorreram, isso ampliaria

sobremaneira o interesse da Igreja pela Teologia Moral, em particular os relacionados à sexualidade (RANKE, 1998, p.344).

Por isso, Michel Foucault apontaria o interesse da *Contrarreforma* em acelerar o ritmo da confissão anual, em todos os países católicos. E nesses termos, todas as insinuações relacionadas à carne, entre elas: os pensamentos, desejos, imaginações voluptuosas, movimentos simultâneos da alma e do corpo, tudo isso deveria ser perscrutado em detalhe, dentro de um jogo de confissão e direção espiritual (FOUCAULT, 1984, p. 25, v.1).

Esse avanço da Igreja para esmiuçar o privado, algo que englobaria a vida conjugal e suas intimidades - e até a própria noção de amor -, estrearia um processo mais sofisticado de interferência na vida dos fiéis, isso tudo associado ao medo clerical do amor carnal suplantar o amor-*ágape*.

Em sentido oposto, Martin Lutero e com ele todos os pensadores e homens de ação do *Renascimento* e da *Reforma* (séculos XV e XVI) perceberiam o sentimento de amor como elemento de coesão social. A ideologia burguesa atentaria para a consolidação da família (unidade econômica) a partir de uma íntima união entre todos os seus membros, em consequência, um *novo ideal moral do amor* seria proclamado: a fusão do amor carnal e do amor espiritual.

Uma situação que traria dificuldades de assimilação à Igreja Católica, pois essa aproximação entre os cônjuges de uma forma ou de outra provocaria uma intensificação (no sentido de valorização) da intimidade e conseqüentemente da sexualidade, razão pela qual a tradição da católica, sob o condão da contrarreforma, reforçaria um discurso de controle a sexualidade e desenvolveria mecanismos de acompanhamento mais eficazes.

A propósito, toda essa problemática e intensificação do discurso sobre o sexo, a partir do século XVI, terminaria por colocar o sexo em evidência, como defende Michel Foucault. Em palavras mais precisas, ao invés do sexo sofrer um processo de restrição, foi, ao contrário, submetido a um 'mecanismo de crescente incitação', ou seja, o que era para ser encerrado nas masmorras do pudor terminaria por se permear mais rapidamente nas teias sociais (FOUCAULT, 1988, p. 19)

E o mundo laico captaria bem essa situação, a partir do próprio corpo da mulher, sua nudez e mesmo os seus cuidados considerados *um lugar comum* do erotismo se constituiriam num motivo de estímulo à imaginação sexual. Nesse esteio, a *Vênus de Ticiano* tornar-se-ia ao mesmo tempo uma idealização do corpo feminino, mas também pornografia de elite (RANUM , 1991, p. 227).

Ora, o sexo não se mostraria mais tão pecaminoso e seria desfrutado de maneira mais aberta. Grupos de intelectuais, aristocratas e também da classe média começariam a relacionar sexo, amor e casamento (SANTOS, 2003).

Mas ao lado dessa espécie de abertura ao deleite, o século XVI seria marcado por ‘um intenso esforço de codificação e controle dos comportamentos’. E isso seria observado durante toda a era moderna, ou seja, assistir-se-ia ‘uma evolução dupla e contraditória’, a tentativa de controle e repressão e o desenvolvimento de intimidades mais sofisticadas (REVEL, 2004, p. 170).

Portanto, se de um lado, os procedimentos de controle social se tornariam mais severos, através das formas educativas, da gestão de almas e dos corpos; por outro, à margem da vida coletiva, se revalorizaria a vida privada (em espaços protegidos) e, óbvio, a sua intimidade (REVEL, 2004, p. 170).



**Figura 20 - *Vênus de Urbino*, 1538, Ticiano (1490-1576 d. C), *Galleria degli Uffizi*, Florença**

De outro ângulo, faz-se importante situar o contexto do *descobrimento* do Brasil para se poder minimamente apreciar as diferenças quanto à moral sexual e a Igreja nesse momento inicial da história brasileira. E um primeiro aspecto que salta aos olhos diz respeito à ausência de rigor com relação à moral sexual dos homens de além-mar, não obstante, serem católicos – uma condição de entrada no país imposta por Portugal, ainda que se convertessem para essa finalidade.

Nessas circunstâncias a própria *Companhia de Jesus*, fundada em 1539, apesar de ser concebida sob o condão de uma filosofia contrareformista, não encontraria condições para transplantar o rigorismo moral tridentino para o Brasil, em toda sua plenitude doutrinária.

De cara, os jesuítas se surpreenderiam com a nudez dos índios, um choque para as suas convicções, baseadas numa obsessão quase doentia pela ocultação do corpo.

Para Gilberto Freyre o caso do Brasil representaria o primeiro ‘colapso da moral Católica: a da reduzida minoria colonizadora, intoxicada a princípio pelo ambiente amoral de contato com a raça indígena’. Não obstante, a tentativa dos padres jesuítas de enrijecer a moral praticada na colonização rumo a um puritanismo, bem menos rígido do que o seguido na América do Norte, ‘pelos verdadeiros Puritanos: os ingleses’ (FREYRE, 1961, p. 152).

No fundo, a moral sexual pregada pela Igreja distanciava-se do que era praticado no Brasil, inclusive pelos próprios clérigos. Muitos deles não respeitavam o celibato e chegariam a constituir família, uma conduta em completo desacordo aos preceitos católicos, mas com certa similitude a classe clerical da *Roma Renascentista*.

Santos (2003) fala do uso do sacramento das penitências e das confissões como estratégia para controle dos comportamentos. Por isso, se criaria ‘uma série de penitências a serem cumpridas na forma de rituais, procissões etc. decorrendo daí a exteriorização da religiosidade tão característica do povo brasileiro’.

Outra questão considerada de importância vital para compreensão da moral sexual pregada e praticada no Brasil e que de uma forma ou de outra respingaria na maneira de se perceber a sexualidade, em particular a da mulher negra, diz respeito às consequências do

alastramento da epidemia de Sífilis, vivida na Europa a partir do século XVI, para as terras brasileiras.

Segundo Gilberto Freyre, a sífilis fez ‘sempre o que quis no Brasil (...)’. Principalmente, depois do início da chegada dos escravos no século XVI (FREYRE, 1961, p. 439).

Ora, ‘no ambiente voluptuoso das casas-grandes, cheias de crias, negrinhas, mulecas, mucamas, é que as doenças venéreas se propagaram mais à vontade, através da prostituição doméstica – sempre menos higiênica que a dos bordéis’ (FREYRE, 1961, p. 440), como o fizeram com relação às índias. Por isso, para os lusos, ao tentarem caracterizar grosseiramente esse clima de permissividade sexual vivenciado no Brasil, diriam: *abaixo da linha do equador, onde não há pecados*.

E mais, se consolidaria uma crença bem difundida e perniciososa na qual para sífilítico não haveria ‘melhor depurativo que uma negrinha virgem’. ‘Negras tantas vezes entregues virgens, ainda mulecas de doze anos, a rapazes brancos já podres da sífilis das cidades’ (FREYRE, 1961, p.443), um abuso inimaginável de um ser-humano por outro.

Nesse sentido, é importante explicitar o processo de contaminação por doenças venéreas das índias e das escravas, porquanto, nos séculos seguintes os paladinos da moralidade iriam usar uma tese duvidosa de *lascívia nata*<sup>49</sup> e de um suposto potencial de disseminação de doenças das mulheres mais pobres e negras, uma inversão de responsabilidade e de efeito deveras depreciativo para a mulher brasileira mais afastada das elites.

Em suma, é bem salutar perceberem-se diferenças das manifestações do catolicismo, em particular, depois de Trento, na Europa, e nas novas terras descobertas, em referência ao tema em estudo.

Um contexto o qual possivelmente tenha deixado marcas profundas na cultura nacional e na construção de uma moral sexual *à brasileira*, meio que dicotômica: muita *luxúria* e muito *pecado*; a frequência aos bordéis e às missas aos domingos; um moralismo exercitado

---

<sup>49</sup> ‘Sobre o *mito* de que os negros seriam mais ávidos sexualmente. Mas o que se tem apurado entre os povos negros da África, como entre os primitivos em geral (...) é maior a moderação do apetite sexual que entre os europeus.’ (FREYRE, 1961, p. 439).

para as *suas* (mulheres e filhas) e o uso sexual, desenfreado e sem *culpa*, das outras (das índias, escravas, empregadas, etc), enfim, paradoxos da cultura brasileira, nem tanto tridentina, mas nem tanto hedônica, sempre a depender do caso e de quem é o *objeto sexual*.

Entretanto, voltando-se à Europa, vale dizer que, não obstante, todo um rigor religioso pós-tridentino, surgiriam dissidências no seio da própria Igreja. No final do século XVI, por exemplo, Thomas Sanchez (1550-1610) afirmaria não ser pecado ‘se unir entre esposos’ sem intenção de procriar. (VICENT, 2006, p. 352, hvp, v5), apesar de mais tarde recuar parcialmente de suas declarações, tornando essa união apenas um pecado venial .

Porém Sánchez, considerado um jesuíta moderadamente progressista e especializado em ética sexual, chamaria o ‘coito interrompido’ um pecado mortal contra a natureza, seguindo a linha mais radical da maioria dos teólogos (RANKE, 1998, p. 277).

Teólogos como Tomás Sánchez se situariam entre os *laxistas* e os *Jansenistas*<sup>50</sup>, mais radicais, por isso, sempre sujeitos a recuos impostos pela instituição Igreja e combate de suas ideias quando extrapolassem ‘limites perigosos’.

Nessa perspectiva, em 1679, o Papa Inocêncio XI, para atender solicitação dos jansenistas, condenaria um princípio *laxista*<sup>51</sup> segundo o qual o ato sexual só por prazer não seria pecado. Jansênio seu fundador tentaria adotar uma moral sexual mais rigorosa, nos moldes agostinianos, contra nascentes tendências de tolerância especialmente relacionada ao prazer. Para ele o ato sexual só poderia acontecer para fins procriativos, abriria exceção, tal Santo agostinho, quando o sexo se tratasse de cumprimento do débito conjugal (RANKE, 1998, p. 280).

Muito diferentemente dessa contenção pregada pelos meios religiosos mais austeros e em via paralela, haveria um mundo de *devassidão* e excessos sexuais, talvez isso seja uma marca

---

<sup>50</sup> O pessimismo jansenista em relação à natureza humana, que tanto leva ao desprezo por todas as obras, ainda que aparentemente meritórias, dos pecadores e dos infiéis, como conduz a um extremo rigorismo no que diz respeito a qualquer possível “cedência à natureza”. Saint-Cyran foi o iniciador da prática moral jansenista. A penitência, para ele, era tratada com um imenso rigorismo. Assim, dizia ele que a absolvição não perdoava propriamente os pecados, mas declarava sim que eles haviam sido perdoados por Deus. Deste modo, era necessária uma contrição perfeita para que a absolvição fosse válida, pois a simples atrição era insuficiente. A consequência prática disto era a recusa da absolvição aos pecadores reincidentes e àqueles em que não fosse certa uma perfeita contrição Saint-Cyran foi o iniciador da prática moral jansenista. A penitência, para ele, era tratada com um imenso rigorismo. (ABBAGNANO, 1982)

<sup>51</sup> *Laxistas* – corrente de pensadores religiosos que flexibilizariam conceitos teológicos.

da humanidade, a variar de época para época, como se a transgressão de normas morais fosse um dado intrínseco a cultura.

O século XVIII objeto de estudo do capítulo seguinte traria bem patente essa marca. É tema ainda do capítulo III a construção de um novo modelo (*tipo*) para a mulher: a burguesa, *nascida* no século XIX.

## CAPÍTULO III

### A MORAL SEXUAL NA ERA MODERNA E A IGREJA CATÓLICA

*Manifesta o teu pensamento,  
ainda que sob o rugir das procelas humanas.  
A semente lançada às ondas  
nem sempre se precipita ao fundo do mar:  
pode chegar à terra e tornar-se árvore,  
rica de fronde e cheia de frutos.  
O pensamento também é semente.*

*Eduardo Girão*

#### **III.1 – As contradições da *Revolução Francesa* e do *Iluminismo* no tocante ao papel da mulher na sociedade.**

A revolução Francesa operaria uma ruptura dramática, porém, em certos aspectos, contraditória, isso em específico com relação ao *universo feminino*. Daí a necessidade de se avaliar os seus efeitos levando-se em consideração a presença entre suas lideranças de uma cultura dominada pelo *patriarcalismo*.

Michele Perrot, em sua obra *Mulheres Públicas*, faz referência a essa peculiaridade do movimento:

‘Foi no país em que a promessa de direitos cívicos foi feita mais cedo pela Revolução que a realidade desses direitos surgiu mais tardiamente’ (PERROT, 1998, p. 118).

No tocante à moral sexual, em específico, a revolução exacerbaria, no longo prazo, a definição das esferas pública e privada, com repercussão na valorização da família e na

diferenciação dos papéis sexuais. Estabeleceria, ainda, uma oposição entre ‘homens políticos e as mulheres domésticas’. Embora não relegasse sua ‘sombra patriarcal’, limitaria ‘os poderes do pai e reconheceria o direito do divórcio’ - instituído pela primeira vez na França e ‘uma consequência lógica das ideias liberais apregoadas na Constituição de 1791’(PERROT, 1991, p. 17, p. 37).

Com essas intervenções e a ‘secularização do casamento’, o Estado adquiriria o controle do estado civil e substituiria a Igreja como autoridade máxima nas questões de ordem familiar (PERROT, 1991, p. 37).

Contudo, essa substituição de poder não afetaria pontos importantes da moral sexual. Assim, por exemplo, com relação ao padrão de *dupla-moral* – um aspecto estratégico para análise de gênero - o *Código Civil Francês* à época, segundo Michele Perrot (2006, p. 39), puniria com pena de dois anos a mulher reconhecida como adúltera (nos casos de divórcio), ao passo que o homem estaria isento de punibilidade.

Em outras palavras, a *Égalité* não seria tão igualitária assim, mesmo no seu sentido ideal, pois esse princípio revolucionário viria a se restringir, grosso modo, à vontade dos homens. Sob esse ponto de vista, é possível afirmar-se a existência de um lado conservadora na Revolução Francesa.

Segundo Lynn Hunt (1991), em *Revolução Francesa e Vida Privada, os 'jacobinos negaram à mulher o direito de desempenhar seu papel público, por entenderem que essa opção geraria o caos', ou seja, como se os revolucionários limitassem o papel da mulher a ser mãe e irmã.*

O que as mulheres pleiteavam à época era uma existência legal além das paredes do lar, nada mais republicano e coerente com os princípios revolucionários, mas que fora negado contundentemente pelos *Jacobinos* (PERROT, 1991).

Paradoxalmente, historiadoras, como Célia Regina J. Pinto (2003), identificariam nos primórdios da Revolução Francesa, a despeito de todas essas críticas, o marco inicial do feminismo moderno.

Ora, é partir do século XVIII que intelectuais europeus começariam a influenciar o pensamento político, pregando ideias sobre a igualdade de homens e mulheres. Em 1791, Olympe de Gouges publicaria a *Declaração dos Direitos das Mulheres e da Cidadã*, e na Inglaterra, em 1792, Mary Wolstnecraft divulga a *A Vindication of the Right of Woman* (1792). Para essas historiadoras feministas: ‘se a mulher tem o direito de subir ao cadafalso, deve possuir igualmente o de subir à tribuna (...)’(SAMOUIILLER, 2007, p. 541).

Surgiriam, assim, aguerridas feministas que saberiam ‘denunciar na aurora das Revoluções Francesa e Industrial, a manutenção dos papéis femininos’ nos moldes elaborados e impostos pelo modelo patriarcal (CAMPOS, Maria, 2005, p. 78).

Parece ainda interessante discutir-se sobre um aspecto específico do *Iluminismo* (base intelectual da Revolução Francesa) e de seu racionalismo cético, qual seja: a tentativa de afastar definitivamente a *Igreja do Estado*, em particular, do ponto de vista cultural e simbólico. Um assunto que parece respingar na pesquisa em curso; respeitando-se as devidas proporções, a pretensão iluminista se aproxima da argumentação sobre a possibilidade de conceber-se a moral sexual na pós-modernidade sem a influência cristã.

E afastar significaria transformar os parâmetros sociais de convivência e costumes, como se fosse possível apartar-se, pura e simplesmente, toda uma influência cultural (base religiosa), sedimentada desde os primeiros séculos, do cristianismo da cultura européia.

Depois, a religiosidade, no sentido de sua relação com o metafísico e suas leituras coletivas - as mitologias – amalgamadas no decorrer do processo evolutivo humano, numa magnitude talvez inseparável, mesmo quando invadida pela ‘poderosa’ razão e sua volúpia em dissecá-la em dados objetivos.

Sob outra perspectiva, esse mesmo discurso que tentaria secularizar o estado, ao se reportar à condição *feminina*, em especial, a partir do século XVIII, traria para si, talvez sem querer, fundamentos da moral sexual pregada pela Igreja Católica. E, com isso, forjaria junto à sociedade burguesa em ascensão um *modelo* de mulher maternal e delicada, uma espécie de *representação* da Virgem Maria.

Em compensação, às mulheres usurpadoras desse tipo ideal (não necessariamente weberiano), mas um *ideal* definido em consonância aos interesses patriarcais e capitalistas tornar-se-iam verdadeiras ‘potências do mal’ (DEL PRIORE, 2006, p. 402); uma *Eva* ou *Lilith*, nos termos usados nessa pesquisa, que no fundo seriam estereotipadas por um terceiro *outro* - o burguês viril e moralista.

Nessa mesma linha, seguiria o pensamento positivista - descendente do iluminismo e da *Revolução Francesa*. Em seu ideário não haveria a pretensão de abalar os sistemas simbólicos patriarcais, doravante, não se reconheceria o *ser-mulher* em igualdade de condições em relação ao homem.

August Comte – *fundador do positivismo* – ao reivindicar o primado do pai, reconheceria e justificaria que o ‘doméstico seria demais importante para ser deixado à natureza fraca das mulheres’ (PERROT, 1991, p. 125).

Immanuel Kant (1724-1804 d. C), de um modo particular, viria a casa (no sentido de direito doméstico) como o *triunfo da razão*. O fundamento da moral e da ordem social, mas, ressaltaria: ‘esse cerne privado deveria estar sob o controle do pai, o único capaz de refrear os instintos, de domar a mulher’ (PERROT, 1991, p. 95).

Nessa acepção, justificar-se-ia o pai pelo direito, pela filosofia e pela política, e tudo se explicaria para assentar e exaltar sua autoridade. Kant chegava ao *exagero* de afirmar ser ‘o nascimento jurídico o único nascimento verdadeiro’, e sendo o pai o responsável legítimo a dar o nome aos filhos, seria como se dissessem: ‘ele é quem realmente dá à luz’, ou ainda, era como se dissessem ‘sem o rei, os tradicionalistas querem restaurar o pai’ (PERROT, 1991, p. 121).

Rousseau (1712-1778 d. C) defenderia o padrão de dupla-moral e valorizaria a ‘doutrina da maternidade e da esposa virtuosa’. Para ele as mulheres seriam como um *ser* de *segunda ordem*, sem grandes contribuições dadas à civilização, por isso, deveria, tal qual as atenienses, se ‘submeterem aos homens’ (ROBERTS, 1998, p. 199).

Exceção se faz a Diderot (1713-1784 d. C), Stuart Mill e Montaigne. Mill, inclusive, em 1867, faria, perante o Parlamento, a primeira defesa oficialmente pronunciada do voto feminino' (BEAUVOIR, 1962, p. 158).

Quanto aos movimentos socialistas, unânimes em criticar a família, raros, porém, seriam os que pretendiam eliminá-la por completo; o mesmo se daria com relação aos papéis sexuais, 'tão profunda a crença numa desigualdade natural entre homens e mulheres' (PERROT, 2006, p. 100).

De forma diferente, 'Engels ao subscrever as conclusões de Bachofen sobre a existência de um matriarcado nos tempos primevos, da barbárie feliz e igualitária, e de considerar a sua abolição a grande derrota histórica do feminino', viria a possibilidade de restabelecimento dessa igualdade a partir do pressuposto da revolução socialista (PERROT, 1991, p. 103).

Mas haveria ainda quem almejasse uma 'liberdade irrestrita', como o socialista francês Fourier (1772-1837 d.C), um oponente declarado do 'familiarismo puritano' e para quem 'a ampliação dos privilégios femininos é o princípio geral de todos os progressos sociais' (*Apud* PERROT, 1991, p. 100, p.101).

Nessa trilha de reivindicações radicais para época, Claire Dèmar (*Ma loi d'avenir*, 1833) proporia uma transformação de ruptura na educação das jovens, segundo Perrot (1991, p. 137):

'Ela critica o casamento, prostituição da lei', defende a livre escolha do companheiro, a necessidade de uma experiência inteiramente física da carne pela carne e o direito à incontinência'. Aposta impossível em sua época: *Claire* se suicida, e suas companheiras *saint-simonianas* amenizam seu texto, distorcendo-o para o lado da maternidade.'

De outro extremo, os ideólogos da *Icarie* (*Icária- ilha utópica comunista*), 'de um moralismo exagerado e de um machismo a toda prova', viriam o adultério e o concubinato como 'crimes injustificáveis' (PERROT, 1991, p. 100).

E mesmo Proudhon (1809-1865 d.C), teórico da anarquia, 'proclamaria constantemente a superioridade criativa do princípio viril, da castidade sobre a sensualidade, do

trabalho sobre o prazer'; para ele, a 'família conjugal seria a célula viva de um privado a absorver o público e extinguir o Estado' (PERROT, 1991, p. 102).

É sob esse ângulo que apareceriam as contradições no contexto de todo esse ideário revolucionista, ou seja, o *querer* mudar terminaria por se restringir a certos aspectos sócio-culturais; outros valores relativos à moral sexual permaneceriam quase intocáveis, pelo menos, para algumas correntes de pensamentos da época.

E nesse ponto parece haver, grosso modo, uma aproximação do *pensamento iluminista* e da Igreja Católica, não obstante, a sua tendência de exclusão do religioso. Como se a convergência se desse em torno da *mulher*, contudo, uma convergência destoante dos fundamentos mais nobres das *Luzes*.

Um bom indício dessa reflexão pode ser percebido nos sistemas simbólicos e no modelo ideal, de mulher e de família, concebidos pela burguesia, herdeira desses movimentos revolucionários, em especial, a partir do século XIX.

### **III.2 – A valorização da família nuclear e da mulher assexuada do século XIX.**

O século XIX trás consigo uma intensa valorização da 'família nuclear como templo da sexualidade' e da 'sacralização do casamento'. Condição essa corroborada por uma visão médica que difundiria a necessidade de se estabelecer mecanismo de controle e vigilância na família de modo a se 'desqualificar as sexualidades periféricas', ou seja, cultuariam um conjunto de condutas que regularia as energias (sexuais) e se evitaria as relações perigosas dos bordéis (PERROT, 1991, p. 115).

Segundo os médicos, espécie de 'novos sacerdotes', comportamentos desviados seriam artífices de uma suposta deteriorização das raças ('mitologias da hereditariedade'), além disso, haveria um temor generalizado com os grandes flagelos sociais – a tuberculose, o alcoolismo, a sífilis – o terror às 'taras' transmitidas pelo sangue 'estragado' (PERROT, 1991, p. 115). Alain Corbin (*Apud* VICENT, 1992, p.382) estimaria a existência de 125 mil sifilíticos apenas na cidade de Paris.

Não se pode deixar de apontar a aparência desse receituário médico do século XIX, isso no sentido de ser o casamento o meio mais favorável para um bom regime social e cujo comedimento constituiria uma garantia de saúde. Algo parecido ao que fora pregado na *Antiguidade*, em especial, na época dos Antoninos e em torno dos estoicos, como bem retrata Michel Foucault em *O cuidado de si* (FOUCAULT, 1985).

Seria, assim, razoável imaginar-se a facilidade de aceitação de um pensamento inquisitivo sobre a possibilidade de *degenerescência da raça*, uma verdadeira angústia a apavorar as populações, e, doravante, deixar-se levar pelo apelo a uma ordem moral austera e puritana, tudo isso respaldado pela ciência médica.

O que levaria, ante as interpretações ensejadas pela elite burguesa, a um puritanismo relacionado à sexualidade quase idealizado e de consequências importantes para modelação da moral sexual desses tempos, com repercussões longínquas nos tempos vindouros.

Por outra via, o longo período de associação entre a *sexualidade*, o *universo feminino* e o *mal* - na visão cristã ocidental – findaria por criar um sistema de severidade importante no tocante ao controle, à punição e à vigilância da mulher (CHAUÍ, 1984, p. 27). Nesse panorama, toda uma *cultura somática* se consolidaria, com uma contribuição de peso do catolicismo.

Sem muito surpreender sedimentou-se um quadro sócio-cultural, no qual a ‘representação de feminilidade’ se faria por intermédio de mulheres assexuadas e frígidas, ‘feitas para a maternidade e não para o sexo’. Isso chegaria ao ponto de haver necessidade de médicos e sexólogos para lhes ensinar a arte do sexo. ‘Como se a repressão da sexualidade feminina tivesse sido tão bem sucedida, que no ponto final se encontrasse a negação do ponto inicial’ (CHAUÍ, 1984, p. 27).

No Brasil, em particular, o *patriarcalismo* encontraria uma forma de exaltar essa quase ‘assexualidade’ da mulher, ao contrapor o *modelo* ‘mulher recatada e branca’ a uma suposta ‘promiscuidade’ das escravas – uma interpretação sócio-antropológica bastante disseminada, mas que consistiria numa grosseira simplificação da realidade, ao olhar de Del Priore (2006, p.199).

No fundo, a escrava seria usada ao bel prazer dos senhores de engenho e dos chefes patriarcais, estimulados pelo ócio e pela facilidade de dispor das mulheres sob sua autoridade, em outras palavras, a promiscuidade seria, na realidade, um apanágio do *pater*.

Por outro olhar, Del Priore (2006) ressaltaria a liberdade sexual das mulheres populares, no Brasil, como se confirmasse a ideia de que o controle intenso da *sexualidade feminina* pudesse estar associado ao regime de propriedade privada, nesse sentido, o estereótipo de marido dominador e mulher submissa não parece se aplicar *in totum* nas camadas subalternas.

Curioso observar-se que nos primórdios dos conventos brasileiros, mulheres foram enclausuradas por serem consideradas ‘desviantes’, ou seja, aquelas que fugiam às normas de conduta impostas por pais e maridos – as não ‘recatadas’ - devendo, portanto, redimir-se de seus pecados, e serem guardadas mais ‘próximas’ a Deus (DEL PRIORE, 2006).

Convém, ainda, apresentar a opinião de Gilberto Freyre sobre o padrão duplo de moralidade no Brasil. Para ele uma ‘consequência da extrema especialização ou diferenciação dos sexos desenvolvidas a partir do sistema patriarcal-agrário’ (FREYRE, 2006, p. 207).

Uma diferenciação e especialização tão intensa que para esse eminente sociólogo o sexo feminino se transformaria no ‘belo sexo e sexo frágil’. E isso faria da ‘mulher de senhor de engenho e de fazenda e mesmo a iaiá de sobrado’, um ser artificial e mórbido. Por suas palavras: Uma doente, deformada no corpo, para ser serva do homem e boneca de carne do marido’ (FREYRE, 2006, p. 208).

Entretanto, no geral, é vital perceber-se, a despeito do pensamento de Gilberto Freyre, que essa dupla forma de tratar a moral é uma herança muito antiga, basta ver os mitos fundantes da sociedade ocidental, nos quais o princípio *masculino* tende a sobrepor o *feminino*, é assim com *Adão e Eva, Zeus e Hera, Odin e Frigg*.

Essa alusão da primazia do *pater*, quase em contraste ao papel social da mulher, se intensificaria durante a história da vida privada oitocentista, como uma figura de proa na família e na sociedade civil.

Portanto, parece assistir razão a Simone Beauvoir (1960) quando afirmaria ser o casamento o ‘cárcere da mulher’ ou a *Olympe de Gouges* para quem o casamento se constituiria numa espécie de ‘túmulo do amor’.

Antony Giddens também é enfático nessa questão, para ele:

‘La sociedad moderna es patriarcal y su insistencia en el matrimonio monogámico sirve para desarrollar rasgos de carácter autoritario, legitimando, por tanto, um sistema social explotador’ (GIDDENS, 1992, p. 148)

Uma condição que Balzac, talvez sem querer, desvendaria na expressão em forma de lamento da *Marquesa de Saint-Lange*: ‘(...) nós, mulheres, somos mais maltratadas pela civilização do que seríamos pela natureza (...) para o homem, a liberdade, para a mulher, deveres’ (BALZAC 1799-1850, 2000, P. 106).

No Brasil, Gilberto Freyre cita um depoimento de um médico no meado do século XIX que denunciaria os ‘vícios da organização social do Brasil do seu tempo’, para esse médico a mulher, ‘comprimida moral e fisicamente’, no contexto do patriarcalismo brasileiro seria uma escrava, ‘à qual ainda não chegou, nem chegará tão cedo, o benéfico influxo da emancipação’ (FREYRE, 2006, p. 233, p.234).

Todavia, essa ‘supervalorização’ do pai e toda uma tradição de ‘sufocamento’ da mulher terminam por provocar um tipo de reação interessante: aumenta-se, a partir da segunda metade do século XIX, o número de adeptos da ideia de se tentar aproximar a aliança do amor, o casamento da felicidade, um sonho para *Emma Bovary*, ou talvez uma tentativa de se amenizar essas relações de comando patriarcal muito ríspida (PERROT, 1991, p. 137).

De modo óbvio, são prioritariamente as mulheres a conspirarem nesse sentido. Uma consequência de seu aprisionamento doméstico, no sentido físico e psicológico do termo.

Quanto à Igreja Católica, vale a pena lançar os olhos sobre o fundador da Ordem dos Redentoristas, Afonso de Ligório (1696-1787 d.C), por sua importância no tocante às normas éticas, em particular, à moral sexual. O pensamento de Ligório exerceria uma influência considerável na moral sexual católica no século XIX e XX, mesmo tendo nascido no século XVII.

Apesar de não pecamizar o prazer, desde que não fosse buscado de forma exclusiva ou primordial, Ligório daria continuidade ao processo de ‘demonização da sexualidade’ (RANKE, 1998, p. 293).

Canonizado em 1831 pelo Papa Gregório XVI, Ligório foi transformado por Pio XII, em 1950, em *Padroeiro dos Moralistas e Confessores*, uma demonstração inequívoca da força de sua teologia moral. Esse santo católico nunca teria recebido, em audiência, uma mulher ‘sem a presença de um servo, e ao crismá-las não tocava em seu rosto descoberto’ (RANKE, 1998, p. 344-345).

Nesse sentido, pode-se dizer que um dos principais patronos da moral sexual católica, apresentaria traços evidentes de misoginia, além de reforçar com sua teologia moral o *velho* drama: sexualidade e posição doutrinária da Igreja.

Há ainda uma especulação a respeito de um possível retraimento da Igreja Católica no período oitocentista, mas importante é que se diga: isso não teria ocorrido de forma maciça e linear, pois o catolicismo contaria com as mulheres para garantir a sustentação de sua autoridade, e nas populações fervorosas, a espiritualidade e a moral *tridentina* estariam cada vez mais cristalizadas (CORBIN, 1991).

Pode-se vislumbrar nessa questão um paradoxo, pois ao tempo que a Igreja corrobora com a sociedade num processo opressivo de controle e vigilância da mulher, marcando-a ao ponto de *somatizar* esse *clima cultural*, por outro lado, é na mulher que ela encontra sua força de sustentação e disseminação doutrinária, tendo como força emblemática um *ser* quase alçado ao patamar de deusa: a *Virgem Maria*; bem como, exaltando a sua maternidade, como função social da mulher.

Interessante suscitar a questão da idealização da maternidade, uma situação que teria se tornado quase uma ‘moda’, na virada do século, nas palavras de *Delphine de Girardin*: a ‘paixão do dia’ (*Apud* PERROT, 1991, p. 156). Em 1900: ‘mãe, filhinha e boneca’ – a trindade feminina da doçura açucarada das rosas e lírios’ que se tornara, inclusive, um tema obsessivo da pintura francesa (PERROT, 1991, p. 156).

Para alguns, na verdade, a maternidade serviria como ‘remédio’ para curar as moléstias *femininas*. Cesare Lombroso - eminente psiquiatra italiano e um dos pais da primeira *Teoria do Crime* - defenderia a maternidade como um elemento suavizador para a mulher selvagem, o italiano chegaria a afirmar que ao negá-la, a mulher poderia ser levada à loucura (DEL PRIORE, 2006, p. 337-340).



**Figura 21** - A Virgem e a maternidade

Note-se que especialistas do *skol* de Lombroso (1835-1909) ao *perceber* a maternidade como inibidora do instinto sexual, chamaria de ‘anormal’ a mulher que sentisse desejo ou prazer sexual. O eminente criminologista, da *Escola Positivista Italiana*, chamaria de ‘criminosas natas’ as mulheres dotadas de ‘intenso erotismo’ e ‘forte inteligência’, doravante despidas do sentimento de maternidade (DEL PRIORE, 2006, p. 337-340)

Parece haver uma aproximação entre o pensamento católico mais ortodoxo e a ciência quando se trata de idealizar a maternidade, isso como meio de inibir o exercício da sexualidade.

Nessa circunstância, surge outra preocupação do catolicismo: manter as moças virgens até o casamento, ou seja, afastá-las inicialmente das *tentações*, quando solteiras, para garantir sua virgindade; e depois de casada, incentivava a maternidade para inibir uma vida sexual *normal*.

De uma forma ou de outra, o interesse era o de frear os desejos (*cupiditas*), que para o cristianismo, segundo Marilena Chauí (1990), se tornou sinônimo de concupiscência, e o mundo encantado o traduziu em termos de símbolo como o fogo (*ardente*).

É bem provável que toda essa valorização e proteção da virgindade feminina terminasse por criar uma espécie de *fetichê* em relação ao ato sexual com moças virgens, a princípio, inacessíveis.

O romantismo burguês não deixa de expressar um pouco disso, o amor por uma mulher inalcançável, a *musa ideal*, evidenciando-se a dualidade entre o amor sonhado e a sexualidade. Michele Perrot vê nessa situação um alimento à prostituição e à galanteria (PERROT, 1998, p. 20).

Por isso, o burguês poderia *ter* várias mulheres em sua vida: ‘a mulher dos sonhos, idealizada ou erotizada; a regular, a esposa que cuida de sua casa; e a amante de suas escapadas na cidade ‘(PERROT, 1998, p. 20)..

E nesse contexto, a tolerância sexual se constituiria outro instrumento a serviço da duplicidade moral, pois a infidelidade feminina, como uma repetição de tempos passados, seria considerada algo abominável, ao passo que para o homem o perdão seria uma constante, não obstante, pelo menos teoricamente a Igreja Católica sempre o ter condenado, desde os seus primórdios.

No caso do Brasil, por exemplo, a infidelidade feminina, em geral, seria punida com a morte. E para o Código Penal de 1890 só a mulher seria penalizada por adultério (DEL PRIORE, 2006, p. 397).

Por isso, no século XIX, o pudor com o corpo feminino, em particular, seria norma nas classes abastadas, um símbolo da burguesia. Uma moça não poderia se admirar nua, mesmo através dos reflexos de uma banheira. Pôs especiais eram usados para turvar a água do banho, de

forma a prevenir a *aparição* da imagem do corpo no espelho de água, (COURBIN, 2006, p. 423).

Dessa visibilidade comungaria Anne-Marie Sohn, para quem, no final do século XIX, ainda se faria amor de camisola e a ‘alcova era uma inimiga da luz’, variantes advindas de uma concepção cristã de sexualidade, circunscrita ao casal legítimo, cuja relação sexual se voltaria essencialmente à procriação e seria uma adversária ferrenha da concupiscência (SOHN, 2008, p.110).

Esse medo de se *descobrir*, de provocar estímulos sensuais guardaria semelhanças com o pudor radical presente nos mosteiros medievos, um pudor relacionado à preocupação católica com o auto-erotismo e o prazer sexual.

É por isso que Alain Courbin (1991, p. 450), argumenta no sentido de que, no século XIX, o pudor e a vergonha se constituiriam elementos norteadores dos comportamentos.

Por outro lado, tanta restrição geraria um estímulo erótico da imagem do corpo, como no caso das moças virgens. A exacerbação dessa conduta incentivaria aos bordéis a se encherem, por exemplo, de espelhos. Curioso que esses mesmos espelhos, mais tarde, seriam pendurados ‘na porta do armário nupcial’ (COURBIN, 1991, p. 423). O espelho da *dama da noite* torna-se o espelho da *senhora da noite*.

É interessante se observar esse *estado de arte* da sociedade patriarcal. Era como se ela acenasse no sentido de só aprovar um comportamento em suas *senhoras*, depois de testado nos bórdeis com as *damas da noite*, lugar *onde tudo pode*.

Por isso, muitos atributos *pertencentes* às prostitutas e a seus ambientes de trabalho, mais tarde seriam observados nas *mulheres da sociedade*. Nesse esteio, o seriam, por exemplo: os cabelos soltos, os louros, as roupas decotadas, o uso de lingerie sensual, as danças eróticas, a fotografia exibindo a nudez do corpo, entre outros. Era o próprio exercício de poder expresso na manipulação do corpo feminino, determinando o que poderia e o que não poderia ser adotado.

No entanto, essas tentativas incansáveis de enquadramento da mulher num padrão ‘bem visto’ pela sociedade burguesa do século XIX encontrariam sua ferrenha adversária, nascida

entre os estudiosos da mente (alma), uma ‘elite erudita que iria romper com esse primado da alma’. Ao seu modo, esses estudiosos afirmariam que a *feminilidade* não mais derivaria de uma vertente ontológica (no sentido de uma ‘alma feminina’ concebida pela ‘metafísica’), mas de uma fisiologia e de uma sociologia (COURBIN, 1991, p. 423).

Simone de Beauvoir faz referência crítica a esse tipo de *feminilidade*, para ela ‘é uma espécie de infância contínua que afasta a mulher do tipo ideal da raça’ (BEAUVOIR, p. 144, 1962).

Nessa concepção, o gênio de Freud, segundo Alain Courbin (2006, p. 438), não estaria absolutamente em desvendar que vastas zonas do sujeito escapariam à consciência e contribuiriam para determinar a atividade mental, mas em arrebatá-lo à vida orgânica o monopólio do inconsciente para instalá-lo no próprio aparelho psíquico, ou seja, a *não-razão* e o corpo preponderariam sobre uma suposta *alma*, o que seria uma afronta indigesta aos conceitos de *feminino* e de *sexualidade* ensejados, em particular, pela Igreja.

Como se a vida (Eros) e Psiquê (alma) descessem dos *Céus da Tessália* para habitar na *mente humana*, no sentido fisiológico e sociológico do termo, doravante, assumiriam sua condição cultural, um alento à dor da culpa<sup>52</sup> cristã, tão sentida pela mulher católica.

É nesse sentido a exaltação de Chauí (1984, p. 19) à figura de Freud, por ele ter revolucionado tudo o quanto se dizia sobre a sexualidade, não somente descobriria como demonstraria a existência da sexualidade infantil – um escândalo para época – mas ainda inverteria a concepção existente sobre o sexo, quando afirmava que a libido (energia ou pulsão sexual) ‘não seria a causa de doenças e distúrbios psíquicos, mas, ao contrário, a causa deles estaria na *repressão da libido*’.

A partir desses novos conceitos científicos, os sintomas específicos do sofrimento feminino começariam a *aparecer* no século XIX sob formas bem diferentes. *Viena* escancararia o

---

<sup>52</sup> Sobre a culpa, vale dizer que é a partir da Idade Média no esteio de uma moralidade voltada prioritariamente para pecamização da sexualidade que homens e mulheres se tornariam atormentados pela culpa em relação ao sexo; e mais: a castidade, em contrapartida, funcionaria como neutralizador de outros pecados (SANTOS, 2003).

padecimento da ‘moçinha-lírio’<sup>53</sup> (em especial, a sua *histeria*) pressionada pelo modelo angelical (um *arquétipo burguês* para a mulher).

E os cânones morais do *stabilishment* sofreriam com a fragilização de seus outrora portentosos argumentos teológicos e científicos, base de uma cultura repressiva. Em síntese, a figura da mulher restrita a uma função procriativa e enclausurada no lar, de pele opaca e corpo quase *santificado* não seria mais *tão saudável* assim..... O desejo é dignificado, por ser humano, inclusive o sexual.



**Figura 22** - *Eros e Psique*, escultura de Antônio Canova, no Museu do Louvre, em Paris. A *Psicanálise*, na esteira do *Romantismo*, desloca a noção de amor no Ocidente para um outro ponto, ainda que próximo. E associa *Eros* como componente *natural*.

### III.3 – A patologização da mente *feminina*: uma sombra da *culpa cristã*.

Falar-se em culpa, no sentido de *culpa cristã*, é perceber-se um dos mecanismos mais bem usados pela sociedade patriarcal para dominação da mulher. Contê-la a partir dela própria, fazê-la sentir-se culpada, *impedida* de desejar, de querer mais do que lhe é *devido*, alimentar um *superego* rigoroso e soberano para com o arquétipo patriarcal, porém, servil aos interesses

<sup>53</sup> Termo usado pelo historiador Alain Corbin (1991) para descrever o aspecto frágil da mulher jovem burguesa.

*falocêntricos*. E tudo isso respaldado por um estratagema do medo, da ameaça da condenação eterna.

Ora, esse sentimento de culpa seria tão intenso em algumas mulheres, especialmente quando relacionados à sua sexualidade, incluindo-se a nudez e o pudor, que os médicos começariam a identificar cada vez mais patologias a ele associadas, como por exemplo, um quadro clínico chamado de ‘ereufobia’ - pudor exacerbado - ‘mórbido pavor de não poder impedir o rubor de subir à face’ (COURBIN, 1991, p. 450), ou seja, uma contenção da sensibilidade levada aos extremos.

A ciência médica do século XIX, ligada as novas correntes da psicanálise e da psicologia, tentaria capturar a essência dessa cultura propaladora do sentimento de culpa, da angústia por desejar o *proibido*, mediante um olhar aguçado sobre a mente humana. Isso com a finalidade de tratá-la, de libertá-la das sombras *demoníacas* do medo plantado pela religião, de um medo de sentir-se o que era *natural*, humano. Mesmo quando se esconde sem saber-se explicitamente que se está desejando, uma condição bem presente em mulheres com um pudor exageradamente enraizado ao seu *eu*.

A circunstância cultural seria de tal modo opressora que era possível se observar até uma ansiedade de se expor, de se mostrar ao outro, o que teria gerado o chamado ‘mal branco’, a ‘recusa em sair por medo de ser espiada por desconhecidos’ (COURBIN, 1991, p. 451).

Um profundo sentimento de medo com a possibilidade de ser invadida por um olhar sensual. E talvez o medo de retribuí-lo, algo inaceitável pela cultura cristã e a moral burguesa impregnada na sociedade da época.

Rouanet (1990, p.168) fala desse medo imenso de se desejar, para ele: ‘a voz da natureza quer o prazer, a voz da sociedade o asfixia’; asfixia tanto a ponto de se multiplicarem as patologias.

Mas a Igreja parecia viver alheia a essas descobertas assustadoras relacionadas ao sentimento de culpa e dessa opressão cultural no campo da moral sexual. E continuaria a

disseminar a exigência de um porte modesto principalmente através de uma pedagogia inerente às congregações religiosas femininas, a qual pregaria em geral a necessidade:

‘(...) de se quebrar o ritmo dos impulsos, estancar as fonte de emoção e restringir os assomos de sensualidade. Já que os sentidos seriam semelhantes a portas abertas ao demônio, preciso, pois, ensinar a prudência, instruir a juventude a ocupar as mãos, recluir o próprio olhar, saber falar em voz baixa e, melhor ainda, compenetrar-se nas virtudes do silêncio (CORBIN, 1991, p. 451)’.

É com posturas dessa natureza que o catolicismo reforçaria cada vez mais o modelo angelical - a exaltação à virgindade e o ascenso de um ‘lirismo da castidade’. Um modelo de domesticidade geneticamente ligado ao culto mariano, símbolo de ‘mulher inacessível’ (PERROT, 2006, p. 142). Numa clara revivência do neoplatonismo dos primeiros séculos, segundo Jean Delumeau (*Apud* CORBIN, 1991, p. 451).

A Igreja conseguiria alavancar essa sua pedagogia, alastrando-a pelo mundo ocidental, através de um sistema de crenças e comportamentos relacionados à Virgem Maria. É dessa época (1854), por exemplo, a proclamação do dogma da *Imaculada Conceição*, em meio à ‘eclosão da mariofania’ (DURAND, 1995).

Corbin (1991, p. 451) fala, ainda, da difusão de um culto de uma santa virgem cuja historicidade nunca foi confirmada:

‘ (...) é sintomático a difusão do culto a Filomena em 1834, o modelo dessa santa que nunca existiu, permitiria a difusão e divulgação de preces, imagens e até cordões destinados às juvenzinhas desejosas de se conservarem intatas’.

Uma virgindade relativa ao *sexo*, ou melhor, a sua ausência completa. Mas é bom não esquecer-se Uta Ranke, para quem a *concepção virginal* de Maria não seria algo que ‘pudesse exprimir hostilidade ao sexo e ao casamento’, a Teóloga afirma ainda que o Antigo Testamento não teria prometido uma concepção virginal biológica, e tampouco o Novo Testamento teria a pretensão de descrevê-lo como um evento histórico. Para ela ‘Mateus 1’ e ‘Lucas 1’ usam a concepção como metáfora, uma ‘lenda’ (RANKE, 1998, p. 41).

Todas essas construções culturais de modelos *impositivos* à mulher terminariam, claro, criando um ambiente de intensa vigilância, conforme comentado, entretanto, esse olhar

voraz se estenderia também à solidão da mulher: e aí aparece um tema que interessa particularmente a essa pesquisa – a *masturbação feminina*.

Nesse aspecto a medicina, grosso modo, e a Igreja, aliada aos bons costumes burgueses, faziam uma marcação cerrada e impiedosa para se evitar o *vício abominável da masturbação*, o *supra sumo* do vício.

Usavam, inclusive, textos bíblicos para solidificarem suas posturas e ‘cuidados’. Entre eles, citariam Paulo, em sua Carta aos Coríntios, para quem: ‘os fracos (isto é, aqueles que ejaculam voluntariamente, sejam rapazes ou moças, sejam casados ou não casados) não possuirão o reino dos céus’ (1Cor 6-10). (DELUMEAU, 2003, p. 223, v.2)

O gozo da mulher sem a presença masculina seria, assim, intolerável. Em função disso, a vigilância doméstica se faria imperiosa e destemida; reencontra-se aqui a hostilidade dos médicos do século XIX para com o clitóris – ‘simples instrumento de prazer e desnecessário à procriação<sup>54</sup>, médicos, padres e pais faziam uma verdadeira cruzada contra o ‘onanismo’ (CORBIN, 1991, p. 454).

Alguns médicos viriam até na prática da equitação, bem como na máquina de costura, essa última denunciada pela Academia de Medicina em 1866, uma possibilidade de a mulher encontrar prazer (em função do movimento das pernas) (CORBIN, 1991, p. 454).

Para Pinel (*Philippe Pinel*), médico francês considerado por muitos o pai da psiquiatria, as mulheres ficariam loucas irrecuperáveis mediante o exercício inapropriado da sexualidade, devassidão, *propensão ao onanismo* e homossexualidade. E no final do século XIX, médicos prognosticariam a histeria em mulheres que não desejassem sexualmente seus maridos, mas que manifestassem desejo por outros homens (DEL PRIORE, 2006, p. 354).

Deve-se levar em conta que até início do século XX, o onanismo seria considerado causador de doenças (histeria, por exemplo), uma tese defendida por vários médicos, a despeito de Freud.

---

<sup>54</sup> ‘No século XIX, se descobre o mecanismo de ovulação da mulher contrariando a tese aristotélica do simples *vaso*, todavia, contrariando Galeno a mulher não necessitaria do gozo na fecundação, essa descoberta científica corrobora o egoísmo masculino e fundamenta a hostilidade para como o clitóris’ (CORBIN, 1991, p. 543)

A Igreja apesar de não mais rotular as relações sexuais ‘por prazer’ como pecaminosas<sup>55</sup>, isso no decorrer do século XIX, salvo as que usassem métodos de contracepção (RANKE, 1998, p. 159), ainda manteria uma postura deveras reticente com relação ao ato sexual e ao prazer dele decorrente, como se teologicamente sinalizasse num sentido de uma certa flexibilização de sua moral sexual, mas na prática mantivesse seu rigor implacável.

### III.4 – A Confissão: um sacramento disciplinador

Não é de se admirar que o século XIX, para muitos especialistas, seria considerado a ‘idade de ouro do sacramento da penitência’- o ‘século da confissão’. E falar em confissão, é reconhecer que não foi só através do sacramento do matrimônio que a religião teria reprimido e controlado a sexualidade; a confissão, por seu turno, seria também um poderoso sacramento destinado a esse fim (CHAUÍ, 1984, p. 102)<sup>56</sup>.

Segundo a filósofa Marilena Chauí por intermédio da confissão a sexualidade teria sido ‘catalogada, classificada e codificada de modo minucioso e exaustivo’; por isso para ela a simplicidade da lista dos quatro pecados de São Paulo teria assim ‘se perdido na noite dos tempos’(CHAUÍ, 1984, p. 102).

Aliás, dos sete pecados capitais (soberba, avareza, luxúria, ira, inveja, gula e preguiça), o pecado sexual dominaria todos os demais; nessa acepção, as gravuras medievais e as pinturas renascentistas haveria uma forte representação da sexualização e do prazer.

A evolução dos procedimentos de confissão teria sido espantosa, segunda a referida Filósofa, em sua obra: *Repressão sexual*. Numa primeira época, quando a ação julgaria o pecaminização do ato, especialmente os sexuais, ou seja, a indagação no confessorário se referiria ao que teria praticado efetivamente pela penitente (CHAUÍ, 1984, p. 103).

---

<sup>55</sup> Tal mudança permitiu aos *Padres* darem a comunhão mesmo àqueles casais que tivessem praticado o coito.

<sup>56</sup> Foi o IV Concílio de Latrão, em 1215, que tornou a confissão obrigatória, exaustiva e periódica (FOUCAULT, 2006, p. 127, v.1).



**Figura 23 - Alegoria de Vênus**, 1545, Agnolo Bronzino, Londres, *National Gallery*.

*Dos sete pecados capitais, a Luxúria é a mais terrível porque o mais sedutor e porque dela nascem os outros seis ou por ela são eles estimulados (CHAUÍ, 1984, p. 115)*

Todavia, inspirado em Santo Agostinho, a indagação passaria a contemplar se haveria, além do ato, o desejo de praticá-lo, ou seja, estar-se-ia agora na seara das intenções de pecar. Em seguida, o confessor seria instruído a conhecer a verdadeira anatomia do pecado carnal e todas as circunstâncias e materializações em que esse pudesse ser representado e gerasse um estímulo (CHAUÍ, 1984, p. 103).

Curioso observar que é do século XIX (1853) o primeiro pronunciamento-resposta da Igreja católica a respeito do uso do preservativo (*camisinha*), e nesta ocasião teria sido formulada a seguinte questão: ‘A mulher pode ceder passivamente a esse tipo de relação sexual?’. A resposta do Vaticano: ‘Não’. No último quartel deste século a Igreja passaria a encabeçar uma luta severa contra a anticoncepção (RANKE, 1998, p. 304).

Essa obsessão por detectar *sinais de pecado* ficaria evidente nas confissões femininas. Além dos praticados e os desejados, suscitariam ainda o (pecado) de provocar a tentação nos outros, ou seja, haveria uma espécie de enquadramento dramático para mulher, no qual a imposição de controle e vigilância terminava por construir a própria *situação pecaminosa*. E o que era para ser uma barreira, psicológica, social e cultural, de fundo religioso, para evitar os

*males* prescritos pela Igreja, paradoxalmente, se transformaria num estímulo ao *pecado*. Isto é, o confessor, muitas vezes, alimentava o *pecado* com suas indiscrições *bem intencionadas*.

Assim, depois da caracterização do pecado a partir do estímulo à tentação - e nesse caso, quando ela fosse deliberada maior ainda seria o pecado – a lista de pecados e ocasiões seria incrementada com os sonhos, pois o corpo e a alma relaxados para o descanso, criariam a melhor oportunidade para o demônio infiltrar-se sem que houvesse como combatê-lo e vencê-lo (CHAUÍ, 1984, p. 107)

E então, de posse desses sinais detectados, segundo Chauí (1984, p. 103), que o confessor deveria formular uma pedagogia, por isso, ao que parece, tantos códigos de comportamentos foram elaborados para conter quaisquer que fossem as atitudes providas e ocasionadoras de *sexualidade*, ou seja, toda a imaginação seria pequena para vislumbrar um quadro dessa natureza, sempre haveria algo novo e *pecaminoso* por trás de um olhar inocente. Por isso, para Marilena Chauí (1984, p.108), a confissão seria ‘o corpo e o mundo postos sob suspeita’.

Entretanto, a eficácia dessa obsessão deve sempre ser examinada com ressalvas. Exageros à parte, Vincent (1991) explicita o pensamento de Jean-Louis Flandrin<sup>57</sup>, um contraponto a maioria dos historiadores no sentido de não aceitar o pressuposto de que os preceitos cristãos teriam sido seguidos pelos seus fieis.

Segundo ele, os penitenciais ensinariam muito sobre masturbação e práticas contraceptivas fora do casamento, Flandrin chegaria a duvidar da intensidade da cristanização, pois, diria este historiador: ‘Cada um era cristão à sua maneira (...) que nunca era a maneira dos teólogos, nem a nossa’ (VINCENT, 1991, p. 355).

O fundamental não estaria tanto na eficácia conseguida ou não pela regulações religiosas alimentadas pelo confessor, mas na implantação invisível de um modelo ideal de vida e de perfeição determinando a existência social (CHAUÍ, 1984, p. 110), elementos formadores de um *tipo ideal*, valendo-se da linguagem weberiana.

---

<sup>57</sup> Historiador Francês.

Com relação ao Brasil, Gilberto Freyre faz uma ressalva interessante sobre esse mecanismo de vigilância religiosa. Para ele o confessor teria funcionado como ‘meio que teve a mulher patriarcal no Brasil de descarregar a consciência e de libertar-se um pouco da opressão do pai, do avô ou do marido sobre sua personalidade’ (FREYRE, 2006, p. 227).

No fundo, toda essa pressão de uma moral burguesa rigorosa, apoiada pela Igreja e parte da classe médica, terminaria por insuflar meio a contragosto o imaginário erótico - como o confessor que de tanto abordar o tema sexualidade termina por chamar atenção para os *vícios da carne*.

É sob essa nuvem de desconfiança, de vigilância e medo do sexo, que por volta de 1860, começaria a ‘história contemporânea da sexualidade’. Uma sexualidade inventada, segundo Foucault, pela ‘preocupação com a própria sexualidade’ (GIDDENS, 1992, p. 154).

Corbin (1991, p. 544) assim delinearía esse momento:

‘Surdas emoções abalariam a cultura tradicional: o imaginário erótico se transforma. Encerrado na esfera privada, o burguês começa a sofrer com a sua moral. A miragem de uma sexualidade popular, bestial e livre, aviva a tentação da fuga social: a prostituição passa a ter novos atrativos.’

Um novo contexto começa a se idealizar, o tema prostituição invadiria a literatura, Zola procuraria ilustrar essa valorização dos bórdeis ao escrever *Nana*. E quando os casais se erotizam, diria Corbin (2006, p. 553) ‘o fascínio da carne’ se estabelece. Na ficção, o ideal do ‘anjo do lar’ sofre também suas transformações, as personagens femininas tornam-se seres sexuais, sensuais (DEL PRIORE, 2006, p. 428).

Mesmo no Brasil, Gilberto Freyre faz referência ao inconformismo do padre Lopes Gama (1793-1805), um crítico dos costumes do Império, com uma crescente substituição da ‘dona de casa ortodoxamente patriarcal nos sobrados e até em algumas casas-grandes de engenho’, nos princípios do século XIX, ‘por um tipo de mulher menos servil e mais mundano’, que iria ao baile e ao teatro, lia romance e estudava música. A devoção religiosa e as visitas ao confessor já não eram na intensidade de antigamente, pelo menos para as mulheres mais elegantes.(FREYRE, 2006, p. 226).

Um choque entre o *puritanismo* cristão, a família burguesa e os desejos inconfessáveis se instauraria; ante esse quadro dramático, restaria a sociedade patriarcal um *remédio necessário*, tentar intensificar a *castração* da sexualidade feminina e usar e abusar da hipocrisia para se saciar onde tudo pode: no lupanar, e nas infidelidades; um conflito que se estenderia por muito tempo e marcaria a história da sexualidade contemporânea.

Enfim, no fundo, a despeito de todas as investidas da Igreja e de segmentos da sociedade, o modelo da *esposa virtuosa* iniciaria um processo de *degradação*, o prazer seria lhe apresentado como legítimo e possível em função dos métodos anticoncepcionais, os *romances* e o teatro *cantam* a infidelidade, a instituição matrimonial é criticada por determinados grupos, um novo mundo para a *moral sexual feminina* começa a se delinear no horizonte, como se a pós-modernidade batesse a porta.

## CAPÍTULO IV

### A PÓS-MODERNIDADE E A INFLUÊNCIA DA MORAL SEXUAL CATÓLICA

(...) Fiz de mim o que não soube  
E o que podia fazer de mim não o fiz.  
O dominó que vesti era errado.  
Conheceram-me logo por quem não era  
e não desmenti, e perdi-me.  
Quando quis tirar a máscara,  
Estava pegada à cara.  
Quando a tirei e me vi ao espelho,  
Já tinha envelhecido. (...)

*Fernando Pessoa.*

#### **IV-1. A construção do comportamento feminino pós-68 e as posições vaticânicas de conflitos.**

O século XX traria entre as suas grandes transformações sociais a mudança no papel da mulher. O ideal, sedimentado em várias gerações, de restringir a mulher ao lar (ao privado)

sofreria uma considerável inversão, como se o *ciclo histórico do patriarcado* começasse a sinalizar o seu esgotamento.

De repente, ‘o trabalho doméstico da mulher passa a ser denunciado como uma alienação - um sujeição ao homem’ – e o ato de trabalhar fora se constituiria um sinal concreto de sua emancipação (VICENTE, 2006, p. 40), fenômeno notadamente observável nos períodos das duas *Grandes Guerras*.

Essa mudança radical, interpretada por Norberto Bobbio como a revolução por excelência do século XX (REALE, 2005), demonstraria a importância para a cultura ocidental desse processo de *desconstrução* pela qual passaria a *identidade feminina*. Uma mudança inclusive reconhecida pelo Vaticano em sua Carta Encíclica: *Humanae Vitae* (1968).

Oportuno lembrar a relação intrínseca entre a evolução do papel desempenhado pelas mulheres e o sucesso do feminismo no século XX<sup>58</sup>, bem argumenta nesse sentido Vicente (2006), para ele, as décadas de 1960 e 1970 apareceriam como períodos nos quais o feminismo ensejaria um forte poder transformador para condição da mulher, em específico no tocante à moral sexual.

Nos Estados Unidos e na Europa, a ebulição política e cultural fertilizaria um ambiente inovador e propício a movimentos sociais relacionados à quebra de paradigmas. Certos tabus considerados *sagrados* se desfariam ao ritmo do lendário festival de rock de *Woodstock* e do slogan: *Faça amor não faça guerra*<sup>59</sup>.

Nesse contexto, segundo Vicente (2006), o mito<sup>60</sup> da família americana feliz e próspera economicamente (*american way of life*) sofreria um abalo considerável nos seus fundamentos principais, algo que se intensificaria no âmbito da moral sexual.

---

<sup>58</sup> ‘O movimento feminista mundial, por um lado, colocou em xeque o projeto do patriarcado e desconstruiu as relações de gênero, organizadas sob o signo da opressão e da dependência, e, por outro, inaugurou relações mais simétricas entre os gêneros’ (BOFF, 2002, p. 78).

<sup>59</sup> *Slogan* usado pela juventude para protestar contra a guerra do Vietnã e a favor da liberdade sexual.

<sup>60</sup> Mito no sentido ‘moderno’ do termo, relacionado a uma inverdade.

Essa onda de mudanças criaria, então, um ambiente não mais tão ‘dócil’ a um modelo de mulher, outrora considerado *perfeito*: a mãe na expressão máxima da idealização burguesa, ‘feliz na administração do lar’ e cultuadora da família e da moral (PINTO, 2003, p.41).

Como diria Gilberto Freyre - se referindo à mulher brasileira de antes do século XX – ‘o conservador, o estável, a ordem – o elemento mais realista e integralizador’. (FREYRE, 2006, p. 217).

Sob esse ponto de vista, o movimento jovem da década de 1960 não seria revolucionário se não se posicionasse em discordância a esses valores tradicionais, atributos de um desenho social arraigado à cultura brasileira e respaldado pela doutrina moral da Igreja Católica. Óbvio que a repressão à sexualidade da mulher e todo um sistema em sua volta seriam alvos prioritários, pelo menos de quem se preocupasse com a questão da liberdade feminina.

Sempre é bom frisar que o mundo viveu, entre a pílula e a Aids, os *Trinta anos gloriosos (Trente Glorieuses)* da sexualidade. O direito ao prazer associado à liberdade de não procriar – um ‘não’ ao ‘multiplicai-vos’. Uma situação elaborada por um longo processo de liberação, delineado desde o fim do século XIX, mas reivindicado somente nos anos 60 (SOHN, 2008, p. 132).

Nesse viés, a discussão sobre o livro de Simone de Beauvoir - *O Segundo Sexo* – se sobressaía por suas críticas contundentes à assimetria existente nas relações de gêneros, em especial no tocante à liberdade sexual, incluindo-se o casamento, por ela considerado um verdadeiro *cárcere* para a mulher (BEAUVOIR, 1960).

Essa abordagem lançaria questionamentos importantes em conceitos sedimentados na sociedade - ditos como apanágios de caráter biológicos e pertencentes ao *universo feminino*, mas que muitos deles não passariam de construções culturais impostas pelo modelo patriarcal – um dos pressupostos centrais deste trabalho.

Essa provavelmente foi uma das razões para Simone de Beauvoir se sentir tão à vontade intelectualmente em proclamar, sob a forma de crítica, o fato de ‘os dois sexos nunca terem partilhado o mundo em igualdade de condições’. Claro, considerando-se seu pensamento

de não acatar a existência, num tempo primordial, de uma suposta *Era Matriarcal* (BEAUVOIR, 1960, p.14).

Importa, ao final, que essas interpretações terminariam por minar um modelo de mulher submissa e recatada, consolidado no auge da *Era Burguesa* e cujo ideário popular religioso consagraria como autêntico. Melhor dizendo, enquadrável num projeto de Deus concebido pelas correntes mais conservadoras da Igreja Católica.

Diferente, em particular, ao modo de ver o *feminino* elaborado pelos ideólogos da *Teologia da Libertação (Teologia de la liberación)*<sup>61</sup>. Bem representa essa visão o pensamento do *Frei Leonardo Boff*, uma espécie de *teólogo feminista* condenado pelo vaticano ao ‘silêncio obsequioso’, em função, principalmente, de sua obra: *Igreja, Carisma e Poder* (BOFF, 1994).

Para a *Teologia da Libertação* a própria figura da Virgem Maria se revestiria de uma coloração idealizada de luta transformadora e revolucionária: Maria ao lado do Filho em oposição ao poder romano. Doravante, a mulher latino-americana deveria se inspirar nesse exemplo para combater as injustiças sociais, ou seja, lutar contra as mazelas provocadas pelo capitalismo, fugindo, deveras, de um modelo mariano passivo e de ação *extramundana*.

Com relação ao feminismo brasileiro, desde as primeiras décadas do século XIX - época em que as mulheres, ‘em sua enorme maioria, viviam enclausuradas em preconceitos e imersas em uma indulgência cultural inacreditável’ (DUARTE, 2005, p. 227) -, movimentos desarticulados e ligados a personalidades iriam aos poucos abrindo espaços de debate para questionar o papel da mulher na sociedade, ou seja, ‘acordariam do sono letárgico que jaziam’, nas palavras de Mariana Coelho (*Apud* DUARTE, 2005, p. 226).

No século seguinte, surgiriam três tendências no movimento feminista, segundo a historiadora Célia Regina J. Pinto, importantes ao tema em debate. O movimento sufragista de Berta Lutz, por exemplo, se enquadraria na primeira tendência chamada de ‘*bem comportado*’, pois não questionava a opressão da mulher, essencialmente era uma ‘luta para a inclusão das

---

<sup>61</sup> - Um movimento católico surgido na América Latina, basicamente, em 1968 (Medellín, Colômbia), e consolidado em Puebla (México), em 1979, de tendência *Marxista* e que rompeu com o modelo teológico tridentino e pré-moderno (COUTINHO, 2007). Teve como um dos seus expoentes: o frei *Leonardo Boff* - punido por suas críticas ao elitismo da Igreja e seu distanciamento do projeto de Cristo para os pobres.

mulheres à cidadania e não se caracterizava pelo desejo de alteração das relações de gênero, mas como um complemento para o bom andamento da sociedade’, por isso considerado de caráter conservador (PINTO, 2003, p.14).

Uma segunda tendência seria o feminismo ‘malcomportado’, vertente constituída de uma variedade heterogênea de mulheres (intelectuais, anarquistas, líderes operárias). Esse movimento defenderia, além do sufrágio, questões relativas ao direito à educação da mulher e abordariam temas para a época delicados, como, por exemplo, a sexualidade e o divórcio (PINTO, 2003, p.15).

E uma terceira vertente – ‘o menos comportado dos feminismos’ - se manifestaria especificamente dentro do movimento anarquista e no Partido Comunista, tendo como expoente Maria Lacerda de Moura, esta defenderia a emancipação da mulher de forma mais ampla, incluindo a liberdade sexual tal qual era concedida ao homem (PINTO, 2003, p.15).

Essas denominações: ‘comportado’, ‘mal comportado’ e o ‘menos comportado dos feminismos’, já seriam um indicativo claro da dificuldade erguida pela sociedade patriarcal para as aspirações femininas, como se dissesse o que poderia, o que não poderia e o que nem se discutiria.

Interessante que temas como divórcio, sexualidade e liberdade sexual plena estariam no rol das questões, a princípio, inegociáveis. E nesses casos, a Igreja seria uma aliada fidelíssima dessa sociedade voltada para os interesses do homem.

Enfim, as grandes transformações viriam, na realidade, com o feminismo da década de 70 (*a segunda onda do feminismo*), talvez nem tão expressivo como seus congêneres nos Estados Unidos e Europa, segundo alega Kehl (2005), sem com isso minorar-se sua capacidade de influência no cenário social da época.

Ora, estar-se-ia a questionar o que o sistema sinalizaria como *insígnia social inviolável*, isto é, o papel quase assexuado da mulher e a exaltação às vezes restritiva do *ser-mãe*, na sua função primordial e imaculada.

Na realidade, símbolos construídos culturalmente, como se fossem condições dadas pela natureza, estariam agora sob críticas pontuais mais precisas e eloquentes. Esses ares de libertação seriam sentidos, ao tempo que permitiriam, pelo menos a uma parte restrita da sociedade, olhar com desconfiança para um sistema simbólico de conotação explicitamente patriarcal e dominante.

Reforça-se aqui o entendimento segundo o qual a sustentação dessa tradição de exaltação ao *pater*, chamada por Weber (1999) de *santidade da tradição*, por sua eminente força social, estaria recheada de elementos de exclusão e de *diminuição* da mulher enquanto ser humano.

Por isso, toda uma dificuldade do poder estabelecido, em ceder às reivindicações de movimentos dessa natureza, porquanto os conflitos se dariam em pontos estratégicos de conservação do sistema.

Um poder vale dizer permissivo com a violência física contra a mulher. Bem evidencia essa perspectiva de análise a própria jurisprudência nacional, cuja prática decisória por muito tempo se mostraria notadamente cúmplice para com o direito do homem de matar a mulher, consubstanciada na famosa *legítima defesa da honra* (PINTO, 2003).

Talvez, uma herança do *Brasil Escravocrata*, das *Casas-Grande e Senzalas*, espécie de feudos nos quais a posição do homem ‘como portador do direito de vida ou morte sobre aqueles que viviam sob seu teto’ era um imperativo vigente. E mais: uma situação na qual a mulher escrava estaria sempre sujeita ao estupro (PINTO, 2003, p.80).

Infelizmente, essa violência ainda se faria presente na sociedade, quiçá uma resistência perversa para reconhecer de forma definitiva o novo papel da mulher, como se o sistema se negasse em assimilar a perspectiva de um equilíbrio maior nas relações de gêneros.

Confirmam essas observações, estatísticas levantadas pela Unifem(1999)<sup>62</sup>, segundo as quais:

---

<sup>62</sup> UNIFEM - *the United Nations Development Fund for Women*.

(...) em algum momento de suas vidas, metade das latino-americanas é vítima de alguma violência; no Brasil a cada 4 (quatro) minutos uma mulher é agredida em seu próprio lar, por uma pessoa com quem mantém uma relação de afeto; e o Banco Mundial (1993) diagnosticou que a prática de estupro e de violência doméstica são causas significativas de incapacidade e morte de mulheres na idade produtiva, tanto nos países desenvolvidos quanto nos em desenvolvimento (CMI, 2004).

Convém, por outro ângulo, perceber a importância da saída da mulher dos limites simbólicos do lar - um momento de ruptura com a tradição. A sua associação 'necessária' à esfera do privado começaria a se desfazer; com implicações importantes à vigilância e ao controle de sua sexualidade.

Mesmo a Igreja Católica se posicionaria no sentido de reconhecer a legitimidade da mulher de ingressar na vida pública, rompendo com sua *misoginia tradicional*, uma guinada realizada através da Encíclica Papal *Pacem in terris* (1963):

'Cada vez mais consciente de sua dignidade humana, a mulher não mais admite ser considerada como um instrumento; ela exige ser tratada como pessoa, tanto no lar quanto na vida pública' (Apud VINCENT, 2006, p. 412).

É bom lembrar que é dessa época o Concílio Vaticano II (1962-1965) – o concílio do *aggiornamento*<sup>63</sup> - uma sinalização de mudanças importantes para o catolicismo. Todavia, no campo da moral sexual, o concílio conclamado por João XXIII, em 1959, não foi 'capaz' de abordar temas como o uso de contraceptivos e a situação dos divorciados novamente casados, ou seja, do ponto de vista de moral sexual o Concílio Vaticano II não teria sido tão progressista como se imaginaria<sup>64</sup>.

Outra questão que merece uma discussão mínima nesse trabalho, diz respeito à reviravolta nas relações da mulher dentro da família, i. é, ao 'extrapolar os limites da casa', a mulher iniciaria uma nova fase de mudanças comportamentais para si e para o restante da sociedade, algo que parece ainda em pleno desenvolvimento.

<sup>63</sup> *Aggiornamento* é uma palavra cujo significado para a Igreja tem um sentido de reflexão sobre toda uma complexidade inerente ao seu modo de agir e de pensar e a sua busca por superar as defasagens históricas com o contexto e com o ser humano atual (SILVEIRA, 2007).

<sup>64</sup> Há, contudo, segundo o historiador, teólogo e cientista das religiões, Prof. Luiz Carlos Luz Marques (fala proferida na banca de avaliação dessa dissertação em 11 de março de 2009, na UFPB), documentos de Dom Hélder Câmara, os quais afirmam que nos bastidores do Concílio Vaticano II existia um forte movimento clerical para flexibilizar os conceitos morais da Igreja Católica, entretanto, o Papa Paulo VI os vetou.

É como se, depois da *inundação*<sup>65</sup>, começasse a aparecer uma nova *bacia semântica* formada por uma gama de novos conceitos para a identidade sócio-cultural da mulher e de sua relação com a família – núcleo paradigmático da gênese tradicional da sociedade e por onde a religiosidade contemporânea (católica), como o fez outrora, firma seu espaço de ação. Talvez numa tentativa de preservar a todo custo o *arquétipo* bíblico da família *José/Maria/ Jesus*.

Por isso, acredita-se que novas construções de modelos de famílias e comportamentos, elaboradas nesse período de efervescência de valores que fogem desse *tipo ideal mítico*<sup>66</sup>, tendem a gerar pontos de conflitos muitas vezes insanáveis sob à ótica da ortodoxia católica oficial.

Assim, quando Gerard Vincent (2006, p. 94) vê a relação do indivíduo com a família se invertendo, a ponto de cada indivíduo poder ter sua própria vida privada e a partir dela poder trocar de família - caso seus anseios individualistas não sejam atendidos - era como se fosse quebrada a essencialidade supostamente *sagrada e imutável* desse núcleo primordial.

Ora, antes a vida privada se confundiria com a vida familiar, e ali estava a figura da mulher a guardar o *fogo do lar (focolare)*. Agora seria a família que seria julgada em função da contribuição a oferecer para a realização das vidas privadas individuais, sem mais necessariamente ter uma mulher como *ponto de equilíbrio*, pelo menos do ponto de vista simbólico; ou tendo só ela, como nos inúmeros lares no Nordeste, nos quais a fonte de renda advém exclusivamente das mulheres, sem a presença do pai em muitos deles.

Por outro lado, essa relação do indivíduo com a família e com a vida privada, na qual o *casal padrão* (homem/mulher) não seria mais norma exclusiva e a mulher teria um espaço considerável de liberdade, talvez seja uma visão um tanto idealizada da *sociedade laica*, mesmo em famílias não-religiosas ou fora do padrão tradicional.

Como negar, por exemplo, os muitos casos em que surgem dificuldades desconcertantes para a *mulher real* ao tentar realizar tais movimentações sociais, ainda que ela disponha de um aparato legal consolidado e de uma aceitação social mais flexível.

---

<sup>65</sup> *Inundação* no sentido de *valores* novos que vão paulatinamente surgindo e penetrando numa espécie de *bacia semântica* até a exaustão de um modelo cultural, quando se dá a construção de uma nova *bacia*, segundo metáfora utilizada por Gilbert Durand (DURAND, 2002).

<sup>66</sup> Não weberiano.

Quando uma mãe - no caso de uma dissolução familiar – enfrenta questões relativas à *guarda dos filhos* e se vê perante precárias condições financeiras, forma-se uma espécie de conspiração a afetar sobremaneira essa suposta liberdade de *locomoção*. Por isso, na maioria das vezes, o fardo é muito mais pesado para a mulher do que para o homem, e isso tem suas consequências nas relações de gêneros e em particular para a moral sexual.

Ora, os resquícios patriarcais e todo um *machismo* a ele associado ainda fundamentam a vida social. A própria Igreja Católica firma posição contundente contra o divórcio (ex. a Igreja *nega* a comunhão a uma mulher divorciada casada novamente). Quanto à família, a Igreja a conceitua como se não houvesse outros arranjos possíveis (ex. casais decorrentes de relações homoafetivas, reconhecidas inclusive pelo STF como unidade familiar). Por isso, no seu Catecismo, a família é constituída ‘de um homem e uma mulher (...) com seus filhos ou filho’ (CATECISMO, I, 22002), denotando um sinal claro de sua visão para o mundo conjugal.

É mister ressaltar-se a discussão sobre formulações conceituais relacionadas à família, pois seria através delas que movimentos mais conservadores e ligados à *Religião-instituição* buscariam questionar o grau de liberdade e de sexualidade da mulher contemporânea, como se defendessem um retorno ao passado, talvez resgatando os modelos simbólicos de Maria e Eva, ou melhor, a sua tensão de *outrora*.

Sobre essa discussão, parece razoável recuperar a concepção de família desenvolvida nos anos 20 por Wilhelm Reich. Para esse psicanalista alemão a família seria ‘uma fábrica da estrutura ideológica’, em função da repressão sexual a ela agregada (CHAUÍ, 1984).

Reich, segundo Marilena Chauí, criticaria a família por ela ser considerada pela sociedade como ‘eterna, natural, universal e necessária’ - algo não observável na história da humanidade e nas diversas culturas existentes no planeta – portanto, a família se tornaria aparelhada para justificar, reforçar e reproduzir a repressão sexual (CHAUÍ, 1984, p. 127).

Mas, ressalve-se, como bem diz Simone de Beauvoir: ‘(...), suprimir a família não é necessariamente libertar a mulher: o exemplo de Esparta<sup>67</sup> e do regime nazista provam que,

---

<sup>67</sup> (...) Esparta, onde prevalecia um regime comunitário, era a única cidade em que a mulher se via tratada quase em pé de igualdade com o homem; (...) as meninas eram educadas como os meninos; (...) a própria noção de adultério

embora ligada diretamente ao Estado, ela pode ser oprimida pelos machos'. Sob uma mesma perspectiva, a historiadora francesa critica Engels, para ela 'é impossível deduzir a opressão da mulher da propriedade privada' (BEAUVOIR, 1962, p. 78).

Por outro lado, note-se que ao se definir a família como 'realidade sagrada (pela Igreja), jurídica (pelo Estado), moral (pela ideologia)' erguem-se pressupostos segundo os quais a *estrutura-família* se transformaria em uma 'fábrica de ideologia', doravante, geradora de repressão sexual, do modo pelo qual falava Reich (CHAUÍ, 1984, p. 135).

Nesse ponto a questão se torna crucial, pois, as novas estruturas familiares apresentariam arranjos diferentes do modelo cultuado tradicionalmente, com consequências transformadoras à moral sexual. Segundo, a antiga família tenderia a se transmutar em algo bem próximo a uma *unidade de consumo*, nos termos pelos quais essa é percebida por um mundo capitalista e, hoje, *soberano*. Por fim, ter-se-ia o culto ao corpo e a busca desenfreada pelo prazer.

Juntos, esses elementos se misturariam em um caldeirão de variantes culturais em ebulição e forjadores de um novo paradigma de família e, particularmente, para o papel da mulher, uma questão a ser aprofundada mais à frente.

Mas volta-se aqui a Reich para se tratar de uma questão crítica a esse tipo de análise (mulher/sexualidade/religião): o prazer sexual feminino – um ponto especial de tensão entre orientação católica e a moral sexual na pós-modernidade.

Reich foi o primeiro a dar ênfase, efetivamente, a 'potência orgástica' da mulher, reconhecendo, assim, não haver diferença entre a libido feminina e a masculina, na linha de um conjunto de especialistas freudianos da escola inglesa, como Melaine Klein, Ernest Jones, Karen Horney. Esses estudiosos da mente humana relativizariam os conceitos do mestre vienense sobre 'prazer vaginal e inveja do pênis', traços da psicanálise clássica, a partir da qual foi possível se justificar os papéis (secundários) prescritos às mulheres pela sociedade (SOHN, 2008, p.120).

---

desaparece quando a herança deixa de existir; (...) as mulheres não se veem mais ciumentamente escravizadas a um senhor; (...). (BEAUVOIR, 1962, p. 109)

Na mesma direção, em 1966, o *Human sexual response (A reação sexual humana)*, um estudo científico sobre o orgasmo feminino, apresenta-o como decorrente de ‘três séries de fatores: fisiológicos, psicológicos e sociológicos’. O mito de clitóris, homólogo do pênis masculino, seria, então, superado. E a ‘distinção apresentada por Freud de orgasmo clitoriano e vaginal seria considerado uma *ilusão*’, ou seja, mais uma derrota para essa visão de exaltação indireta ao ‘macho’ (VICENT, 1991, p. 356).

Perceptível, nesse sentido, que a ‘sexologia’ ao tirar a sexualidade do ‘campo do silêncio e da vergonha’, progressivamente e de um modo peculiar, legitimariam o prazer, fertilizando, então, o terreno da *sexologia científica* da segunda metade do século XX, cujo momento fundador se realizaria através do *Relatório Kinsey* (SOHN, 2008, p. 121).

Mas essas mudanças conceituais de implicações culturais importantes para a mulher levariam ao *front* da moral sexual *laica* novos horizontes de debates e um poderoso iconoclastismo. Os símbolos da mulher burguesa quase assexuada e das *virgens* sofreriam um processo de desgaste acentuado.

Sugestivo o modelo de mulher representado por Brigitte Bardot, nos idos dos anos 60, e seu distanciamento em relação aos símbolos católicos (e marianos). A atriz francesa, tal qual *Lilith*, exporia uma espécie de transgressão da imagética feminina do auge da era burguesa, inclusive em termos de sexualidade, doravante, de seu prazer, agora, considerado *legítimo*.

Antony Giddens aborda essa *legitimidade* conferida ao prazer feminino sob a ótica das transformações sociais e inovações tecnológicas ocorridas a partir de meados do século XX, e suas consequências radicais para a cultura ocidental:

‘Para la mayoría de las mujeres, en la mayoría de las culturas y en todos os periodos de la historia, el placer sexual, allí donde se hacía posible, estaba ligado intrínsecamente al miedo a los embarazos repetidos, y por tanto, a la muerte, dada a proporción substancial de mujeres que perecían en el parto y las elevadas tasas de mortalidad que se producían. La ruptura de todas estas relaciones fue así un fenómeno con implicaciones muy radicales’. (GIDDENS, 1982, p. 35)



**Figura 24** – *E Deus fez a mulher*, de 1956.. Um modelo de sugestivo distanciamento comportamental com relação aos símbolos católicos para mulher. Brigitte Bardot (anos 60) fez furor com o seu estilo informal e *despenteadado*, o qual ficou conhecido como *Bedhead Look*, notável sua parecença com *Lilith*, em particular a exaltação dos cabelos.



**Figura 25** – *Lilith* by Hon John Collier, 1887

Notável que toda uma cultura começaria a ser arquitetada em cima dos conceitos de orgasmologia e orgasmoterapia. E nesse sentido, a ‘despatologização da masturbação feminina’, não obstante, encontrar forte resistência de todos os setores conservadores da sociedade, inclusive da própria Igreja Católica – se tornaria mais um ponto de ruptura com esse sistema que se tornava arcaico (VINCENT, 1991, p. 356).

Ao contrário do passado, a *masturbação feminina* passa a ser prescrita científica e naturalmente como parte de um sistema de melhoria de vida das mulheres, ou seja, com fins terapêuticos. E sem mais nenhuma conotação de indecência ou de incentivo a *perversão*. A sexologia faz funcionar um sistema em que se defenderia abertamente a erotização e a legitimidade do prazer, duas variáveis da sexualidade humana fundamentais, mas em contraposição flagrante à moral sexual pregada pela doutrina católica.



**Figura 26** - *A mulher sentada com as coxas abertas* (1916/1917), Gustav Klimt.

Para o catecismo vigente da Igreja Católica ‘o prazer sexual é moralmente desordenado quando é buscado por si mesmo, isolado das finalidades de procriação e união’. Considerando que a definição do termo ‘masturbação’ oferecido pelo documento vaticanício o situaria no contexto da ‘excitação voluntária dos órgãos genitais’ com o fim exclusivo de conseguir um prazer venéreo, ‘o ato seria intrínseca e gravemente desordenado’ (CATECISMO,

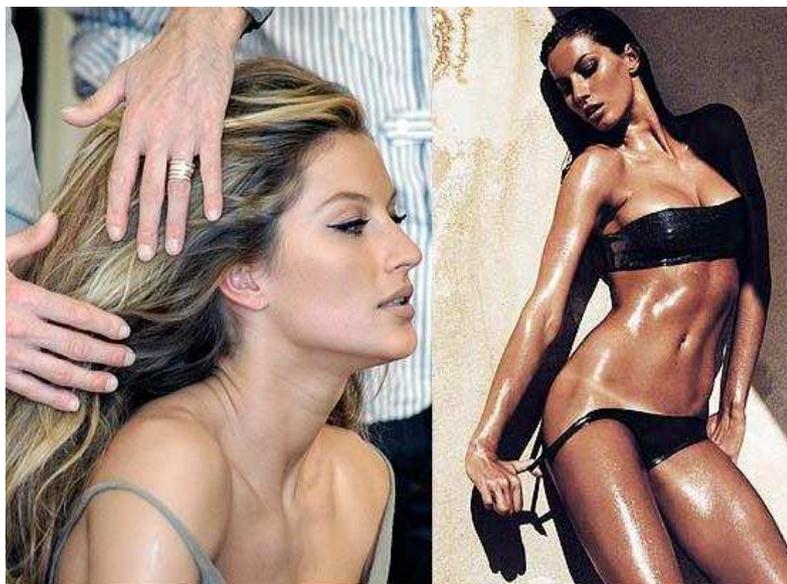
p. 609). Sem meias palavras, persistiria a condenação religiosa para esse tipo de prazer na contramão de toda uma ciência e dos costumes.

No fundo, essas variáveis compõem, supõe-se, uma equação sociológica de difícil compreensão no sentido de se avaliar as suas implicações no contexto social. E para o Catolicismo, a situação se torna mais complexa e indigesta tamanha a necessidade de adaptação de sua doutrina e teologia a esse novo panorama de comportamentos em gestação.

Vincent (1991, p. 94) faz uma abordagem nesse sentido, ao considerar o moderno culto ao corpo – ‘a melhor manifestação do primado da vida privada individual’, com implicações relevantes para a Igreja, ou seja, a individualização termina por ferir, pelo menos parcialmente, o sentido de comunidade tão caro ao catolicismo.

Associe-se, ainda, a tudo isso uma espécie de hedonismo pós-moderno, segundo o qual o processo repressivo muda seu direcionamento, pois ao invés de se tentar conter a sexualidade e o prazer, instaura-se uma obrigação de se ter prazer, de buscá-lo a todo custo.

**Figura 27 – Gisele Bündchen**

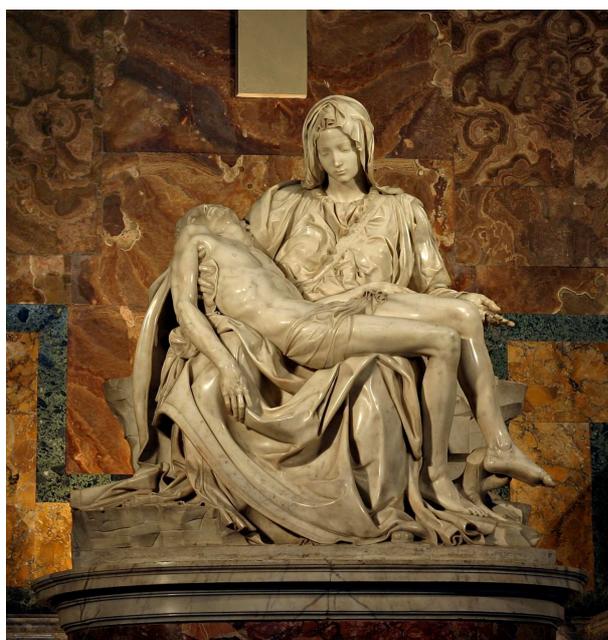


Fotos: Reuters

Uma *ditadura do orgasmo*, diriam os estudiosos. E coligado a ela, a *escravização* da mulher a um conceito estético de beleza, no sentido de consumo e objeto erótico, cuja massificação termina por elaborar um modelo ideal *inantigível* à grande maioria (como todo ideal). Bem representa essa simbologia estética a brasileira: *Gisele Bündchen*- um ícone de beleza da pós-modernidade.

Nessa acepção, vê-se generalizar as atividades físicas de modo a se preparar o corpo para exposição, para ser mostrado (PROST, 1995), a despeito de se falar em *geração saúde*. Ao final, a intenção é se estar com o corpo sexualmente atrativo, dentro dos padrões de beleza estabelecidos - quase uma inversão da dualidade platônica corpo/espírito. Queira ou não, uma alteração radical na maneira de se perceber e lidar com o corpo, sem o pudor e a vergonha dos tempos passados.

Lembrar que a figura da *Virgem Maria* chegou a ser concebida como um ‘padrão de beleza para o Ocidente, como *Vênus* teria sido para a ‘Antiguidade greco-latina’ (DURAND, 1995). A ‘Ave Regina’ atribuída a Clemente VI, no século XIV, retoma a denominação de ‘toda bela’ e exalta a associação umbilical beleza e o termo *pulchrissima*. Miguel Ângelo também expressaria essa relação: puríssima e bela - na sua obra prima *La Pietà*.



**Figura 28-** *La Pietà* de Michelangelo, Basílica de São Pedro no Vaticano. Michelangelo imaginou Maria com uma expressão de pureza incorruptível.

A relação beleza/corpo nu vagueia, então, numa imagética na qual o termo ‘pudor’ de diluiria na substância dos novos tempos, ou como diria Sohn (2008, p. 109), na ‘erosão progressiva do pudor’.

Nada mais exemplificativo do que os trajes de banho hoje utilizados: peças ‘minúsculas’ para os padrões da primeira metade do século XX (SOHN, 2008, p. 132), alguns inclusive sem a parte de cima: o *top-less*<sup>68</sup>.

Nesse contexto, forma-se uma configuração de tensão inevitável à Igreja Católica, uma situação potencializada pelo conservadorismo do último papado (João Paulo II). Por consequência, a adaptabilidade dos preceitos católicos aos costumes e comportamentos praticados (ou o seu *aggiornamento*) parece algo quase impossível de se realizar.

O caso dos anticoncepcionais modernos<sup>69</sup> é sintomático. A pílula anticoncepcional apareceria como uma ‘ferramenta definitiva para iniciar (e perpetuar) a liberação das mulheres’, ou seja, o seu uso maciço teria permitido a mulher separar ‘o desejo sexual da vida familiar’. E note-se: uma transformação extraordinária na vida privada ocidental ainda não plenamente avaliada (KEHL, 2005).

Todavia, a Igreja Católica insistiria em condenar de forma tenaz o seu uso, não obstante a recusa dos fiéis em seguir, neste caso, as orientações vaticanícias.

Nesse caminho, recente pesquisa realizada pelo Instituto Brasileiro de Opinião Pública e Estatística (Ibope) sobre o pensamento da juventude católica em relação à sexualidade e reprodução, encomendada pela organização não-governamental feminista, *Católicas pelo Direito de Decidir*, ‘aponta que 96% dos jovens católicos brasileiros são favoráveis ao uso de camisinha para evitar gravidez e doenças sexualmente transmissíveis’ (AGÊNCIA BRASIL, 2007).

A pesquisa foi realizada entre novembro de 2006 e janeiro de 2007 e ouviu 1.268 jovens católicos em 315 municípios brasileiros. ‘Os pesquisadores constataram que 88% dos

---

<sup>68</sup>Em 1946, seis dias depois da explosão de uma bomba atômica no atol de Bikini, Louis Réaud lança um minúsculo de duas peças que pode caber em uma caixa de fósforos: o biquine. Em 1964, as banhistas de Pamplona e Saint-Tropez ‘tiram a parte de cima’ (SOHN, 2008, p. 132)

<sup>69</sup>A pílula foi legalizada nos EUA em 1957 (SOHN, 2008).

entrevistados acreditam que uma pessoa pode usar métodos anticoncepcionais e continuar sendo boa católica' (AGÊNCIA BRASIL, 2007).

Talvez até porque parece difícil num contexto pós-moderno imaginar-se o casal católico e as católicas não casadas recorrerem aos 'métodos naturais' indicados pelo Vaticano, para o qual o casal só deve 'usar do matrimônio (...) nos períodos infecundos e, deste modo, regular a natalidade, sem ofender os princípios morais do mesmo' (cf. *Humanae Vitae*, apud PERDIGÃO, 2005).

Na verdade, a Igreja só vê a possibilidade de 'sexo seguro' através da castidade, abstinência e fidelidade conjugal (PERDIGÃO, 2005), algo que soaria estranho ao mundo *laico*.

Em estreita ligação a esse tema aparece a questão do aborto. Motivo de debates ferrenhos quanto à possibilidade de legalização da prática abortiva em diversos países de tradição católica.

A despeito de toda essa controvérsia, a qual, no mérito, não se pretende adentrar. Restou, no âmbito dessa pesquisa, discernir o assunto pelo menos sob dois ângulos de observação:

Primeiro, quanto ao reconhecimento de ser o aborto uma prática corriqueira. Para se ter ideia, existem estimativas da ocorrência de mais de 1 milhão de abortos clandestinos por ano no Brasil, de acordo com o *Relatório da Federação Internacional de Planejamento Familiar-IPPF* (AGÊNCIA BRASIL, 2007).

Segundo, enfatizar a posição inflexível da Igreja Católica sobre aborto para quaisquer casos, a partir do pressuposto de que 'a vida humana deve ser respeitada e protegida a partir do momento da concepção' (CATECISMO, 2000 p.591, 2270), mesmo naqueles casos onde não perspectiva de vida (ex. anencéfalos).

No mesmo caminho trilharia a questão do divórcio, apesar de fazer parte da realidade da vida conjugal, a Igreja Católica o vê como algo *proibido por Deus*. Para *Ética Católica*, segundo Perdigão (2005), uma família desfeita poderia, por sua vez, 'reforçar uma específica

forma de anticivilização ‘, ou seja, reafirma a indissolubilidade do matrimônio, uma tradição sacramentada no século XIII.

Quanto à homossexualidade, hoje, ela aparece como uma maneira legítima de assumir a própria sexualidade, inclusive despatologizada pela ciência médica. Alguns pensadores como Gérard Vicent chegam a ir mais longe: ao ver no casal homossexual a ‘antecipação do casal heterossexual de amanhã’, no sentido de se ter uma vida em comum que garantisse a segurança, ao tempo que permitisse a ‘aventuras’ - uma espécie de ‘monogamia flexível’, segundo terminologia usada por esse autor (VICENT, 1991, p. 368).

Mas independentemente de se concordar ou não com a perspectiva suscitada, parece inquestionável a tendência de aceitabilidade das relações homoafetivas, tanto do ponto de vista social como também pelo ordenamento jurídico<sup>70</sup>.

Em sentido oposto, o *Catecismo da Igreja Católica* firma sua posição em contraste evidente à aceitação da homossexualidade no meio social:

‘Apoiando-se na Sagrada Escritura, que os representa como depravações graves, a tradição sempre declarou que ‘os atos de homossexualidade são intrinsecamente desordenados. São contrários à lei natural. Fecham o ato sexual ao dom da vida (...). Em caso algum podem ser aprovados’. (CATECISMO, 2000, p. 610).

Na mesma direção, em sua primeira Encíclica, *Deus Caritas Est* (2005), Bento XVI reafirma o amor adstrito exclusivamente à figura de um homem e de uma mulher, *in verbis*: ‘(...), porém, o amor entre o homem e a mulher (...) sobressai-se como arquétipo de amor por excelência (...)’ (BENEDICTUS PP. XVI, 2005).

Quanto à fidelidade (sexual) da mulher: assunto, pode-se presumir, ainda de abordagem delicada e uma questão central da *Doutrina Moral da Igreja Católica*; é relevante percebê-la num contexto em que se anseia um relação igualitária entre os gêneros, e insere-se

---

<sup>70</sup> Recente decisão do *Supremo Tribunal Federal* (2006) - ADI 3300 MC/DF - reconheceu uma relação homoafetiva como uma unidade familiar. Trecho do voto do *Ministro Celso de Mello*: (...) ‘Uma vez reconhecida, numa interpretação dos princípios norteadores da constituição pátria, **a união entre homossexuais como possível de ser abarcada dentro do conceito de entidade familiar** e afastados quaisquer impedimentos de natureza atuarial, deve a relação da Previdência para com os casais de mesmo sexo dar-se nos mesmos moldes das uniões estáveis entre heterossexuais’. (...). (*Grifos não existentes no original*)

aqui a perspectiva de se quebrar definitivamente o padrão de dupla-moral, a despeito de se adentrar no mérito sobre seus *benefícios* ou *prejuízos* à sociedade.

Ora, vive-se num mundo onde é nitidamente visível o imperativo consumista, inclusive em forma de satisfação sexual. E ao se incrementar a essa prerrogativa: o direito (ou quase *obrigação*) ao prazer sexual – variante intrínseca ao pós-modernismo; uma liberdade sexual cada vez mais *vanguardista*; e a possibilidade de independência financeira vivida em algumas classes sociais. Estar-se-ia frente a um contexto onde o conceito de fidelidade, do ponto de vista da mulher, poderia se relativizar.

Emerge, então, outro elemento de ruptura cultural importante entre a moral sexual *laica* e a religiosa, pois se imaginar uma mulher pós-moderna flexibilizando seu conceito de fidelidade sexual é algo bastante provável – e a pesquisa de campo expõe resultados nesse sentido – bem diferente é adaptar essa visão ao papel social construído historicamente pelo Catolicismo e pela sociedade tradicional.

Vale citar a Encíclica Papal *Humanae Vitae* de Paulo VI (1968), ao falar do amor e da fidelidade na relação conjugal:

(...) ‘É ainda, amor *fiel e exclusivo*, até à morte. Assim o concebem, efetivamente, o esposo e a esposa no dia em que assumem, livremente e com plena consciência, o compromisso do vínculo matrimonial. Fidelidade que por vezes pode ser difícil; mas que é sempre nobre e meritória, ninguém o pode negar. O exemplo de tantos esposos, através dos séculos, demonstra não só que ela é consentânea com a natureza do matrimônio, mas que é dela, como de fonte, que flui uma felicidade íntima e duradoura ‘(PAULUS PP. VI, 1968).

Enfim, concluída essa fase de construção de um cenário atinente ao comportamento e a moral sexual da mulher, na contemporaneidade, e considerando-se a discussão teórica a respeito das posições vaticanícias em conflito com essas tendências de mudanças culturais em andamento.

A seguir, apresentar-se-á a análise da problemática em estudo sob o ponto de vista empírico, a partir dos resultados coletados no *campo* e suas interpretações, uma fase preparatória às *construções típicas weberianas*, tarefa do capítulo V.

## IV.2 – Pesquisa empírica: procedimento.

A pesquisa de campo foi realizada no intuito de se tentar compreender e verificar se a religiosidade de tradição católica ainda influencia o comportamento feminino, numa região específica do Brasil, parte do litoral do Nordeste.

Para tanto, foi realizada pesquisa comportamental-qualitativa, mediante feitura de cem entrevistas, com roteiro do tipo estruturado<sup>71</sup>, entre os meses de abril/2008 a Setembro/2008. A amostra escolhida se restringiu às mulheres com formação inicial católica, classe média ou média alta, universitárias ou com curso superior completo, faixa etária de 18 a 44 anos, e originárias de cinco cidades nordestinas: João Pessoa (70), Campina Grande (12), Natal (8), Recife (7) e Salvador (3).

Para viabilizar a exposição dos dados e as comparações realizadas, os grupos foram assim denominados: **G0** - universo total da amostra: 100 mulheres; **G1** - grupo de mulheres com formação inicial católica, mas afastadas dessa expressão religiosa – receberam aqui a nomenclatura de *mulheres laicas pós-modernas* ou *Lilith*, em número de 50 entrevistadas; **G2** - grupo de mulheres enquadráveis na expressão *católicas praticantes*, (**G3+G4**): 50 entrevistadas. O **G3** - mulheres ligadas aos *Movimentos de Renovação Carismática* e ou *tipicamente marianos*, como *Shalom*<sup>72</sup>, *Focolare*, *Doce Mãe de Deus* e *Rainha da Paz*, sendo a essas atribuída a terminologia de *mulheres de religiosidade tradicional* e codinome de *Maria-mãe*, num total de 28 entrevistadas. E o último grupo, o **G4** - formado por mulheres católicas, não carismáticas, com nomenclatura específica de *mulheres religiosas laicizadas* e codinome *Eva*: 22 entrevistadas.

O grupo G1 (*mulheres laicas pós-modernas*) apresenta em sua composição vários *tipos sociológicos*, com convergência em um ponto: tiveram uma educação católica. Assim é possível distingui-las entre as que: disseram-se católicas, mas não freqüentavam a Igreja (39); agnósticas (3); atéias (1); e outras que se diziam cristãs e freqüentavam esporadicamente ou tinham certa aproximação com a Igreja evangélica (2) ou com o espiritismo (6).

<sup>71</sup> vide formulário de entrevista em anexo

<sup>72</sup> Comunidade católica carismática, surgida no Brasil na década de 80, formada por leigos consagrados e clérigos, com sede em Fortaleza, mas espalhada por todo o mundo. Obteve seu reconhecimento pontifício em 2007.

Na composição do grupo **G2**, encontram-se as mulheres *católicas praticantes*, divididas em dois *tipos sociológicos*, aqui designados: *mulheres religiosas tradicionais*; e a *mulheres religiosas laicizadas*. No geral, para o G2 tem-se: católicas não carismáticas (22), pertencentes ao Shalom (13), ao movimento *Focolare* (1), à Comunidade *Doce Mãe e Deus* (3), à *Rainha da Paz* (1), outros grupos carismáticas (7).

Os temas escolhidos a serem abordados nas entrevistas foram emoldurados sob a representação de *variáveis sociológicas* (VS<sub>n</sub>), isso para efeito de análise dos dados e dos tipos a serem construídos (*tipos ideais*, capítulo V).

São eles: virgindade (VS1), masturbação (VS2), liberdade sexual das mulheres (VS3), fidelidade feminina (VS4), submissão feminina (VS5), aborto (VS6), métodos anticoncepcionais (VS7), casamento entre pessoas do mesmo sexo (VS8) e divórcio (VS9).

Além desses, foram discutidas questões relativas à crença na *virgindade biológica de Maria*, *culpa da mulher cristã*, *pecado original*, *fertilização artificial* e *machismo* da sociedade e da Igreja, entre outras.

Quanto ao tempo de duração, as entrevistas transcorreram em média 45 (quarenta e cinco) minutos, algumas, todavia, extrapolaram o tempo de 1(uma) hora e 30 (trinta) minutos, chegando até duas horas em três casos isolados.

Com relação aos assuntos e temas escolhidos, entendeu-se plausível utilizar-se o próprio *Catecismo da Igreja Católica*, considerando-se ser esse documento vaticânico uma base confiável para se captar de forma mais objetiva os conceitos morais difundidos pela Igreja e suas posições com relação à moral sexual a ser praticada por suas fiéis.

Quanto aos grupos escolhidos, em específico o *Shalom* - João Pessoa e Cabedelo, importa anotar: o interesse do pesquisador em dar mais ênfase a essa comunidade decorreu de uma percepção, despertada a partir de conversas informais com integrantes do grupo, da aproximação rigorosa dessas mulheres com os preceitos morais (sexuais) pregados pelo Vaticano, hipótese depois confirmada pelas entrevistas, constituindo-se um caso exemplar a ser estudado.

Os demais foram escolhidos logo no princípio dos estudos de modo a tentar-se eleger perfis de mulheres com uma base comum: formação católica, mas com tendências de afastamento e aproximação do *Catolicismo-Instituição*; e as outras *carismáticas* e/ou tipicamente marianas por pressupô-las com certo diferencial no tocante à moral sexual.

Quanto aos lugares das entrevistas, foram realizadas entrevistas em João Pessoa, Cabedelo, Campina Grande e Salvador. No tocante às entrevistas realizadas com mulheres oriundas de Recife e Natal, ressalva-se que os formulários foram na sua maioria aplicados em João Pessoa, pois as entrevistadas estavam residindo há menos de um ano nessa capital ou estavam de passagem, por isso, considerou-as como sendo de suas respectivas cidades de origem.

### IV 3 – Pesquisa empírica: análise dos dados segundo as variáveis sociológicas

#### IV 3.1 - Valorização da virgindade (VS1).

Quanto a esse tema, observou-se uma desvalorização relativa da virgindade, em especial no grupo de mulheres afastadas do catolicismo (G1). A sua grande maioria afirmou não mais valorizar esse atributo (84,00%).

Com relação ao grupo (G4 – católicas *não carismáticas*) 54,55 % distanciam-se da premissa defendida pela orientação vaticânica, ou seja, a virgindade apesar de ainda ser um ponto valorativo para mulher católica, parece apresentar sinais de fragilização. Exceção o grupo G3 (das *carismáticas*), no qual o percentual de valorização chega a 78,57% (vide tabela 1).

**Tabela 1**

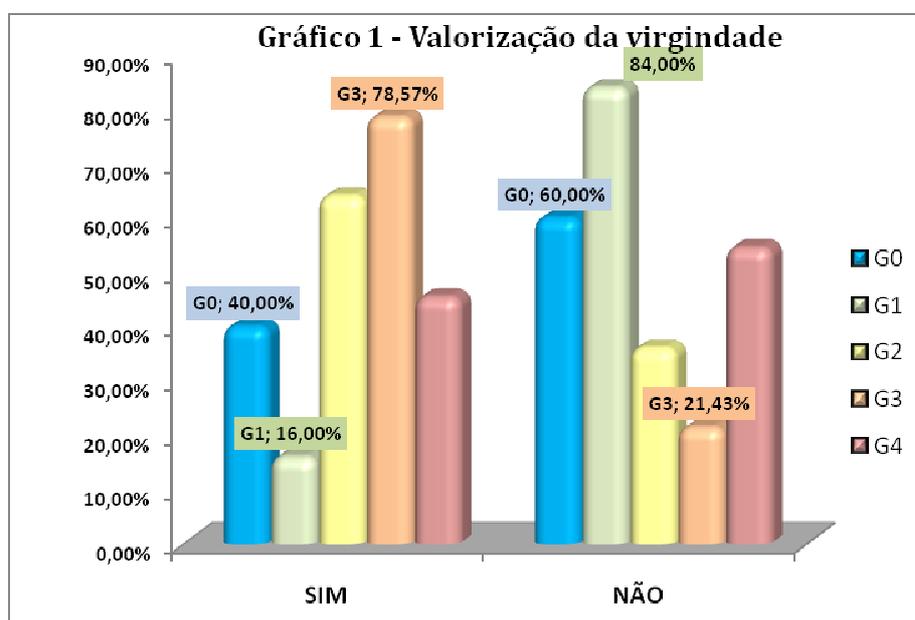
Grupos	Valoriza a virgindade	
	SIM	NÃO
G0	40,00%	60,00%
G1	16,00%	84,00%
G2	64,00%	36,00%
G3	78,57%	21,43%
G4	45,45%	54,55%

Por outro lado, no tocante à entrevista com as treze mulheres *carismáticas*, pertencentes ao *Shalom* (parte do G3), grupo no qual o percentual de valorização da virgindade chega a 100%, pareceu que a importância atribuída não derivaria puramente de uma tradição ou

obediência cega à Igreja, mas reforçava sua percepção teológico-doutrinária, sobre o uso do corpo, consistente.

Para elas, o corpo da mulher por ser um templo de atuação do *Espírito Santo* somente estaria apto a se unir a outro corpo (no sentido sexual) em condições particulares, ou seja, quando houvesse um amor mais próximo à *Ágape* que a *Eros*, no sentido lhes atribuídos na Carta Encíclica *Deus caritas est* (de Bento XVI), além da necessidade de legitimação do ato, isto é, era condição essencial a consagração do matrimônio. Como consta no Catecismo: ‘a união do homem e da mulher no casamento é uma maneira de imitar na carne a generosidade e a fecundidade do criador’ (CATECISMO, p.605).

Não obstante, a idealização e poética advindas de suas palavras, pode-se dizer que o pesquisador sentiu-se surpreendido pelo nível de resposta e confiança de sentimentos com relação ao ato sexual.



#### IV 3.2 - Ingressar no matrimônio virgem (VS1a)

Quando se abordou o tema: o *ingresso no matrimônio virgem*, o percentual em todos os grupos aumenta na direção de desvalorização dessa *condição*. Isso se explicaria, segundo as

entrevistadas, porquanto mesmo as que valorizam a virgindade, ou lhe atribui certo valor. Entenderiam, por outro lado, a possibilidade ou necessidade de conhecer o parceiro sexualmente.

Ou mesmo não identificam problemas em manter relações sexuais, especialmente, se essas acontecerem com os *futuros* maridos e se houver realmente amor envolvido, salvo novamente as mulheres do *Shalom*.

Nesse caminho, a pesquisa do Instituto Brasileiro de Opinião Pública e Estatística (Ibope) sobre o pensamento da juventude católica em relação à sexualidade e reprodução, já citada neste trabalho, 'detectou que 79% dos jovens não concordam com a determinação da Igreja que só se pode fazer sexo depois do casamento' (AGENCIA BRASIL, 2007).

Margem essa que se aproxima dos dados coletados nesta pesquisa com relação à amostra total (G0) que apontou 72 % de mulheres que não consideram importante ingressar no matrimônio virgem. Mas destoa diametralmente das respostas oferecidas pelas carismáticas, para as quais 75 % valorizam essa condição. Notável a dissonância entre os grupos G1 e G3.

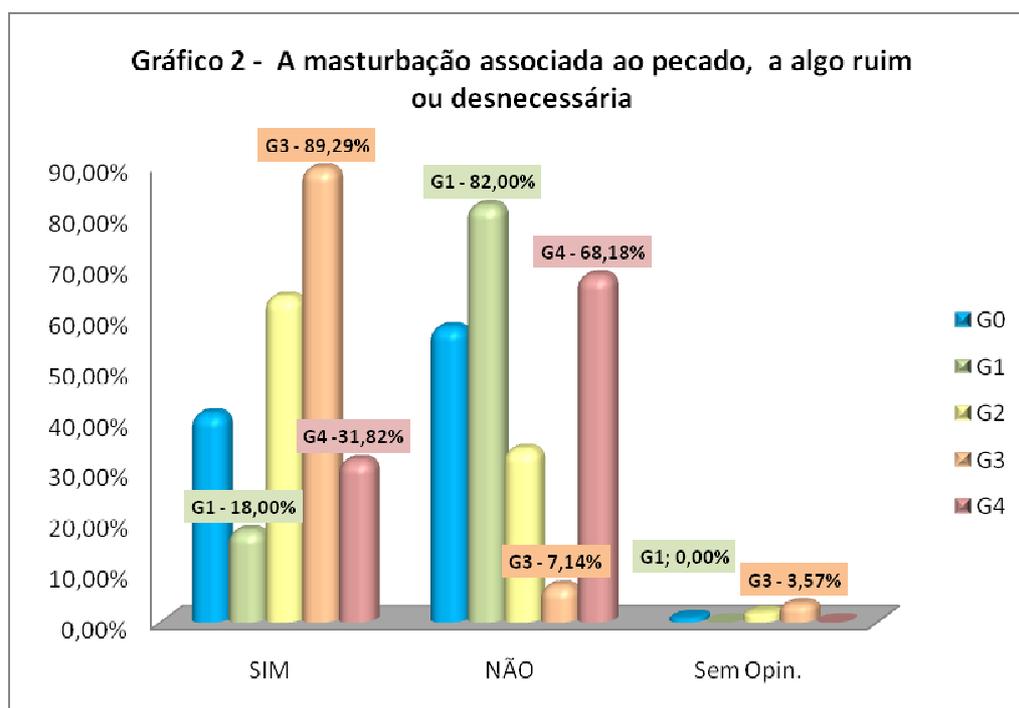
**Tabela 2**

<b>Acha importante ingressar no matrimônio virgem</b>		
<b>Grupos</b>	<b>SIM</b>	<b>NÃO</b>
G0	26,00%	74,00%
G1	2,00%	98,00%
G2	50,00%	50,00%
G3	75,00%	25,00%
G4	18,18%	81,82%

#### **IV 3.3 - Masturbação (VS2)**

Não obstante, a princípio poder-se imaginá-lo como um tema de difícil abordagem nas entrevistas, a prática de campo dessa pesquisa se apresentou diferente, isto é, não houve, grosso modo, dificuldades para se tratar o assunto. Sobre as respostas e comentários, esse ponto foi mais um divisor de águas bem sintomático da diferença entre as mulheres do grupo (G1) e as carismáticas (G3).

Por mais que se fale em avanço da sexologia e da busca do prazer, a pesquisa demonstrou que muitas mulheres ainda associam a masturbação a algo errado, desnecessário, ou seja, pelo menos nas entrevistas, reina ainda esse *tabu*, especialmente no grupo **G3**, bem diferente é a percepção das mulheres mais afastadas do catolicismo (G2), para essas o tema é encarado dentro de uma perspectiva de naturalidade e de autoconhecimento (do corpo sexuado), pelo menos assim pareceu.



#### IV 3.4 - Liberdade sexual (VS3)

Esse tema de certa forma surpreendeu o pesquisador, pois se imaginava que o grupo pesquisado seria notadamente favorável à liberdade sexual conquistada nos dias de hoje, todavia, não é bem isso o que os resultados demonstram.

Mesmo àquelas mulheres que reconhecem os ganhos advindos da conquista da liberdade sexual para o *universo feminino* é comum ainda afirmarem a existência de exageros e banalizações de comportamentos, vide detalhamento dos resultados a seguir.

Tabela 3

Sobre a liberdade sexual das mulheres nos dias atuais			
Grupos	Uma conquista positiva	Positiva, mas com certos exageros.	Negativa, banalizou-se
G0	41,00%	27,00%	32,00%
G1	64,00%	26,00%	10,00%
G2	18,00%	28,00%	54,00%
G3	10,71%	25,00%	64,29%
G4	27,27%	31,82%	40,91%

A impressão do pesquisador é que os comportamentos considerados como *exagerados* ou mesmo banalizados reflitam situações convencionais típicas de momentos históricos de transição, talvez o *exagerado* de hoje seja visto no futuro como normal, todavia, toda mudança de certa forma assusta, mesmo aos beneficiados.

#### IV 3.5 - Fidelidade Feminina (VS4)

Um dado interessante da pesquisa diz respeito à indicação de *relativização* da fidelidade, do ponto de vista feminino, ou seja, um valor tradicional da sociedade e nó górdio da relação *moral sexual/Igreja Católica*, ao que parece, apresenta sinais de fragilização, ou melhor, de *relativização*, discussão já iniciada na primeira parte desse capítulo.

O conceito de mulher *inquestionavelmente fiel* no sentido sexual, pelo menos no discurso, demonstraria sinais de *relativização*, em especial no grupo G1. Neste, 48% das mulheres entendem que a fidelidade ao parceiro é algo passível de *flexibilização*, o que não significa que as entrevistadas estejam realmente *praticando a infidelidade*, não obstante reconhecerem a possibilidade de ocorrência da situação.

Nessa mesma direção, pesquisa denominada: ‘Mudanças nos papéis de gênero, sexualidade e conjugalidade nas camadas médias urbanas do Rio de Janeiro’, coordenada pela antropóloga Mirian Goldenberg, verificou, em um total de 166 mulheres pertencentes à camada média urbana carioca, 54,3% (90) haviam sido infiéis. Verificou-se ainda na pesquisa referida que abaixo de 30 anos a porcentagem de infidelidade feminina é maior do que a média, chegando a 60% (37) em mulheres com até 20 anos. De acordo com o aumento da idade, há uma

diminuição deste número, e apenas 3 mulheres com 41 a 50 anos (20%) afirmam já terem sido infiéis (WEID, 2004).

Corroborando com essa percepção a respeito da infidelidade feminina, Giddens (1992), segundo o qual:

‘La proporción de mujeres casadas durante más de cinco años que han tenido aventuras sexuales extramaritales es hoy virtualmente la misma que la de los hombres. La doble moral existe todavía, pero las mujeres ya no toleran la opinión de que, mientras los hombres necesitan variedad y probablemente emprenden aventuras extramaritales, ellas deban comportarse de otra forma (GIDDENS, 1982, p. 22).’

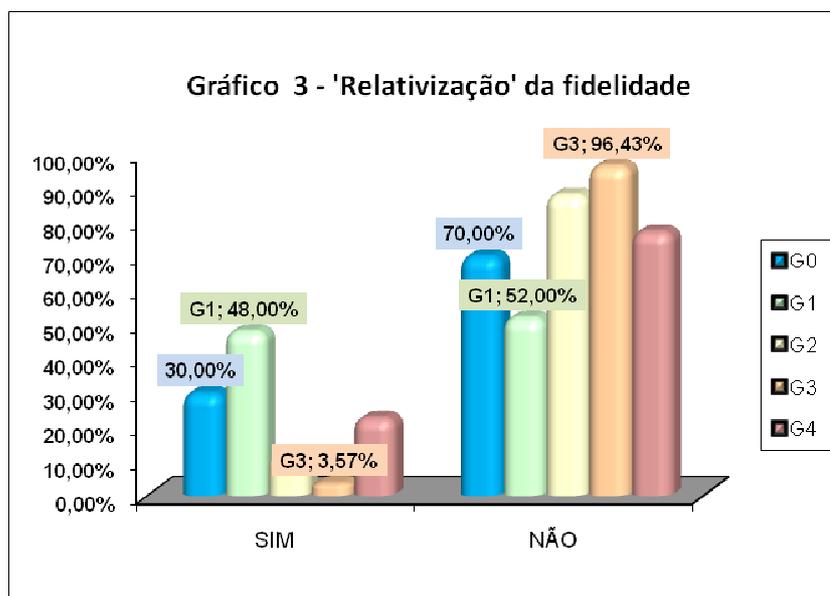
**Tabela 4**

<i>Relativização da fidelidade</i>		
<b>Grupos</b>	<b>SIM</b>	<b>NÃO</b>
G0	30,00%	70,00%
G1	48,00%	52,00%
G2	12,00%	88,00%
G3	3,57%	96,43%
G4	22,73%	77,27%

Bem diferente, o resultado das mulheres católicas, para as quais 88,00 % afirmam ser a fidelidade primordial numa relação, sem possibilidades de flexibilização.

O comunga com a opinião oficial da Igreja sobre a matéria, vide a Encíclica Papal *Humanae vitae* (1995):

‘(...) um amor fiel e exclusivo, até à morte. Assim o concebem o esposo e a esposa no dia em que assumem livremente e com plena consciência o compromisso do vínculo matrimonial. Fidelidade que por vezes pode parecer difícil, mas que sempre é possível, nobre e meritória: ninguém o pode negar. O exemplo de numerosos esposos através dos séculos mostra que a fidelidade não é apenas conatural ao Matrimônio, mas ainda manancial de felicidade profunda e duradoura’ (Papa Paulo VI, *Humanae vitae*, n. 9).



Porém, vale ressaltar a pesquisa não aprofundou sobre a aceitação social ou não da infidelidade feminina. O que se pode levemente expressar é que para algumas componentes do grupo G3, o assunto parecia ser algo indiscutível, isto é, impensável; pelo menos essa foi a impressão passada pelas entrevistadas.

#### IV 3. 6 – Aborto (VS6).

O tema aborto apresenta uma característica interessante, apesar de a maioria a princípio ser contrário à prática, quando se trata dos abortos legais, ou seja, quando há perigo de vida para mãe e a gravidez tenha decorrido de estupro, a situação muda sob à ótica das entrevistadas e a prática passa a ser aceitável. Exceção às carismáticas, único grupo que a maioria é contrária à prática do aborto em quaisquer circunstâncias (64,29%), vide gráfico a seguir.

**Tabela 5**

Grupos	É favorável ao aborto			N. Resp
	SIM	NÃO	Casos leg.	
G0	13,00%	30,00%	55,00%	2,00%
G1	25,00%	16,67%	58,33%	0%
G2	2,00%	46,00%	52,00%	0%
G3	0,00%	64,29%	35,71%	0%
G4	4,55%	22,73%	72,73%	0%

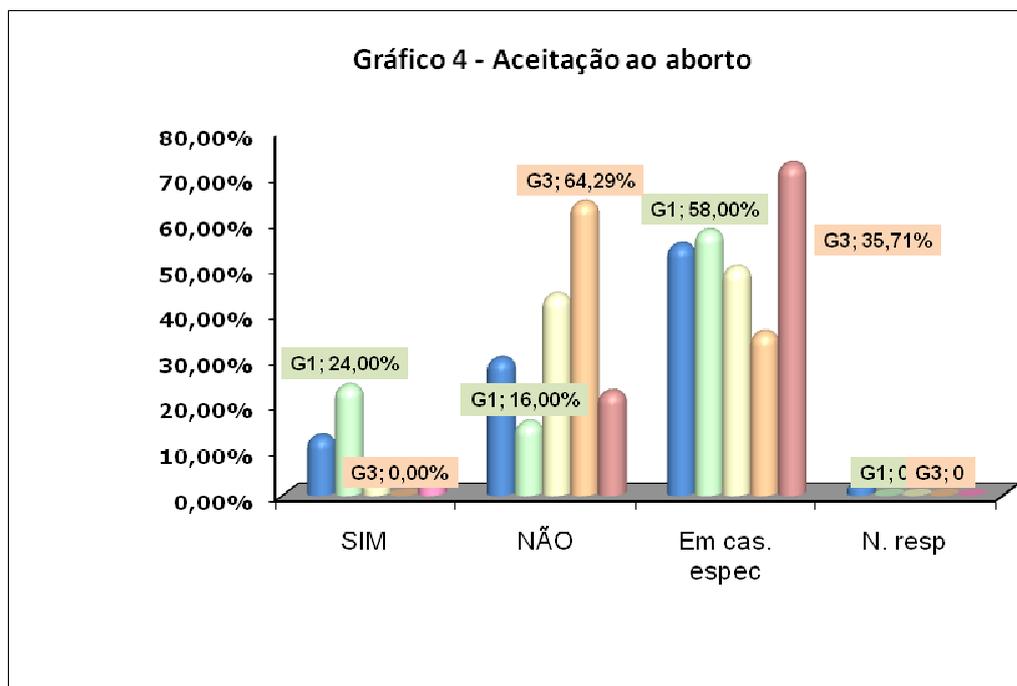
Esse é outro ponto crítico para se perceber a eficácia religiosa, pois a Igreja se mostra sempre contrariamente contundente quanto à possibilidade de legalização do aborto. Para a Igreja: ‘A vida desde sua concepção deve ser salvaguarda com o máximo cuidado; o aborto e os infanticídios são crimes abomináveis’. Não há exceção inclusive para os casos de má formação (PERDIGÃO, 2005).

O catecismo explicita que desde o século I, ‘a Igreja afirmou a maldade moral de todo aborto provocado’. Este ensinamento não mudou, ‘continua invariável’. ‘O aborto direto, quer dizer, querido como um fim ou como um meio, é gravemente contrário à lei moral’(CATECISMO, p. 592).

Mesmo a *cooperação formal* para um aborto constitui falta grave. ‘A Igreja sanciona com uma pena canônica de excomunhão este delito contra a vida humana’ (CATECISMO, p. 592).

Nesse sentido, o grupo G3 (carismáticas) apresenta uma postura bastante compatível com a orientação vaticânica, demonstrando nesse caso a eficácia religiosa da Igreja.

Na contramão, das opiniões e debates as estatísticas demonstram que na prática social, o número de aborto realizado é bastante alto, há ONG que afirmam que no país se registra um aborto induzido a cada três crianças nascidas vivas (AGÊNCIA BRASIL, 2007).



#### IV 3. 7 - Divórcio (VS9).

Sobre o divórcio pode-se dizer que esse é um ponto de convergência entre as entrevistadas, pois a maioria em todos os grupos demonstrou concordância em fazer-se uso desse instrumento legal, sem grandes restrições.

**Tabela 6**

<b>É favorável ao divórcio</b>		
<b>Grupos</b>	<b>SIM</b>	<b>NÃO</b>
G0	87,00%	13,00%
G1	98,00%	2,00%
G2	76,00%	24,00%
G3	57,14%	42,86%
G4	100,00%	0,00%

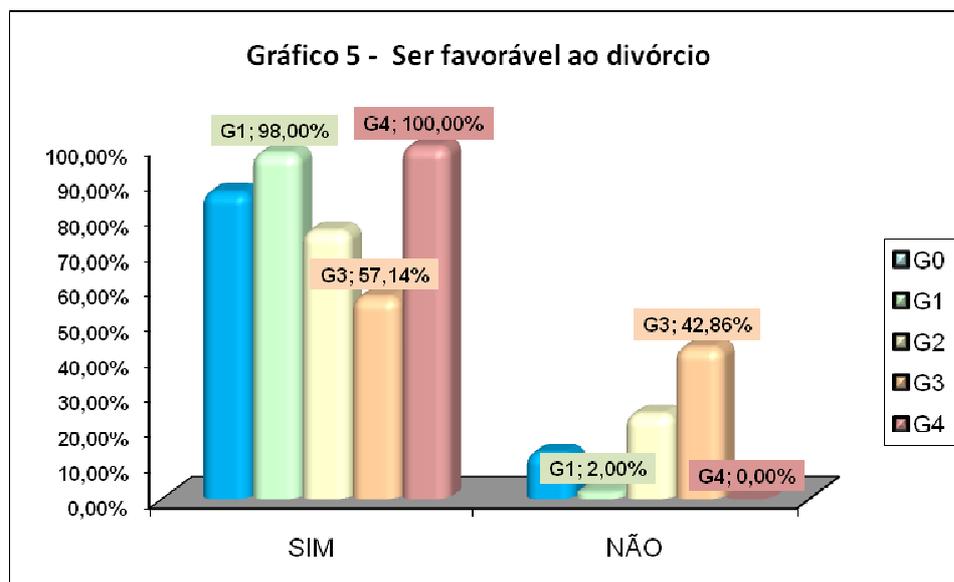
Importante ressaltar que, segundo pesquisa do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), os divórcios experimentaram uma alta de 15,5% em 2005 na comparação com 2004. Trata-se do maior patamar desde o início da série analisada pelo IBGE. No Nordeste, a taxa ficou um pouco abaixo da média nacional, ou seja, 15%, mas ainda assim reflete um aumento considerável (ESTATÍSTICA DO REGISTRO CIVIL, 2005).

Para o instituto, o brasileiro passou a aceitar o divórcio com mais naturalidade. E o ingresso da mulher no mercado de trabalho pode ser um dos fatores que explica a alteração (ESTATÍSTICA DO REGISTRO CIVIL, 2005).

Curioso que Portugal mesmo sendo um país predominantemente católico, segundo fontes recentes do INE (Instituto Nacional de Estatística), em termos de taxa de divorcialidade, passa a ocupar os primeiros lugares da União Européia.

Para a Igreja, todavia, 'o divórcio é proibido por Deus' (PERDIGÃO, 2005), esse é um dos pontos onde a orientação vaticanícia mais se distancia das respostas das entrevistadas, ou seja, 87 % das entrevistadas defendem o divórcio, e no grupo G1 esse percentual chega a 98%.

No caso, mesmo as carismáticas (57,14%) aprovam o divórcio e as católicas do grupo G4 esse percentual chega a 100%.

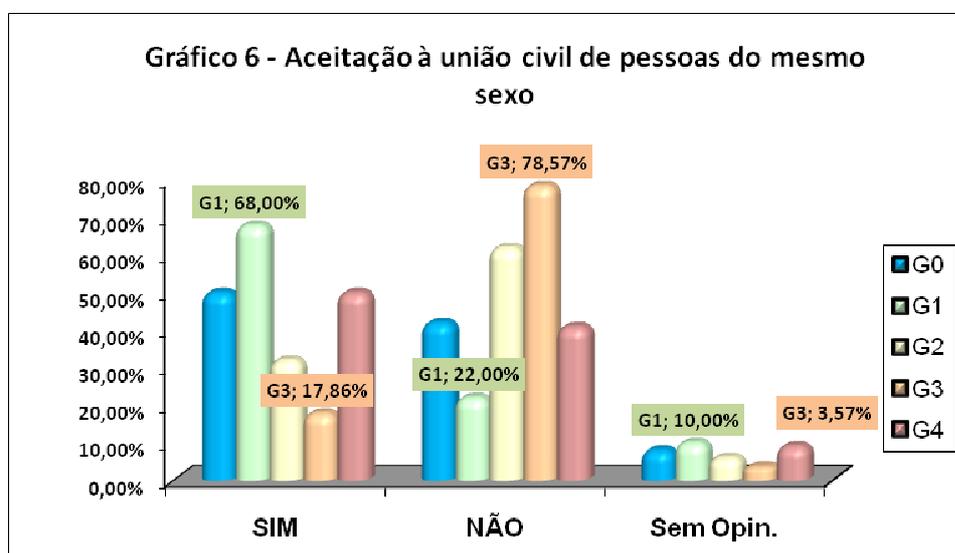


#### IV 3. 8 - Demais temas

Quantas às demais questões, entre elas a *união civil de pessoas de mesmo sexo*, a *crença na virgindade biológica de Maria*, considerações sobre o *machismo* da Igreja e da sociedade:

Em suma, a maioria das entrevistadas acreditam na *virgindade biológica de Maria* (64,95%), mas muitas não atribuem uma importância fundamental ao *mito*, exceção às carismáticas.

Referente à *união civil de pessoas de mesmo sexo* (VS8) - uniões homoafetivas - quase 50 % das entrevistas e 68% do G1 se mostraram favoráveis a esse tipo de união, o que denota também certo distanciamento das posições oficiais da Igreja, todavia, no grupo G3 o percentual cai para 17,86 %.



Quanto à Igreja apresentar características *machistas*, mais de 85% das entrevistadas concordam com a afirmação, ou seja, há uma percepção clara da mulher quanto a esse aspecto, parece contribuir com essa visão a proibição à ascensão das mulheres aos altos postos clericais e ao seu ordenamento, e, principalmente, algumas posturas da Igreja que exaltam direta ou indiretamente a figura do homem com proeminência sobre a mulher, bem ao estilo patriarcal.

Entretanto, a fim de permitir-se elaborar uma leitura sociológica com mais precisão sobre a capacidade de influência da religiosidade de tradição católica no comportamento *feminino*, pretende-se no capítulo seguinte construir modelos tipológicos (*tipos ideais*) a partir dos três grupos *G1*, *G3* e *G4* e compará-los com o que se denomina *tipos reais*, estes construídos em função dos resultados estatísticos decorrentes da pesquisa empírica.

Com isso, almeja-se clarificar as possíveis evidências, mediante comparações entre os tipos *reais* e *ideais* - no grupo e entre eles - e assim conceber-se uma *leitura* da problemática ora proposta, dentro dos parâmetros comparativos da *Sociologia Compreensiva de Weber*; em outras palavras, valer-se de ‘descrições e comparações precisas’, a fim de estabelecer ‘uma tipologia operatória que permita apreender, com mais justeza, o estilo de vida contemporâneo’ (MAFFESOLI, 1998, p.128).

Em síntese, se tentará responder a segunda indagação suscitada na introdução dessa dissertação, tal seja: *o Cristianismo de tradição católica consegue ainda influenciar a construção de uma moral sexual determinante para o papel cultural da mulher na pós-modernidade?*

## CAPÍTULO V

### Os TIPOS IDEAIS: *Maria-Mãe, Eva e Lilith*

*Cada época necessita de um mito em torno do qual agregar-se.*

*Michel Maffesoli*

Ao se tentar compreender uma possível ponte entre a moral sexual feminina nos dias de hoje e o catolicismo, primariamente deve-se assumir uma postura de reconhecimento de algumas limitações da eficácia da pesquisa empírica para se atingir um resultado passível de reflexões conclusivas quanto à relação causal: *moral sexual/religiosidade*.

Nesse sentido, é possível se indagar se existe realmente uma relação causal entre a *ação social*<sup>73</sup> das mulheres de cada um dos grupos trabalhados com as orientações católicas (discurso oficial), ou mesmo se sua ausência seria a causa do distanciamento de uma moral sexual mais próxima da emanada pela Igreja.

---

<sup>73</sup> No sentido de comportamentos.

Para essa *ação social* o que especificamente tem importância para a *Sociologia Compreensiva*, segundo Max Weber, seria, em particular, um comportamento, o qual estaria:

(...)'1) relacionado ao sentido subjetivo pensado daquele que age com referência ao comportamento dos outros; 2) co-determinado no seu decurso por uma referência significativa e, portanto, 3) pode ser explicado pela compreensão a partir deste sentido mental (subjetivamente)(...)' (WEBER, 2001, p. 315).

Para responder a essa indagação, primeiro, é imprescindível se conscientizar da incapacidade das ciências humanas de esgotar, ou mesmo de circundar, com demasiada autoridade, a problemática relacionada às causas impulsionadoras do(s) comportamento(s) do ser humano, no caso, o da mulher, de forma inquestionável e definitiva, pois isso não seria fazer ciência e sim construir dogmas em lastros *metafísicos*, como diria Max Weber (2001):

'A realidade empírica é infinita, a ciência não pode abarcar a sua totalidade da realidade empírica. Quando o faz, transforma-se em entidade metafísica. (WEBER, 2001, p. XXVI)'.

Bem argumenta nessa perspectiva Max Weber, em *Sociedade e Sociologia*, para ele *não existe unicidade causal*, por isso, a ciência quando se conduz para certezas, no sentido de abarcar a totalidade da realidade empírica em relação ao comportamento humano, termina por comprometer a própria pesquisa científica, fragilizá-la (WEBER, 1999).

Portanto, não é porque a realidade empírica se apresenta com infinitas possibilidades de leitura (de compreensões), que se possa conduzir um trabalho dessa natureza sem o *calço* de uma metodologia que permita ao pesquisador andar sobre um terreno mais *seguro*, viabilizando, dessa maneira, sua busca por traços indicativos e reflexões importantes sobre o tema, em palavras mais precisas: a pura e direta leitura dos dados estatísticos pode distorcer as interpretações sobre o problema em questão.

No caso específico, poderia turvar o entendimento ao menos parcial das relações causais no tocante à ação social da mulher (comportamento), dificultando o processo de clarificação do problema e assim distanciando-se de um foco essencial à análise sociológica.

Fundamental perceber-se que para Weber (2001) o comportamento humano, seja ele 'exterior' ou 'interior', desvendaria, no seu decurso, conexões e regularidades. Entretanto,

ressalta ainda Weber, nessa mesma obra, a existência de algo ‘próprio somente do comportamento humano’, pelo menos no seu sentido pleno, ou seja:

‘o decurso das conexões e as regularidades pode ser interpretado pela compreensão. Uma compreensão do comportamento humano que tenha sido obtida pela interpretação acarreta “evidência” qualitativamente específica que é, em grau e dimensão, *sui generis*. Mas o fato de possuir uma compreensão mesmo esta evidência em grau elevado ainda não prova nada no que se refere a sua validade empírica’ (WEBER, 2001, p.314).

Por tudo isso, optou-se por utilizar a construção tipológica de Weber – os *Tipos Ideais* – como forma de tentar-se visualizar objetiva e sociologicamente, em sintonia com os resultados da pesquisa empírica, possíveis causas para o *comportamento feminino*, dentro de um contexto de influências do catolicismo ou de seu distanciamento, consubstanciado em constelações de valores que estariam servindo de *referência* ou não para o comportamento das mulheres.

Ressalve-se, todavia, que essa busca por objetividade a respeito de um saber social, pressupõe, segundo o pensamento de Weber, o reconhecimento da influência dos valores associados ao pesquisador, ou seja, não haveria uma isenção inquestionável do pesquisador, isso no tocante a se imaginar uma ação totalmente afastada dos valores de quem pesquisa (ALVES, 2007), situação apresentada na introdução desse trabalho.

Inclusive, para Weber, essa atitude científica excludente de julgamento de valor apareceria mais como ‘uma incapacidade ética de posicionar-se’. Um ‘cientificismo’ que pretenderia ver ‘os problemas sociais como meras composições de hidrogênio ou oxigênio sem referência a valores’ (WEBER, 2001, p. XXXVI).

No fundo, a *Sociologia Compreensiva* tem como objeto primordial a imputação causal sociológica, mas para Max Weber, o fator diferenciador das causas importantes e desimportantes seria obra do conhecimento do pesquisador e não do curso ‘real’ dos eventos. (WEBER, 2001, p. XXVI), por isso, a importância de se conhecer os valores de quem pesquisa, numa aceção ética e honesta da pesquisa.

Por outro lado, apesar de não se poder considerar o conhecimento sem relação com os *valores do pesquisador*, ‘há uma centralidade do valor na sociologia weberiana’ (WEBER, 2001, p. 99). Isto é, embora o cientista seja movido por valores, ele deve entender que a ‘investigação

deve ser científica, ou seja, ele deve se render à evidência dos dados, nunca distorcê-los' (ALVES, 2007).

Estabelecida essa preliminar, é de se indagar: por que usar o tipo ideal de Weber para tentar compreender o processo de influência do catolicismo na moral sexual da mulher brasileira? Parece plausível ir ao próprio Weber, segundo Maurício Tragtenberg (2001, p. 26), para responder essa indagação:

‘O tipo ideal constitui-se como recurso metodológico para compreensão do real, possui um valor heurístico, isto é, é criado conforme as exigências do andamento da pesquisa. O tipo ideal tem sentido por sua capacidade explicativa. (...) Para Weber é através de causas irrealis (ideais) que se chega às causas reais. (...) Através do tipo ideal a possibilidade objetiva constrói uma utopia com valor heurístico. Essa utopia tem como referência um conhecimento na experiência’.

Nesses termos, a construção dos *tipos ideais* visaria o conhecimento do social, de modo que a compreensão significa uma leitura interpretativa do sentido. Em suma, a sociologia, para Weber, ‘constrói tipos ideais procurando descobrir regras gerais do acontecer’ (WEBER, 2001), para o caso em estudo uma relação causal entre as constelações de valores e o comportamento feminino.

Dessa maneira, de partida, serão lançadas tipologias para os grupos escolhidos para servirem de parâmetro, ou seja, modelos elaborados, em particular, para os três grupos (*G1*, *G3* e *G4*), respectivamente: aquelas mulheres distanciadas da tradição católica; as católicas carismáticas e/ou tipicamente marianas; e um terceiro grupo, as católicas *praticantes* não carismáticas.

Isso com base numa perspectiva *idealizada*, extraída da leitura social de comportamentos paradigmáticos, isto é, construções abstratas com fundamento numa visão do que seria a mulher para *G1*, *G3* e *G4*, sob o olhar do pesquisador e em função da pesquisa bibliográfica e observações empíricas, como se tratasse de uma *mulher tipo* para cada grupo proposto.

Melhor dizendo: buscar-se-á traçar uma constelação de valores que caracterize de um ponto de vista teórico os atributos indicativos da mulher (dentre os três grupos). Três *tipos ideais*

*weberianos*, para assim realizar comparações com os *tipos reais*, estes últimos segundo dados da pesquisa empírica.

Ao final, caracterizados os tipos ideais e os tipos reais e os possíveis distanciamentos e aproximações no que diz respeito a valores e comportamentos, concatenados em equações de variáveis sociológicas condicionadas (um *incremento objetivo* à pesquisa, sem a conotação de reduzi-la à unidade), subtende-se criada uma suficiente condição para estabelecer-se a existência ou não de relações causais entre os valores norteadores dos comportamentos e o catolicismo, no contexto da pós-modernidade.

### **V.1 - Construções Tipológicas – *Tipos Ideais*.**

Partindo-se então para a fase de construção dos modelos ideais típicos, inicialmente pretende-se caracterizá-los como construções abstratas e *idealizadas*, para fins específicos dessa pesquisa.

Em princípio, com relação ao grupo ideal-típico *G1*.

Trata-se de um conjunto de mulheres no qual o exercício da liberdade sexual é um dado plausível, doravante, realizável. E nessa direção, sua postura de rebeldia com relação aos valores tradicionais é uma circunstância observável, inclusive no tocante à busca por prazer sexual. Por isso, seus comportamentos levam à quebra de tabus considerados como intocáveis pela sociedade (referência à sociedade anterior ao ano símbolo, de 68) e pela Igreja Católica.

Por tudo isso, o grupo *G1* receberá a denominação de *mulher laica pós-moderna*, com aproximação à figura mítica de Lilith, uma espécie de nome de *fantasia* do grupo.

O segundo grupo (*G3*), composto de católicas pertencentes ao movimento de renovação carismática, em razão de sua aproximação visível com as orientações vaticanícas e uma postura de recato e distanciamento desse processo de liberalização sexual e aceitação e busca do prazer, em especial, o orgástico, da mulher pós-moderna, constituiu-se quase como um movimento de contracultura com relação aos dias de hoje.

É nesse sentido, portanto, que se pode observá-las como figuras atípicas em relação à lógica comportamental contemporânea. Por essas características, o *G3* receberá a denominação

de *mulher religiosa tradicional*, se aproximando, assim, da figura mítica de *Maria-mãe*, com relação à maternidade humana e ação positiva na sociedade<sup>74</sup>, talvez um meio termo entre a visão de Maria (modelo) da *Teologia da Libertação* e a Maria da *Era Burguesa*.

O terceiro grupo (G4), por demonstrar traços dos dois perfis, ora se mostrando uma ‘mulher laica pós-moderna’ ora defendendo posturas de uma *mulher religiosa tradicional*, receberá a denominação ‘mulher religiosa laicizada’, com aproximação com a figura mítica de Eva, isso por elas viverem os dois mundos e carregar certa dose de culpa por essa dubiedade, como se fosse uma mulher de transição de um mito ao outro.

## **V.2 - Caracterização do tipo ideal e constelação de valores.**

Seguindo essa linha, o segundo passo é se indagar quais os valores que permeariam essa *mulher laica pós-moderna (Lilith)*. Convém aqui responder essa indagação a partir das variáveis levantadas em pesquisa bibliográfica e observação de campo não documentada, a partir das variáveis sociológicas (VS1, VS2, VS3, VS4, VS5, VS6, VS7, VS8 e VS9) escolhidas como temas para a pesquisa empírica.

### **V. 2.1 -G 1 – Mulher laica pós-moderna (tipo mítico relacionado: *Lilith*)**

#### **VS1 - Valorização da virgindade**

O tipo ideal G1 entende essa condição como ultrapassada, não mais um valor importante para o ser mulher na pós-modernidade.

#### **VS2 - Masturbação**

Considera um ato comum inerente à natureza feminina, por isso, sem nenhum resquício de culpa ou pecado, ao contrário, uma prática necessária ao desenvolvimento da sexualidade e autoconhecimento do corpo.

#### **VS3 - Liberdade sexual**

---

<sup>74</sup> (...) longe de ser uma mulher passivamente submissa ou de uma religiosidade alienante, foi, sim, uma mulher que não duvidou em afirmar que Deus é defensor dos humildes e oprimidos e derruba dos seus tronos os poderosos da terra (Paulo VI. *Marialis Cultus*, 37 *Apud* AUTRAN, 1992).

Reconhece o valor da conquista cujo resultado trouxe um maior equilíbrio nas relações de gêneros; se sente satisfeita em poder exercer sua sexualidade, inclusive a possibilidade de ter vários parceiros e relações sem qualquer tipo de culpa associada.

#### **VS4 - Fidelidade feminina**

Vê a *relativização* desse conceito como algo importante e resultado da liberação sexual, inclusive uma forma de manter um casamento mais duradouro, algo próximo de uma monogamia flexível, nos termos defendidos por Vicent (1992).

#### **VS5 - Submissão feminina**

Não aceita o papel de se submeter ao controle masculino, em especial com relação à questão financeira (dependência).

#### **VS6 - Aborto**

Acredita ser uma decisão exclusiva da mulher, ou seja, um assunto de foro íntimo (da gestante), *Lilith* distancia-se largamente da visão religiosa católica.

#### **VS7 - Métodos anticoncepcionais**

Diz praticar todos os métodos anticoncepcionais comumente adotados, inclusive a *pílula do dia seguinte*.

#### **VS8 - Casamento homossexual (união civil)**

Percebe-o como a concretização de uma nova conjuntura social na qual as *relações homoafetivas* se fazem cada vez mais presentes, por isso, aceita a consumação dessas uniões através do matrimônio civil.

#### **VS9 - Divórcio**

Uma figura jurídica amplamente aceita e resultante das conquistas históricas das mulheres. Reconhece, inclusive, nessa possibilidade um dos mecanismos propiciadores da liberdade sexual, da não submissão da mulher ao homem e ao matrimônio primordial.

## **V.2.2 - G 3 – Mulher da Renovação Carismática e/ou tipicamente mariana (tipo mítico relacionado: *Maria-mãe*)**

### **VS1 - Valorização da virgindade**

Para o tipo em estudo a atividade sexual (cópula) só pode ser exercida após a consagração do casamento. E, mesmo assim, priorizando a finalidade de procriação desse *ato conjugal*.

### **VS2 - Masturbação**

Considera o ato uma busca pelo exacerbamento da sexualidade e um perigoso estímulo ao prazer sensual, por isso, afastado do projeto de Deus para o binário mulher/homem e do exemplo mariano.

### **VS3 - Liberdade sexual**

O tipo *G3* não vê com bons olhos a liberdade sexual, além de se configurar um estímulo a práticas sexuais e comportamentos desconformes aos preceitos religiosos e um distanciamento do modelo de maternidade mariano, por ela desejado.

### **VS4 - Fidelidade feminina**

Uma condição pétrea para a mulher e sustentáculo da família.

### **VS5 - Submissão feminina**

Não demonstra preocupação com o termo submissão, percebem-na com uma condição até favorável no tocante ao amor ao parceiro e a necessidade de se dedicar à família mais do que a vida profissional.

### **VS6 - Aborto**

Decididamente um ato condenável sob todos os aspectos para a mulher da renovação carismática, mesmo nas condições de perigo de vida e de gravidez decorrente de violência sexual. Considerado como oposto à defesa da vida.

**VS7 - Métodos anticoncepcionais**

Concentra o controle da natalidade na continência sexual e na prática do método da tabela.

**VS8 - Casamento homossexual (união civil)**

Percebem-no com reprovável e inconciliável com o sentido da família e do binário com fins de procriação: homem/mulher.

**VS9 - Divórcio**

Em função do sacramento do matrimônio (indissolúvel) e as consequências para a família, essa possibilidade jurídica não é aceita pelo tipo carismático.

**V.2.3 - G4 – Mulheres religiosas laicizadas (tipo mítico relacionado: *Eva*)****VS1 - Valorização da virgindade**

Valoriza em discurso a virgindade, pelo menos parcialmente, mas não vê especiais problemas da prática sexual antes do matrimônio, não obstante, apresentar certo sentimento de culpa ou timidez em assumir essa postura em pública, quando está a falar de si.

**VS2 - Masturbação**

Considera um ato comum inerente à natureza feminina e uma prática necessária ao desenvolvimento da sexualidade e autoconhecimento para as mulheres em geral, com as do grupo *G1*, todavia, apresenta sinais de culpa e desconforto em lidar ou assumir a *prática*; muitas inclusive, não obstante acharem normal, dizem não praticar isoladamente.

**VS3 - Liberdade sexual**

Vê vantagens na liberdade sexual dos dias atuais, sem deixar de enfatizar a ocorrência de banalizações e promiscuidade na prática da sexualidade feminina.

**VS4 - Fidelidade feminina**

Uma condição importante para uma relação, mas sem inflexibilidade inquestionável como para a mulher carismática.

**VS5 - Submissão feminina**

Demonstra firmeza contra a submissão feminina, mas no discurso e na prática terminam por denunciar sinais evidentes de comportamentos e posturas consideradas como submissas.

**VS6 - Aborto**

Aceita a prática abortiva nos casos previstos em lei.

**VS7 - Métodos anticoncepcionais**

Não apresenta nenhum sentimento de culpa com relação às práticas de controle de natalidade.

**VS8 - Casamento homossexual**

Há um conflito entre a aceitação da união civil de homossexuais e a reserva e recusa a essa possibilidade.

**VS9 - Divórcio**

Defende o divórcio, inclusive, como resultado concreto das conquistas históricas das mulheres, por outro lado, vê dificuldades para a família, em especial para os filhos, ou seja, apresenta sinais de conflito para com o assunto.

**V.3 - Comparações dos Tipos Ideais com os Tipos Reais.**

Para melhor caracterizar os tipos de afastamentos da *ação típica ideal* e a empírica, conforme explicita Weber (2001), e assim desvendar os elementos racionais e irracionais existentes numa ação social se realiza as comparações entre os *tipos*, no caso: os *ideais* e os *reais*.

O Método do tipo ideal pressupõe, ainda, a noção de que tal tipificação é um recurso do observador cientista. O tipo ideal não representa uma ou duas pessoas reais, mas o conjunto de valores que o grupo idealiza levado à sua maior dinamização. Daí a possibilidade teórica de se comparar o *real* com o *ideal*.

Em função disso, é possível se desenhar uma diferenciação nas quais provavelmente surgirão indícios da influência ou não do catolicismo no comportamento feminino, é o que se segue:

### **V.3.1 – Comparação: G1 Ideal / G1 Real**

VS1 - Valorização da virgindade:

Há uma aproximação entre o tipo ideal (*Lilith*) e o tipo real do *G1*. A desvalorização da virgindade para os dois tipos é evidente, apesar de se observar um ligeiro indício de valorização para o tipo real.

#### **VS2 - Masturbação**

O tipo ideal se mostra mais firme no posicionamento quanto à masturbação ser considerada um ato comum e inerente à natureza feminina, inclusive, uma prática necessária ao desenvolvimento da sexualidade e autoconhecimento do corpo, todavia, o *tipo real* ainda apresenta alguns sintomas de culpa e dificuldade em tratar o assunto, no sentido de assumir o ato de forma pessoal.

#### **VS3 - Liberdade sexual**

O tipo ideal atribui valor sem restrições a essa conquista ao passo que o tipo real a reconhece como benéfica, todavia, demonstra sinais de preocupação com a banalização e os exageros em especial no tocante à promiscuidade sexual.

#### **VS4 - Fidelidade feminina**

Na comparação entre os tipos, o *ideal* vê a *relativização* desse conceito como algo importante e resultado da liberação sexual enquanto o tipo real se mostra dividido, ou seja, ao mesmo tempo que *relativiza* o conceito atribui importância a monogamia, como se sinalizasse por uma *monogamia flexível*, mas no fundo demonstrasse receio.

### **VS5 - Submissão feminina**

Nesse ponto, a comparação denota um aspecto interessante, pois o *tipo ideal* não aceita o papel de se submeter ao controle *masculino*, em especial com relação à questão financeira (dependência); paradoxalmente apesar do tipo real também seguir essa linha, ao mesmo tempo, busca segurança numa relação, só que segurança diz respeito também à questão financeira, como se ainda persistissem amarrações com relação ao modelo burguês da mulher provida.

### **VS6 - Aborto**

Sobre esse tema, o *tipo ideal*, por ser mais idealizado, e ao sê-lo reveste-se de uma constelação de valores decorrente mais de ícones (inclusive os midiáticos) e movimentos de vanguarda de meios intelectuais, segue uma corrente afastada das instituições religiosas, doravante, trás a discussão do uso da prática abortiva e sobre a vida do feto mais para o foro íntimo da mulher.

Todavia, ao se sair do mundo teórico abstrato, parece, que há um conflito marcante sobre o tema e a aceitação da prática, exclusive as previstas na legislação, para a *mulher laica pós-moderna real*.

### **VS7 - Métodos anticonceptivos**

Há uma convergência perfeita nessa variável sociológica, tanto *Lilith* como a *mulher laica pós-moderna* defendem e adotam os métodos anticonceptivos disseminados na sociedade, sem nenhuma restrição.

### **VS8 - Casamento homossexual**

Uma convergência entre o tipo ideal e o real nesse aspecto, entretanto, o *tipo Lilith* com maior convicção e o *tipo real* com tendência de aceitabilidade em curso.

### **VS9 - Divórcio**

Diferentemente do divórcio, onde a convergência é quase plena.

### **V.3.2 - Comparações G3 Tipo Ideal / G3 Tipo Real**

#### **VS1 - Valorização da virgindade**

Há uma aproximação, grosso modo, entre o *tipo ideal* e o *tipo real*. A valorização da virgindade para os dois tipos é evidente, todavia, mais para o *ideal* do que para o *real*, pois neste último já se percebe uma leve diminuição do valor para o atributo em discussão.

#### **VS2 - Masturbação**

No tocante à concordância de opinião entre o *tipo ideal* e o *tipo real* essa mais próxima que no atributo anterior, porquanto, nos dois casos, percebe-se uma intensa culpabilização do ato e dificuldade de aceitá-lo com algo normal, seguem bem próxima à orientação vaticânica (que a reconhece como um *ato nefando*).

#### **VS3 - Liberdade sexual.**

Os dois tipos não veem com bons olhos a liberdade sexual, além de se configurar um estímulo a práticas sexuais e comportamentos desconformes com os preceitos religiosos e um distanciamento do *modelo de maternidade* mariano, por elas desejado. Entretanto, o *tipo real* chega a reconhecer algum efeito positivo, mas quase sempre expondo alguma forma de restrição.

#### **VS4 - Fidelidade feminina.**

Nesse aspecto, a concordância é quase perfeita entre o *tipo ideal* e o *real*.

#### **VS5 - Submissão feminina.**

Outro aspecto no qual se percebe a concordância em torno de relacionar à submissão à família e o amor ao parceiro, sem preocupações relevantes com outros aspectos.

#### **VS6 - Aborto.**

Nesse ponto, há um distanciamento evidente enquanto o *tipo ideal* ver o um ato como condenável sob todos os aspectos, para o *tipo real* quando se tratar de ocorrência de condições de

perigo de vida para a mãe e de gravidez decorrente de violência sexual, percebe-se uma propensão contundente do tipo real para aceitação da prática abortiva.

#### **VS7 - Métodos anticonceptivos.**

O *tipo ideal G3* coaduna de forma inquestionável com as orientações vaticanícias ao passo que o *tipo real* distancia-se, parcialmente, ou seja, nesse aspecto há um conflito detectável entre os tipos. Exceção às carismáticas do Shalom para as quais a visão do vaticano é algo conciliável com a vida pós-moderna.

#### **VS8 - Casamento homossexual**

O *tipo ideal* percebe-o com reprovável e inconciliável com o sentido da família e do binário com fins de procriação: homem/mulher. O *tipo real* segue essa linha, mas sem tanta veemência.

#### **VS9 - Divórcio.**

Outro aspecto de diferenciação entre os tipos estudados, o *ideal* vê o divórcio como não conciliável aos preceitos católicos, ao passo que o tipo real flexibiliza esse posicionamento da Igreja, e passa a considerá-lo como uma opção certo modo aceitável, mas de forma contundente.

### **V.3.3 - Comparações G4 Tipo Ideal / G4 Tipo Real**

#### **VS1 - Valorização da virgindade**

O *tipo real* valoriza em discurso a virgindade, pelo menos parcialmente, mas não vê especiais problemas da prática sexual antes do matrimônio, já para o *tipo real*, a virgindade não é essencial, mas é algo que ainda permeia seus valores.

#### **VS2 - Masturbação**

O *tipo ideal* e o *tipo real* consideram a masturbação um ato inerente à natureza *feminina* e uma prática necessária ao desenvolvimento da sexualidade e autoconhecimento, a

diferença entre os tipos é que a primeira emite sinais mais evidentes de culpa e desconforto em lidar ou assumir a prática.

### **VS3 - Liberdade sexual**

Os dois tipos se assemelham neste ponto, ou seja, veem vantagens na liberdade sexual dos dias atuais, sem deixar de enfatizar a ocorrência de banalizações e promiscuidade na prática da sexualidade feminina.

### **VS4 - Fidelidade feminina**

Também nesse ponto as posturas coincidem, isto é, atribuem importância à fidelidade, mas sem tanto rigor como observado entre as carismáticas.

### **VS5 - Submissão feminina**

Outro ponto de coincidência entre os tipos: *ideal* e *real*. Os dois demonstram firmeza contra a submissão feminina, mas no discurso e na prática terminam por denunciar sinais evidentes de comportamentos e posturas consideradas como submissas.

### **VS6 - Aborto**

O *tipo ideal* só aceita a prática abortiva nos casos previstos em lei, já o *tipo real* apesar de seguir na mesma direção ainda apresenta certa resistência mesmo nos casos legais.

### **VS7 - Métodos anticoncepcionais**

Há uma coincidência perfeita, entre os dois tipos, na aceitação dos métodos anticoncepcionais e no controle de natalidade.

### **VS8 - Casamento homossexual**

Nos dois tipos, percebe-se um conflito entre a aceitação ou não da união civil de homossexuais.

## VS9 - Divórcio

O *tipo ideal* defende o divórcio, mas vê dificuldades para a família, em especial para os filhos, ou seja, apresenta sinais de conflito para com o assunto. Já o *tipo real* demonstra firmeza quanto à possibilidade do divórcio.

### V.4 - Análise das comparações e tipos a partir de equacionamento e valoração objetiva da pesquisa empírica e da constelação de valores.

Com a perspectiva de se tentar objetivar as comparações e o resultado da pesquisa empírica em associação com os *tipos ideais*, de modo a melhor captar traços a influência do catolicismo nos grupos estudados, em específico o *G1*, *G3* e *G4*, elaborou-se uma *equação de variáveis sociológicas* ponderáveis através das estatísticas resultantes das entrevistas e as indicações da tipologia ideal para cada um dos temas ora debatidos ( $V_{sn}$ ).

Vale ressaltar que o equacionamento da problemática em estudo tem o caráter complementar às comparações entre os *tipos* e o resultado da pesquisa de campo, para juntos construírem as reflexões finais desse trabalho e responder a *indagação-problema*.

A equação base proposta - *INFREL* ( $G_m$ ) =  $\{V_{s1}(x,y) + \dots + V_{sn}(x,y)/n$  - faz uma quantificação no sentido de convergência de resultados, talvez uma herança cartesiana do pesquisador. O que não significa a pretensão de tornar o resultado matemático um dado principal. Sua figuração, na realidade, serve como elemento de corroboração à análise realizada, uma espécie de adorno de fundamento mais objetivo, sem nenhuma perspectiva de reduzir a problemática ao *número racional*.

Com relação aos componentes da equação, nove variáveis foram utilizadas sob a insígnia  $V_{Sn}$  ( $n = 1, \dots, 9$ ). Todas elas consideradas pertinentes (ou *minimamente* mensuráveis) para se correlacionar os temas principais abordados na pesquisa empírica, desde a  $V_{S1}$  (valorização da virgindade) até a  $V_{S9}$  (Divórcio). Isso a partir de três *aferições* do  $G(m)$ :  $G(1)$  referente à *Lilith*;  $G(3)$ , *Maria-Mãe*; e  $G(4)$ , *Eva*, ou seja,  $m$  assume as numerações: 1, 3 ou 4.

Os termos  $(x,y)$  da equação dizem respeito às respostas **SIM** (para  $x$ ) e **NÃO** (para  $y$ ), segundo a intenção de mensuração, no caso em específico, a eficácia do catolicismo, respaldado pelo posicionamento dos *tipos ideais* construídos.

Assim, por exemplo, considera-se  $x$  (**Sim**) para VS1 do grupo G3, isso porque para o tipo *Maria-Mãe* (mulheres carismáticas e/ou tipicamente marianas) a valorização da virgindade (VS1) é um atributo importante, além disso, o **SIM** é a resposta esperada em relação à variável (VS1) para se aferir a capacidade de influência do catolicismo. Bem diferente com relação à relativização da fidelidade (VS4), pois para o tipo ideal G3, a resposta **NÃO** é a que se enquadra em sua constelação de valores, i. é, no seu *perfil ideal* e se coaduna a intencionalidade do uso da equação.

Em termos numéricos, quando a equação estiver a tratar do grupo *G3*, por exemplo, e para a primeira variável (VS1), ter-se-ia:  $\text{INFREL (G3)} = 78,57\% + \dots$ ; pois '78,57' é o resultado estatístico decorrente da valorização da virgindade, ou seja, quase 78,57% das carismáticas valorizam a virgindade. E se usou a resposta afirmativa como parâmetro, em razão do uso da equação se prestar, no caso, para evidenciar a influência da moral sexual católica, bem como de ser esse um *valor* (referência) do tipo ideal *Maria-Mãe*. Em outras palavras, a eficácia da influência católica na carismática se só houvesse essa variável seria de 78,57 %, o que pode ser considerada uma alta influência, segundo escala de referências adotada (ver detalhamento mais à frente).

De outro modo, no tocante ao G1 ( $m=1$ ), a mesma variável VS1 (valorização da virgindade) não faz parte de forma preponderante de sua constelação de valores, todavia, a perspectiva do uso da equação é tentar mensurar a eficácia do catolicismo, ou seja, até que ponto a moral católica consegue influenciar o G1.

Por isso, nesse caso, o G1 para se mostrar influenciado pelo catolicismo teria que responder também **SIM**, só que isso só ocorre com 16% das entrevistadas. O **NÃO** é bem mais forte como resposta padrão do grupo, seguindo o que se pode observar de sua tipologia ideal. Se, por acaso, o uso da equação fosse para medir a eficácia da *laicização* no grupo, a situação se inverteria em termos de se adotar no cálculo a resposta **NÃO** para efeito de mensuração, ou seja, se faria:  $\text{INFREL (G1)} = 84\% + \dots + \text{VS}_n(x,y)$ .

#### V. 4. 1 - Equação de variáveis sociológicas para verificação da influência católica na mulher pós-Moderna.

- Equação base:  $INFREL (G_m) = \{Vs1 (x,y) + Vs2 (x,y) + Vs3 (x,y) + Vs4 (x,y) + Vs5 (x,y) + Vs6 (x,y) + Vs7 (x,y) + Vs8 (x,y) + Vs9 (x,y)\} / n$
- **INFREL (G<sub>m</sub>)**: quantificação da influência religiosa para o Grupo (G<sub>m</sub>); m = 1,3 e 4 (Três grupos). Por exemplo, considera-se **x** (Sim) para Vs1 do grupo G3, ou seja, para objetivar em números o resultado da influência católica no grupo das mulheres carismáticas, consubstanciado na valorização da virgindade pelo tipo ideal (G3). Assim, espera-se que no cálculo de INFREL (G3), a resposta para variável sociológica Vs1 seja **x**, isto é, **sim**, pois esse é um atributo importante para o grupo G3, informação corroborada pela tipologia ideal.
- **VS<sub>n</sub>** : Variável sociológica (Vs1, ..., Vs9), receberá o valor percentual das respostas do *tipo real* para cada variável, ou seja, para Vs1 (valorização da virgindade), no cálculo de INFREL (G3), será indicado o número percentual 78,57%, o qual significa a valorização atribuída por G3 a esse atributo; n = número de variáveis considerado.
- Quanto às variáveis (**x,y**), tem-se : x para resposta **Sim** ; y para resposta **Não**. Os dois com base nos *tipos ideais*.
- Referência para os resultados:
  1. Se  $INFREL (G_m) \geq 0,7$  (alta influência do catolicismo);
  2. Se  $0,5 \leq INFREL (G_m) < 0,7$  (influência mediana alta do catolicismo);
  3. Se  $0,3 \leq INFREL (G_m) < 0,5$  (influência mediana baixa do catolicismo);
  4. Se  $INFREL (G_m) < 0,3$  (pouca influência do catolicismo).

**Tabela 7 – Compilação de dados para aferição da influência religiosa**

Influência religiosa católica								
VS <sub>n</sub>	VS1		VS2		VS3		VS4	
Resp	SIM	NÃO	SIM	NÃO	SIM	NÃO	SIM	NÃO
G1 real	16,00%	84,00%	18,00%	82,00%	64,00%	36,00%	48,00%	52,00%
G3 real	78,57%	21,43%	89,29%	7,14%	10,71%	89,29%	3,57%	96,43%
G4 real	45,45%	54,55%	31,82%	68,18%	27,27%	72,73%	22,73%	77,27%
VS <sub>n</sub>	VS6		VS7		VS8		VS9	
Resp	SIM	NÃO	SIM	NÃO	SIM	NÃO	SIM	NÃO
G1 real	24,00%	76,00%	100,00%	0,00%	68,00%	22,00%	98,00%	2,00%
G3 real	0,00%	100,00%	3,56%	92,30%	17,86%	78,57%	57,14%	42,86%
G4 real	4,55%	94,45%	100,00%	0,00%	50,00%	40,91%	100,00%	0,00%

	<b>G1</b>	<b>G3</b>	<b>G4</b>
INFLREL Real	<b>14,75%</b>	<b>83,41%</b>	<b>45,90%</b>

Vsn	Vs1(x)	Vs2(x)	Vs3(y)	Vs4(y)	Vs6(y)	Vs7(y)	Vs8(y)	Vs9(y)
<b>INFLREL (G1)</b>	16,00%	18,00%	36,00%	52,00%	76,00%	0,00%	22,00%	2,00%
<b>INFLREL (G3)</b>	78,57%	89,29%	89,29%	96,43%	100,00%	92,30%	78,57%	42,86%
<b>INFLREL (G4)</b>	45,45%	31,82%	72,73%	77,27%	94,45%	0,00%	40,91%	0,00%

Em síntese, pode-se inferir a alta influência do catolicismo na moral sexual feminina do grupo *G3* e uma influência mediana no grupo *G4*.

Quanto ao grupo *G1*, é perceptível o afastamento das orientações vaticanícias, como se o catolicismo no tocante à moral sexual perdesse sua força de influência no comportamento da *mulher laica*.

Essas constatações são observáveis tanto na pesquisa empírica, como nas comparações com os tipos ideais, culminando com o resultado da aplicação da equação sociológica ora testada.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

*No berço conhecemos o verdadeiro sono, porque dormimos no feminino.*

*Gaston Bachelard*

Logo no início dessa dissertação, foram estabelecidas algumas considerações, espécies de condições *a priori*, assumidas como referências sócio-culturais (valores) da pesquisa, as quais serviriam de entorno ao desenvolvimento desse trabalho e a sua tentativa de identificação de possíveis relações de influência (imputações causais) entre a moral sexual pregada pelo catolicismo e a percebida pela mulher pós-moderna.

Essa última basicamente no contexto de três estados do nordeste oriental brasileiro, segundo entrevistas com 100 mulheres originárias de quatro cidades (PB: João Pessoa e Campina

Grande; PE: Recife; RN: Natal), ainda foram feitas três entrevistas na cidade de Salvador-BA, todavia, considerando-se o número reduzido da amostra, os resultados foram incluídos na amostra geral, sem anunciar-se a possível especificidade do tema na Bahia .

Entre essas hipóteses, cuja consolidação se daria ao longo da pesquisa, estariam:

O reconhecimento da influência sócio-cultural na formação dos papéis atribuídos às mulheres, descartando a perspectiva de vê-los exclusivamente a partir de uma imposição de ordem fisiológica ou de um *determinismo* de natureza metafísica, como pretenderiam sustentar tantas vertentes intelectuais e religiosas no decorrer dos séculos, especialmente o pensamento católico quando substanciado na *biologia aristotélica* e apegado a uma hermenêutica *literalista* do Gênesis.

Maria José Rosado-Nunes ressaltaria a visão antropológica de muitas religiões, incluindo-se a Católica, de nortear e delimitar o que seria atributo do gênero masculino e do feminino:

‘As religiões têm, explícita ou implicitamente, em seu bojo teológico, em sua prática institucional e histórica, uma específica visão antropológica que estabelece e delimita os papéis masculinos e femininos. O fundamento dessa visão encontra-se em uma ordem não humana, não histórica, e, portanto, imutável e indiscutível, por tomar a forma de dogmas. (...) O lugar das mulheres no discurso e na prática religiosa não foi, e freqüentemente ainda não é, dos mais felizes’ (ROSADO-NUNES, 2005).

Uma segunda hipótese diz respeito à perspectiva de se analisar a questão sob os auspícios de uma ciência pós-moderna a qual buscaria imputações causais como *possibilidades* de leituras sociais e não verdades inquestionáveis, bem ao estilo do pensamento do filósofo contemporâneo Michel Maffesoli<sup>75</sup>, e substanciada na *Sociologia Compreensiva* de Weber – base teórica para metodologia de análise da pesquisa empírica.

Terceiro, o acolhimento de uma hermenêutica do social cuja base de sustentação presumiria a não realização do processo de *secularização* na plenitude pressagiada pelos teóricos da modernidade, ou seja, o mundo não *desencantou*, ao invés disso, teria havido um novo *encantamento* ou um *reencantamento*, com possíveis implicações para o tema debatido.

---

<sup>75</sup> Em sua obra: *Elogio da Razão Sensível* (MAFFESOLI, 1998).

Mas, nesse ponto em específico, fez-se necessário perceber esse processo de *reencantamento* sob um olhar mais crítico. Especialmente por se tratar de um estudo sobre moral sexual, isso em consonância com a visão de Chauí (1984, p. 110). Para quem o ‘surgimento de seitas e tendências no interior de igrejas hegemônicas (católicas e protestante)’ traria em sua retaguarda uma intencionalidade de ‘reerguimento moral da sociedade’, com alvo prioritário na sexualidade, melhor dizendo, na sua repressão. O que talvez significasse um retrocesso para as conquistas femininas, em particular de sua liberdade sexual.

Por fim, a percepção de uma força misógina do catolicismo a interferir no processo de depreciação do gênero feminino, segundo formulações de conceitos e imagens (modelos) concebidos quase exclusivamente pelo olhar do *outro*<sup>76</sup>. Uma realidade da história ocidental vivida por muitos séculos.

Estabelecidas, então, essa plêiade básica de valores, a pesquisa foi, então, delimitada consoante duas temáticas, consideradas essenciais à compreensão da matéria em estudo:

Uma principal (*temática 1*), a qual indagaria sobre a capacidade de influência ou não do Cristianismo de tradição católica, através de suas crenças, mitos, ritos e dogmas, na construção de uma moral sexual e sua respectiva constelação de valores, relativas ao comportamento feminino na pós-modernidade, no contexto da região supramencionada.

E uma secundária (*temática 2*), a qual se propunha a discutir em que circunstâncias e bases históricas o *Cristianismo*, ou mesmo o *crisocentrismo*, teria contribuído para a gênese cultural de uma sociedade de predominância do *pater* e, por consequência, indutora de assimetrias evidentes nas relações de gêneros. Nesse ponto, vale asseverar que esse retorno ao passado - *o máximo possível* - é um dos pressupostos da análise weberiana.

Assim posto, iniciou-se a análise pela *temática 2* no intuito de se criar uma seqüência lógica. Todavia, antes de adentrar na historicidade relacionada à moral sexual, mostrou-se prudente discutir-se a respeito de uma variada gama de conceitos interligados ao tema em estudo, vide capítulo I.

---

<sup>76</sup> No sentido de gênero masculino.

Dessa maneira, a pesquisa tratou de apresentar definições conceituais de termos como *sexo, sexualidade, moral, ética, gênero, moralismo, repressão sexual*, entre outros, bem como suas diferenciações e aproximações possíveis, de modo a se ressaltar a importância do uso dessa terminologia no texto produzido e melhor compreender a temática em estudo.

Outra questão interessante que se comunica com essa preocupação terminológica e que foi tratada nessa pesquisa, diz respeito a se evitar, no uso da linguagem, possibilidades de se reforçar culturalmente percepções equivocadas sobre o estudo de gênero.

Nessa acepção, por exemplo, é bem comum se equivaler sem nenhum tipo de ressalvas os termos (e também valores associados): *fêmea, mulher* e *feminilidade*. Por consequência, nascer *fêmea* significaria se tornar *mulher*, em termos de funções sociais; e obrigatoriamente adotar valores considerados como *femininos*, uma tendência de um *patriarcalismo* arcaico que se faria presente ainda no contexto abordado pela pesquisa empírica.

Por isso, conforme demonstrado, estudar *gênero* é também *desconstruir* esse convencionalismo de que a biologia é causa fundamental de determinação do *feminino*, sabendo-se do óbvio antagonismo a ser interposto pelos movimentos religiosos institucionais, como a Igreja Católica (no sentido de corrente oficial) e sua visão doutrinária ancorada num *determinismo* metafísico quase inviolável.

Encerrada a discussão conceitual, a pesquisa voltou-se para períodos históricos específicos, iniciando-se pela *Antiguidade Clássica*. E nessa, focou como ponto de partida, a discussão sobre a *Escola Estoica*, cuja doutrina aliada à aristotélica formariam uma das mais importantes bases filosóficas e éticas do cristianismo, com implicações notáveis na sua moral sexual.

Em função disso, o pesquisador pôde perceber, na construção de paradigmas comportamentais relacionados a uma moral sexual austera (um elemento distintivo dos primeiros nazarenos) e a renúncia à paixão (típica dos neoplatônicos, incluindo-se Santo Agostinho e a *Filosofia Patrística*), a presença marcante de fundamentos centrais da moral estoica, mais de três séculos antes do surgimento da mensagem cristã.

Associe-se a essa ética rigorosa o indistinguível desapego ao mundo dos cínicos (uma espécie de estoico mais radical, cuja expressão maior se daria com *Diógenes*. O que mais tarde (séc. IV d. C) se tornaria um apanágio do movimento monástico.

Por isso, presumiu-se equivocado raciocinar dissociando-se do discurso pregado pelo cristianismo dos primeiros séculos, o qual estaria embebido em normas de conduta e valores morais, tipo: o comedimento nas práticas sexuais, a fidelidade conjugal, afastamento de amor e prazer, a preferência ao celibato, e mesmo à virgindade - todo um ideário doutrinário dessas escolas filosóficas. E num contexto temporal mais amplo, dos *gnósticos* e dos *maniqueus*, ou seja, difícil não reconhecer a presença da cultura grego-romana na mensagem cristã inerente à moral sexual.

O capítulo I trouxe, ainda, à baila aspectos da sexualidade e de valores a ela relacionados na Roma dos primeiros séculos. E discutiu a falsa percepção segundo a qual a capital do império viveria uma liberalidade e licenciosidade generalizada no tocante aos comportamentos sexuais, como se fosse uma *Sodoma* e *Gomorra* - uma imprecisão que terminaria por ocultar a existência de interdições e proibições da cultura pagã, muita delas bem conhecidas do cristianismo.

É em parte com esse fundamento que pesquisadores, como Peter Brown (1990), rejeitariam a tese da ocorrência de um *ineditismo* a toda prova trazido pelos primeiros grupos cristãos, uma perspectiva analítica com a qual essa pesquisa se acostou.

Por outro ângulo, foi interessante se perceber a limitação da mensagem cristã, restrita a pequenos grupos e a regiões específicas, ou seja, a voz dos seguidores de Cristo no princípio não teria grande repercussão no cenário maior do império romano, a despeito de todo um entusiasmo moral dessas comunidades e da tentativa de expansão empreendida pelos apóstolos, especialmente, na figura de Paulo – o *apóstolo dos gentios*.

Uma situação que se modificaria drasticamente com a expansão do cristianismo, do século IV em diante, resultado histórico, conforme comentado na introdução dessa pesquisa: primeiro, em função da *conversão* de Constantino e dos Editos seguintes patrocinados por Teodósio; e depois, em 476 d. C, ainda mais potencializado, com a *queda* do Império Romano,

período no qual a Igreja conseguiria preencher os espaços deixados pelo caos político, econômico e social decorrente das invasões bárbaras e pelo esfacelamento do império.

Uma conjuntura na qual a lei secular perderia sua eficácia de modo sintomático, facilitando a inserção doutrinária da Igreja e de seu poder modelador, numa Europa carente e dispersa – ambiente propício à disseminação e à cristalização de uma lei moral austera, como a pregada pelo cristianismo.

É justamente nessa circunstância que se daria com mais visibilidade o *nascimento* da misoginia da Igreja, sistematizada no seio da *Filosofia Patrística*, em especial, com Santo Agostinho, o famoso Bispo de Hipona – considerado, junto a Tomás de Aquino, os dois maiores pensadores do cristianismo de tradição católica.

A discussão mostrou-se fértil no sentido de trazer ao debate - além de toda essa suspeita com a mulher patrocinada por esses Santos Padres - a ojeriza ao corpo e a maculação dos prazeres sensuais, elementos intrínsecos ao pensamento de Agostinho, influenciado que foi por Plotino e pela doutrina gnóstica e maniqueísta, duas correntes com uma profunda aversão ao sexo.

Para se ter uma ideia do radicalismo dos seguidores de *Mani*, além do que já foi discutido no capítulo I, basta vislumbrar sua visão sobre a *terra*, para eles: *o reino das trevas infinitas*. Por isso, os maniqueus viriam a procriação como uma espécie de *ato demoníaco* por excelência, porquanto, faria perpetuar a existência do ser humano na terra.

E os gnósticos não ficariam atrás, para Uta Ranke (1998), conforme comentado no capítulo II, foram eles os responsáveis pela ‘demonização da corporeidade e de toda a matéria’, algo que encontraria uma marcante ressonância no cristianismo e que lhe era desconhecido antes do surgimento dos gnósticos.

Por isso, Brown (1990) faz uma associação entre a degradação da sexualidade e a ascensão da dominação do homem celibatário na Igreja Cristã, como se houvesse um processo de construção de um ser e de sua imagem, no qual tudo o que lhe fosse atributo ou idealizado seria exaltado e *santificado*, ao contrário, o que lhe fosse *alheio*, advindo de um *mundo carnal*, sofreria

um intenso ataque teológico-doutrinário para rebaixá-lo aos patamares mais sombrios, mais nefastos.

E óbvio que nesse *mundo carnal* a todo tempo fustigado estariam necessariamente a mulher, a sexualidade, o prazer e o corpo, i. é, a própria *fonte da vida*.

Mas por incrível que possa parecer, o radicalismo moral dos *Primeiros Padres* seria ainda superado. Isso se daria com o aparecimento dos *homens do deserto* (os *anacoretas*), ainda no séc. IV. O movimento criaria um *novo* modelo de natureza humana e sociedade, e sua fuga para o deserto assumiria uma conotação de abandono ao incômodo mundo das tentações e dos prazeres, por isso, refugiar-se-iam nos mosteiros – construídos em regiões protegidas pela natureza.

Foram os *monaquistas* a conceberem o mito de um homem e uma mulher sem vida sexual no paraíso (antes da *Queda*), induzindo-se a se imaginar a virgindade como o verdadeiro retorno a natureza edênica, uma tese combatida por Agostinho, mas que não deixaria de jogar mais *infâmias* a sexualidade e mesmo ao casamento<sup>77</sup>, um estado potencial para se desvirtuar a *natureza verdadeira*: a vida casta e virgem.

Nesse ritmo de degradação da sexualidade e da cada vez mais crescente depreciação dos valores femininos, a sociedade ocidental instaurou um pessimismo duradouro em volta do *Eros*, de efeito opressivo para as mentes medievais, em especial, evidentemente, para o *ser-mulher*. Mas, diga-se de passagem, um pessimismo não presente no judaísmo, basta perceber-se a exaltação do erotismo no *Cântico dos Cânticos*, isso ficou bem evidenciado na pesquisa.

Ora, a Europa ao consagrar seu eixo mais sólido de valores, de forma mais visível nos séculos XI e XII, o faria com base em premissa flagrantemente misógina: ‘as mulheres mais fracas e mais inclinadas ao pecado, deveriam ser trazidas às redéas’ em consequência, seu dono (pai, marido, irmão etc) teria o respaldo social para vigiar, ‘controlar e matar, se preciso, esposa, filhas, irmãs, viúvas e as filhas órfãs de seus irmãos’ (DUBY, 2006, p. 88<sup>78</sup>).

---

<sup>77</sup> Para São Bernardino de Siena, por exemplo, um ‘estado perigoso’ (DELUMEAU, 2003, p. 201, v2).

<sup>78</sup> Citação do capítulo II.

Era o domínio completo do *pater* e a prova mais contundente de uma cultura geradora de relações assimétricas entre os gêneros; pior, muito disso, com apoio indissociável da doutrina cristã, paradoxalmente, uma traição à mensagem de Cristo, segundo compreensão do pesquisador.

Restaria, então, criar-se uma *simbiose perfeita* entre a *demonização* do sexo e o *corpo feminino*, uma tarefa realizada pelo *Príncipe dos Aristotélicos* e maior ícone da *Escolástica*: Tomás de Aquino.

Doravante, substanciado na *Teologia Tomista*, o medo do demônio se consolidaria na mente dos fiéis e isso geraria um segundo medo - o das feiticeiras; e ambos produziram a perseguição e o extermínio de um *inimigo invisível e poderoso: as bruxas* (BAUER, 2001). Estariam *sacramentados*, assim, os fundamentos essenciais aos séculos de *caça às bruxas* e conjugado a esses uma repressão inimaginável à sexualidade feminina.

Uma violência dirigida, essencialmente, às mulheres que se desviassem do considerado *normal*, ou seja, as que destoassem ou se rebelassem contra regras impostas por um sistema notadamente opressor. Essa circunstância terminaria por atingir o *ser-mulher* na sua plenitude: como *ser social* e todas as suas funções; e particularmente a sua imagética, a qual ficaria definitivamente marcada com uma desconfiança profunda pela cultura ocidental.

A pesquisa mostrou, por outro ângulo, ser insustentável imaginar-se o cristianismo de tradição católica, a despeito de seu moralismo doutrinário de cunho *fundamentalista*, como uma reserva moral inabalável por todos esses séculos, do ponto de vista de prática moral - e não se estar a falar dos escândalos de pedofilia da Igreja Católica Americana nos dias de hoje ou da vida sexual *menos severa* dos padres no Brasil Colônia - mas da classe clerical do início da Renascença, pelo menos na *Cidade Santa*.

A Roma renascentista do final do século XV, conforme comentado no capítulo II, ao romper com a austeridade medieval expôs as maiores contradições com a relação a sua lei moral pregada séculos a fio pela Igreja. Ilustra bem essa dicotomia a figura do Papa Alexandre VI (o *Papa Bórgias*).

Uma fase da história da Igreja na qual muitos Clérigos, incluindo-se o próprio Papa, mitigariam o pecado da luxúria e a aversão ao prazer sexual, e se entregariam aos deleites *mundanos*, na mais pura antítese ao que se pregava na Idade Média. Como se orassem aos céus para o *Deus-Cristo* e se divertissem na Terra, cultuando o deus *Baco*.

Nesse aspecto, salta aos olhos a *Contrareforma* e o *Concílio de Trento* (1563) não só como uma reação do catolicismo para combater o protestantismo exclusivamente, mas também uma rigorosa reação para depurar um clero sem *controles* e enrijecer a moral sexual pregada pelo catolicismo. Por isso, é comum a dificuldade em se compreender o contraste provocado entre os ares renascentistas e a *moral tridentina*, caso não a observe sob esse ângulo de visão.

Há outra questão a qual se fez *lugar-comum* em, basicamente, todos os períodos históricos estudados. E mostrou ser um indicador bem nítido da capacidade de uma cultura de alimentar assimetrias entre os gêneros: o famoso *padrão de dupla-moral*.

A pesquisa tentou ainda demonstrar - para fins de expor as contradições da moral sexual ao longo dos séculos - a força da *moral double standard* na Renascença, não obstante, o seu ideário filosófico de valorização e centralidade do *homem* em oposição ao *teocentrismo* medievo, isso pelo menos em regra geral.

Por isso, não é fácil rotular esse período histórico, pois, se de um lado a permissividade de costumes encontraria espaços na sociedade renascentista, inclusive com relação às representações iconográficas, nas quais o *corpo nu* se tornaria uma marca da época; por outro lado, certas *regras* se manteriam bem arraigadas à cultura, ou seja, se distendeu a enrijecida moral medieva, mas persistiu o padrão de dupla moral.

No fundo, seu *antropocentrismo* guardava consigo uma profunda influência da força patriarcal, um traço bem distinguível da *Cultura Clássica* - esteio central do Renascimento. Por consequência, sua exaltação se referia mais ao *homem*, no sentido de gênero masculino, do que ao *homem*, no sentido de ser humano; uma leitura antropológica da sociedade nitidamente acasalada ao pensamento católico.

Mas esse símbolo da força patriarcal se perpetuaria também nos movimentos nascidos sob o fundamento intelectual das *luzes*, pois, em geral, não haveria uma intencionalidade inquestionável em valorizar o *ser-mulher*, na mesma magnitude que se pretendia fazê-lo com relação ao homem, conforme se discutiu no capítulo III.

Tudo isso parece sugerir uma contradição filosófica e doutrinária considerável desses tão aclamados movimentos da cultura ocidental. Uma vez que diante de sua pretensão de romper com o misticismo medieval e de pregarem um distanciamento da Igreja e de sua influência na sociedade, elegendo a razão (iluminismo) como sua fonte primária de império, seria razoável imaginar-se que essa tendência de estendesse ao campo da moral sexual, em especial, com relação à mulher, o que não aconteceu.

Era como se pensassem em progresso e laicismo, dentro de princípios de liberdade e igualdade para os cidadãos, e esquecessem as mulheres, isso de forma deliberada. Mesmo no caso da *Revolução Francesa*. Curioso nesse sentido, que *Mariana* nutre o povo, serve-lhe de símbolo iconográfico de luta, mas não lhe cabem todos os direitos do *povo*. Permitindo-se o exagero, quase um cidadão de segunda ordem, como no auge da democracia ateniense.

Claro, que isso não significa que o ambiente revolucionário e mais laico da *Sociedade Ocidental Moderna* não tivesse fertilizado o surgimento de pensamentos de contestação e esse modelo pernicioso. Nessa linha estariam, dentre outros, figuras como Diderot, Montaigne, as *santi-simonianas*, Claire Dèmar, Olympe de Gouges, Mary Wolstnecraft, figuras históricas importantes que destoavam de corrente majoritária de cunho patriarcal.

Mas independente disso, as consequências desse processo histórico de desenvolvimento e modernização do mundo ocidental ao invés de amenizarem a repressão ao *feminino* e a sua sexualidade terminariam por intensificá-la. E isso é bem visível com o século áureo da burguesia e com a consagração do capitalismo (o séc. XIX).

Como se a força do capital cobrasse um *preço moral* à mulher; e, além disso, se associasse ao Catolicismo para *louvar* e proclamar mecanismos de controle e vigilância como garantia dessa suposta precificação. Nada mais ilustrativo que a *Confissão*, a funcionar como censor externo; e o sentimento de culpa, como censor *interno*.

Não é à toa que o século XIX foi chamado do *Século de Ouro da Confissão* - quiçá um dos mais sofisticados aparatos de controle do ser humano já desenvolvido, pois controlava, vigiava e punia, como se fizesse o bem; e plantava ainda o germe da culpa, a partir do qual a própria mulher sentiria, mesmo longe do confessor, sua presença a lhe atormentar, ou seja, ela própria exerceria um controle por demais rigoroso sobre seu *eu*.

Um tomento de tal modo insustentável que eruditos do século XIX começariam a percebê-lo como responsável por um processo de intensa *patologização* da mente feminina. Nesse contexto, Freud edificaria muito dos seus conceitos de psicanálise. Diferentemente da Igreja, o médico vienense viria a repressão demasiada à sexualidade como causa e não *remédio* para o equilíbrio emocional.

Ora, a Igreja teria como argumento central de sua teologia moral: o controle da sexualidade. Nesse sentido, *patologizar* a repressão sexual e considerar o desejo como um evento da natureza humana - dos mais convencionais - como o fez a psicanálise, provocaria um choque com o pensamento católico. Portanto, um de seus mais importantes instrumentos de *controle* da mulher estaria sendo posto sob suspeita. Mas, a despeito da psicanálise, a repressão moral da tradição católica ainda se manteria resistente em sua eficácia por muito tempo.

Talvez nessa linha de raciocínio, Simone de Beauvoir (1908-1986) se arriscou em distinguir as mulheres de países católicos como a França, Portugal, Itália e Espanha como mais 'servis, passivas, entregues aos homens e humilhadas' em comparação às dos países protestantes: países escandinavos e anglo-saxões (BEAUVOIR, 1960).

Interessante no contexto dessa discussão trazer à baila a resposta de uma das entrevistadas no trabalho de campo dessa pesquisa, ligada aos movimentos católicos carismáticos. *Izabel*<sup>79</sup> confessou que ao *transar* com um *noivo antigo* via, vez por outra, a imagem do padre que a catequizou no topo da cama; e mais interessante: para ela isso acontecia porque aquele não era o amor de sua vida e isso a faria sentir-se *culpada*. Um depoimento eloquente de uma jovem, de nível superior, em plena pós-modernidade falando de imagens e sentimentos que bem poderiam ser de um ou dois séculos atrás.

---

<sup>79</sup> Nome fictício.

No tocante aos séculos XX e início do XXI, assunto do capítulo IV. A pesquisa centrou sua análise mais detidamente na segunda metade do século XX em diante. Isso na tentativa de captar as mudanças provocadas, principalmente, no *pós-68*; e para ressaltar a relação de conflito da Igreja Católica com esses movimentos moldadores de uma nova moral sexual, pano de fundo cultural à pesquisa empírica em discussão.

Quanto ao Brasil, em específico, a pesquisa usou basicamente o discurso de Gilberto Freyre em suas Obras *Casa Grande e Senzala* e *Sobrados e Mocambos* e alguns observações de Mary del Priore (extraídos de sua obra *História das Mulheres no Brasil*), os quais demonstrariam, com firmeza e uma apuradíssima visão social, aspectos dos primeiros séculos da colonização brasileira e a adaptação do padrão de dupla-moral à formação da cultura nacional. O primeiro de forma contundente ressaltaria as peculiaridades *tupiniquins* num contexto de miscigenação e a partir da própria estrutura agrária de produção e controle social; Mary Del Priore, ao seu modo, analisaria a questão mais sob o prisma de gênero.

Ressaltaram, nesse esteio, os primeiros dilemas enfrentados pelo rigor jesuítico ao se depararem com a nudez indígena e permissibilidade sexual vivida à época da colonização, com as índias e mais tarde com as escravas, *usadas* sem nenhum pudor pelos europeus para satisfação do seu apetite sexual, inclusive pelos religiosos. Circunstâncias essas as quais inibiriam a tentativa católica de transplantar, sem adaptações, a moral *tridentina* e contrareformista pregada na Europa para a *Terra de Santa Cruz*.

Esse costume de tomar a força mulheres para satisfação sexual sobreviveria *quase* até os dias de hoje. Pois a figura do colonizador que simplesmente *pegava* a índia, era a mesma do *senhor da Casa Grande e dos Mucambos* os quais *dispunham* de suas escravas e dos *coronéis* e suas *Soledades*<sup>80</sup>; e de muitos jovens a exigirem sexo das empregadas domésticas nas residências dos séculos XX, e quiçá XXI, uma das causas dos repetidos estupros sofridos pelas mulheres no Brasil afora.

Enfim, pode-se afirmar, grosso modo, que o padrão de dupla-moral se tornaria norma geral e os modelos de *domestificação* e *angelicalismo* da mulher se firmariam no cotidiano da

---

<sup>80</sup> Referência à personagem *Soledade* da Obra de José Américo – *A Bagaceira* (ALMEIDA, 1972).

vida brasileira de forma indelével, isso pelo menos até meados do século XX, sem deixar de reconhecer-se a participação importantíssima da Igreja Católica na fixação desses valores.

Uma outra questão que se fez notável em praticamente todo o percurso dissertativo diz respeito à ausência do ser-mulher no *staff* das instituições impregnadas pelo *patriarcalismo* e detentoras do poder político, econômico e social. Uma característica extensiva ao *Alto Clero da Igreja* e aos movimentos de ruptura acontecidos no cenário ocidental.

Talvez por essa razão, não se tenha reconhecido a negligência em não se observar o espaço das mulheres na história, como se elas tivessem ficado ‘à sombra de um mundo dominado pelo gênero masculino’ (BURKE, 2002: 75-79). Ou nas palavras de Uta Ranke: vivessem um ‘destino sombrio’, presas a um ‘colete dogmático feito por homens’ (RANKE, 1998, p. 365)

No seio da Igreja, mais particularmente, isso foi reforçado, conforme comentado por Leonardo Boff (2002), no capítulo I, por uma herança da produção simbólica gerada exclusivamente por homens da hierarquia clerical, muitos deles da extirpe de Alberto Magno, mestre de Tomás de Aquino, e considerado, segundo Uta Ranke (1998), ‘o grande depreciador das mulheres’. Como se a maioria do clero nutrisse não só aversão ao prazer sexual, mas o transferisse, por *inércia*, às mulheres.

Aos moldes do que teria dito Filo de Alexandria, um contemporâneo de Paulo e Pedro:

‘(...) a fêmea é imperfeita, sujeita, vista mais como o parceiro passivo do que o ativo. E já que os elementos dos quais consiste a nossa alma são dois – a parte racional e a parte irracional – a parte racional pertence ao sexo masculino, sendo a herança de intelecto e razão; mas *a parte irracional pertence ao sexo feminino*, e também os sentidos externos. E a mente é em cada respeito superior ao sentido externo, como é o homem à mulher.’

No fundo, um rosário de imagens e conceitos gestado nos discursos e na iconografia, fartamente criados pelo gênero masculino, e que traria consigo uma espécie de *vício de origem*, no sentido de construção de leituras históricas a partir de versões tendenciosas.

Georges Duby e Michelle Perrot (1990, p. 8) faz uma referência crítica a essa peculiaridade da sociedade ocidental:

‘Da Antiguidade até os nossos dias, a escassez de informações concretas e circunstanciadas contrasta com a superabundância das imagens e discursos. As mulheres são representadas antes de serem descritas, muito antes de terem elas próprias a palavra. (...). As deusas povoam o Olimpo das cidades sem cidadãs; a Virgem reina nos altares onde oficiam os padres; Mariana encarna a Revolução Francesa, assunto de homens. A mulher imaginada, imaginária, ou mero fantasma, submerge tudo’.

De outro modo, a pesquisa denotou o perigo em se generalizar o discernimento segundo o qual o cristianismo de tradição católica teria desvalorizado linearmente a mulher ou a sua imagem em todo o decurso de sua história.

Não se pode desprezar a existência entre a Igreja e o *universo feminino* da Virgem Maria, das santas, de rainhas católicas<sup>81</sup> e de mulheres dedicadas à causa de Cristo. Nesse último caso, inclusive, mesmo na Idade Média, a vida religiosa nos conventos, segundo Carlos Bauer (2001), permitiria as mulheres desenvolverem suas faculdades intelectuais e culturais, o que não deixa de ser um espaço de reconhecimento do valor da mulher.

Entre os *Cátaros*<sup>82</sup>, por exemplo, as mulheres poderiam se tornar ‘perfeitas’ e no século XIII (BAUER, 2001), a ideologia do amor cortês e a disseminação do culto mariano permitiria se especular sobre certa ‘certa valorização’ do feminino; ou como diria Simone de Beauvoir (1960): ‘no século XIII, Deus se fizera mulher’<sup>83</sup>.

Todavia, é oportuno acrescentar a essas reflexões relativas a uma possível *valorização do feminino*, em termos religiosos e também seculares, uma questão que parece central ao bom entendimento da relação religiosidade católica e opressão à mulher, a partir do que foi discutido no capítulo II.

E essa se refere à construção de uma imagética da mulher irrealizável e até opressora (figuras-tipo<sup>84</sup>) - ou suas antíteses exacerbadas – todas elas forjadas pela cultura ocidental por um olhar quase exclusivamente masculino, conforme comentado. Era como se oferecessem às mulheres somente extremos de condutas e comportamentos.

---

<sup>81</sup> Referência especial à Isabel a Católica.

<sup>82</sup> Os Cátaros (puros) surgem 1000 anos depois do Gnosticismo, como seus herdeiros.

<sup>83</sup> Como citado no introito desse trabalho.

<sup>84</sup> Em termos de constelações de valores, ao estilo dos tipos ideais weberianos.

Ora, nesses termos, o único caminho para uma mulher ser realmente respeitada pela sociedade era se tornar um ser idílico, um personagem parecido com a mulher assexuada do éden idealizado pelos monges do deserto.

Bem ilustra esse pensamento a tentativa, discutida nessa pesquisa, do catolicismo de redimir Eva a partir da Virgem Maria. Era como se o catolicismo tentasse promover a transmutação de uma simbologia de mulher tentadora, não-confiável, responsável pela indução do pecado original, por um modelo de santidade inatingível, ou seja, uma e outra, modelos percebidos com base nos valores inerentes ao *patriarcalismo* e de sua moral sexual repressora.

Agravar-se-ia a situação, pois *Eva* por parecer mais próxima a mulher cotidiana, cristalizar-se-ia num *tipo cultural* bem característico; e sofreria, por consequência, toda sorte de acusação a partir de uma teologia moral concebida por um meio clerical casto, inimigo da carne e profundamente misógino.

É sob esse prisma que a Teóloga Ivone Gebara (1994) indagou se teria sido suficiente o resgate da mulher pela maternidade ou pela virgindade para apagar a constante atribuição de culpa de seu corpo. Mary del Priore vai além, no tocante ao processo repressivo decorrente desse *jogo de imagens*, e especula a respeito do *superego*, como uma *descoberta* da Igreja Católica antes de Freud, no sentido de construir-se um aparato mental para atormentar a mente feminina.

No fundo, personagens *puras demais* ou *perigosas demais*. E nessa perspectiva antitética, se incluíam ainda: as Santas e *Lilith*<sup>85</sup>; Santa Maria Madalena e Maria Madalena (*a prostituta*); e figuras como Lucrecia Bórgias, as *Messalinas*, as *bruxas*, as *Vênus* e todas as suas antíteses: passivas, submissas e sexualmente oprimidas.

Note-se que até do ponto de vista de padrão de beleza, a cultura ocidental daria sua contribuição, no sentido de provocar dicotomias intransponíveis às mulheres.

A Virgem Maria, por exemplo, segundo Gilbert Durand, foi modelo de Beleza, mas também o foi a Vênus de Urbino, à época renascentista, em palavras mais precisas, modelos

---

<sup>85</sup> Foram as feministas judaicas a regenerarem *Lilith* (HOLM e BOWKER, 1999).

dicotômicos de beleza em função de um *apelo* estético inusitado: uma é considerada bela, por denotar extrema pureza; a outra, por exalar paixão sensual.

Bem provável que a *saga mítica* de Maria Madalena tem sofrido também com esse processo de maculação do feminino, e bem ilustra essa possibilidade o fato dessa controvertida personagem bíblica ter sido transformada em prostituta pelo Papa Gregório Magno (540-604), uma visão da Igreja que só viria a ser alterada pelo Vaticano em 1968. Mas no imaginário popular a imagem de prostituta arrependida ainda é muito presente.

Interessante, por outra perspectiva, repisar nessa linha de *análise tipológica* (modelo), a imagem de *Lilith*, conforme discutido no capítulo III, uma mulher rebelde e sexualmente intensa. Sua presença no Gênese, antes de Eva, segundo as tradições orais judaicas é de um simbolismo fundamental para se entender a mulher e a moral sexual defendida pelo cristianismo primitivo e medievo, além de toda sua reverberação na contemporaneidade.

Porquanto, segundo foi comentado no capítulo III, a *lua negra* por não aceitar se submeter a uma *ordem natural* - confundida com as normas patriarcais - termina por abandonar o Éden sem que Deus a fizesse voltar, ou seja, uma clara demonstração de não haver lugar no contexto patriarcal para uma relação igualitária entre os gêneros.

É nesse caminho que *Lilith* se aproximaria mais de um modelo de mulher defendido pelas lutas feministas, em particular com relação à *liberdade sexual*<sup>86</sup> pregada pelos movimentos pós-68. E símbolos como *Brigitte Bardot* (1968), *Leila Diniz*<sup>87</sup>, e hoje *Madona* e a própria *Carla Bruni Sarcozy* – primeira dama francesa; como foram na literatura: *Emma Bovary* (Flaubert, 1853-1856) e *Anna Karenina* (Tolstoi, 1873-1877)<sup>88</sup>, ou mesmo *Capitu*, em *Dom Casmurro*; e o eterno dilema sobre a infidelidade; e na Renascença, *Lucrecia Bórgias*.

<sup>86</sup> Quanto à liberdade sexual, Zuenir Ventura, em sua obra *1968 o ano que não terminou*, faz uma alusão interessante sobre a realidade da *revolução sexual* no Brasil, para ele mais ‘uma explosão de vontade do que de realizações’, e provavelmente, segundo, suas palavras, ‘se falava mais e se escrevia mais do que se fazia sexo (VENTURA, 1988, p. 34).

<sup>87</sup> Leila Diniz quebrou tabus de uma época em que a repressão dominava o Brasil, escandalizou ao exibir a sua gravidez de *biquini* na praia, e chocou o país inteiro ao proferir a frase: Transo de manhã, de tarde e de noite.

<sup>88</sup> Não obstante, a tragicidade de suas vidas: uma debaixo das rodas de um trem (*Karenina*) a outra ao queimar suas entranhas com arsênio (*Bovary*).

Todas elas parecem reviver ou ter revivido de uma forma ou de outra a aura emanada da *lua negra* e de seus anseios de igualdade irrestrita, um golpe indigesto ao mundo patriarcal<sup>89</sup> e intolerável ao conservadorismo católico.



**Figura 29** – Leila Diniz (1969)

Ora, quando a mulher pós-moderna intenta quebrar os paradigmas patriarcais estaria sendo mais uma *Lilith* que uma *Eva* ou *Maria-mãe*, mesmo essa última sob a visão da Teologia da Libertação, pelo menos no segmento das mulheres mais afastadas do catolicismo e nas classes mais altas, conforme se detectou na pesquisa de campo.

Enfim, no que diz respeito às reflexões conclusivas atinentes à *temática 2*. Pode-se dizer, em resumo, que os capítulos I, II e III, bem como a introdução, evidenciaram uma forte relação entre o cristianismo de tradição católica e a formação de uma cultura ocidental de traços marcadamente assimétricos nas relações de gêneros, em especial no campo da moral sexual.

---

<sup>89</sup> Bem possível que o ciclo histórico do *patriarcalismo* esteja se encerrando. Um ‘além do Valhalla’<sup>89</sup>, ‘Um possível fim do patriarcado’, expressão usada por Bolen (1992) na sua interpretação psicológica do ciclo de óperas de Wagner (*O Anel do Poder*), pág.20).

Isso basicamente em todos os períodos estudados até o século XIX e a primeira metade do século XX, mesmo naquelas circunstâncias onde parecia haver uma suplantação do secularismo sobre o religioso. Como se os *Médicis*, os *Jacobinos*, os *ricos burgueses*, os *senhores de engenho e de mucambos* e as *elites médicas* – pelo menos as mais ortodoxas e até início do século XX - tivessem uma marca do patriarcalismo abraâmico, inarredável, em suas mentes.

Mas a pergunta é: esses modelos históricos de forte componente religioso estariam tão distantes da realidade contemporânea? A resposta a essa indagação é fundamentalmente o objeto de estudo da *temática 1*, a qual foi conduzida dentro do contexto pós-revolução sexual (dos anos 70) e a partir de realização de entrevistas com mulheres de uma região brasileira ainda sob a *acusação* de ser *machista* e deveras conservadora em matéria de moral sexual.

Sobre a primeira *acusação*, infelizmente não se pode alargar a pesquisa a esse ponto; quanto à segunda, os resultados de certa forma desmistificaram, no caso das mulheres afastadas do catolicismo, tal assertiva, conforme se pode abstrair dos dados das entrevistas.

O próprio título dessa dissertação: *Moral sexual: a mulher pós-moderna no confessionário* – já induz a uma espécie de conflito entre a liberdade sexual e a ascensão da figura da mulher a posições de comando e de formação de opinião e as posições vaticaníacas. Uma nova faceta da cultura ocidental, em choque, pressupõe-se, ao ideário popular nordestino mais *arcaico*.

No que concerne à contemporaneidade, importa a fim de situarem-se os resultados da pesquisa empírica, reconhecer a inegável efervescência cultural vivida com a recriação e adaptação de costumes e de conceitos morais, dentro de um processo de incubação influenciado pela revolução sexual da década de 60 e todos os seus adornos. Desde a evolução dos métodos anticoncepcionais e de fertilização *in vitro*, passando pelas discussões sobre a regulamentação do aborto e das relações *homoafetivas*.

Tudo envolto numa cultura voltada para o prazer obrigatório e o *sexo* como produto de consumo (quase um substitutivo do amor, da afetividade).

No campo das relações, por exemplo, raro a escolha do parceiro se limita apenas a vontade (desejo) de cada um, sem uma preocupação com o *dia seguinte* ou o tipo de relação que possa advir ao contato inicial, que pode inclusive ser de natureza sexual (ato sexual) ou simplesmente (para os dias de hoje) um *ficar*.

A sociedade tende a se tornar cada vez mais tolerante com as práticas sexuais alternativas, e corrobora com essa percepção os filmes, novelas e romances que tratam de fenômenos dessa natureza no contexto da vida cotidiana e não mais em espaços periféricos, marginais, como se indicasse uma aceitação crescente da opinião pública.

Tudo isso alavancado exponencialmente por uma tecnologia da informação dinâmica e a serviço de um exagerado padrão de consumo, em especial, nas áreas da sexualidade e religiosidade. Pois, do mesmo jeito que se pode escolher o sexo, o prazer num *supermercado*; também se pode fazê-lo com relação às inúmeras opções religiosas.

Talvez por isso, *Zeca Baleiro*, poeta e cantor maranhense, não canse de alertar: ‘não busque a sua felicidade no supermercado’.

Vale ainda citar-se o filósofo francês Gilles Lipovetsky, quanto à moral sexual contemporânea:

‘(...) passou-se de uma moral sacrificial, imperativa e autoritária, para um tipo de moral à la carte, na qual persistem valores afirmados e fundamentais, mas que reduziu a tentação de legislarmos sobre a vida dos outros, a sociedade tornou-se mais flexível’ (*Apud Machado da SILVA, 2006*).

Mas isso não significa que não haja nenhum tipo de reação a todo esse *momentum* de re-elaboração de valores e comportamentos, e nessa trilha parece que instituições com a Igreja Católica, através de seus movimentos mais conservadores, do ponto de vista de moral sexual, a exemplo da *Renovação Carismática*, assumiriam essa posição de *contracultura* ao tentarem defender uma ética sexual católica, bem expressa no seu Catecismo vigente, um documento referência para essa pesquisa.

É essa, pois, a conjuntura sobre a qual as observações levantadas nos capítulos IV e V foram tratadas e percebidas, i. é, de um lado, uma cultura em formação e que teria sido gestada

nos ares de liberdade sexual do *ano mítico de 68*<sup>90</sup> e todas as suas *novidades* estruturais, desde o uso massivo da pílula ao sexo virtual, tudo isso potencializado por uma tecnologia da informação de acesso quase irrestrito a usuária mulher. De outro, um catolicismo mais conservador enrijecendo seu discurso moral. E, por último, uma sociedade de consumo, onde o descartável e o irrefreável desejo de algo melhor é sua marca patente.

E com esse espírito foi possível desenvolver a pesquisa de campo ao tempo que se tentou captar além do que se propunha o pesquisador no atendimento da *temática 1* deste trabalho, tentar compreender o quanto o catolicismo oficial tenderia a entrar em conflito ininterrupto com essa realidade social, algo que se tornou indissociável ao pesquisador.

Restariam as questões sobre os fiéis: seguiriam eles a correnteza *laica* ou os mandamentos da Igreja? Ou viver-se-ia um hibridismo entre o que é possível seguir dentre as orientações da Igreja Católica e o que a cultura vigente ofereceria em termos de comportamentos e costumes? Uta Ranke chega a ser mais contundente nessa questão, para ela: (...) ‘recentemente, a Teologia moral católica perdeu muito de seu prestígio’ (RANKE, 1998., p. 353).

Não que em termos morais o que a Igreja tivesse dito no passado fosse seguido de forma ampla e generalizada em todas as camadas da sociedade, a pesquisa mostrou que em todas as épocas estudadas não se poderia afirmar sem medo de errar que os fiéis seguissem *ipsi litteris* a pregação moral da Igreja, isso mesmo na Idade Média.

E no início do cristianismo mais ainda, para Peter Brown (1990, p.234), por exemplo, ‘a moral cristã não atingiria às massas populares e aos camponeses’, um ambiente no qual o paganismo estaria ainda muito enraizado.

No que tange aos resultados em si, a pesquisa empírica apresentou resultados criando-se indicadores e constelação de valores do tipo real e em seguida se aplicou a metodologia de análise de variáveis sociológicas, com base nos *tipos ideais weberianos*, as quais juntamente com análise histórica permitiram conceberem-se as reflexões que se seguem.

---

<sup>90</sup> Vale dizer que Paulo VI, em 1975, queixou-se do declínio moral da sociedade (RANKE, 1998. p. 356)

No caso do grupo *G1* (denominado *mulher laica pós-modern* e apelidada de *Lilith*), composto de 50 mulheres de formação inicial católica mas formalmente afastadas dessa religiosidade, os resultados demonstraram, no geral, uma tendência à diminuição da eficácia religiosa do cristianismo de tradição católica, segundo Teologia Moral contida no Catecismo vigente. Em especial, com relação às seguintes variáveis sociológicas: *valorização da virgindade, masturbação, relativização do conceito de fidelidade feminina, aborto, aceitação de união civil de relações homoeróticas, divórcio e liberdade sexual*. No tocante à crença na *virgindade biológica de Maria* e terem-na como *modelo de vida*, 45,83% das entrevistadas responderam (sim) para essas indagações.

No tocante do grupo *G3* (denominado *mulher religiosa tradicional* e apelidada de *Maria-mãe*), foram entrevistadas 22 mulheres que se diziam católicas praticantes e pertenciam a grupos e comunidades carismáticas ou tipicamente marianas, nesse grupo, ao contrário do 'G1', os resultados demonstraram, no geral, uma influência substancial do catolicismo, em praticamente todas as variáveis, exceção à: *divórcio*, para a qual 53,57% entenderam como uma possibilidade plausível. Inclusive o grupo de carismática da comunidade *Shalom* (13 mulheres), basicamente, o único ponto no qual esse grupo destoa do pensamento vaticanício.

No tocante do grupo *G4* (denominado *mulher religiosa laicizada* e apelidada de *Eva*), foram entrevistadas 22 mulheres que se diziam católicas praticantes mas não pertenciam a grupos e/ou comunidades carismáticas ou tipicamente marianas. Nesse grupo, os resultados demonstram influência média do catolicismo, com leve indício de delínio de sua eficácia religiosa (do ponto de vista de moral sexual), isso em relação a praticamente todas as variáveis estudadas, exceção: ao divórcio, pois 100% delas concordaram com essa opção social; e sobre a variável *masturbação* 75% das entrevistadas desse grupo ainda apresentam dificuldades em falar a respeito do tema ou a percebem como um *tabu*.

Em suma, pode-se concluir que, no geral, a moral sexual pregada pela religiosidade de tradição católica apresenta sinais evidentes, segundo a metodologia utilizada, de diminuição de sua eficácia no âmbito comportamental da mulher do nordeste oriental brasileiro. De uma forma bem característica, naquelas mulheres afastadas do catolicismo (*G1*) e medianamente com relação ao (*G4*). Todavia, com relação às mulheres pertencentes ao *Movimento de Renovação*

*Carismática* (G3), em especial, o grupo *Shalom* o Vaticano demonstra sua força de maneira eloquente.

Simbolicamente falando e a título de reflexão final, é possível se olhar para esse universo feminino contemporâneo e dizer-se com base em tudo o que foi estudado:

Deus criou, mas pouco controle tem sob *Lilith*, como fora no Éden; *Eva* lhe obedece desobedecendo, e sente culpa por isso; e *Maria-Mãe* ainda é-lhe uma serva fiel, mas com uma conotação de sê-la sem tanto recato, passividade e assexualidade.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO**, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 2.ed. São Paulo: Mestre Jou, **1982**.
- AGÊNCIA BRASIL 2007**. Pesquisa do Instituto Brasileiro de Opinião Pública e Estatística - *Ibope sobre a juventude católica (sexualidade)*. Acesso em 10/10/2008 [http://www.ccr.org.br/a\\_noticias\\_detalhes.asp?cod\\_noticias=304](http://www.ccr.org.br/a_noticias_detalhes.asp?cod_noticias=304)
- ALEXANDRE**, Monique. *História das mulheres no ocidente*. Direção geral: Georges Duby e Michelle Perrot. Vol.1: *Antigüidade*, direção : Pauline Schmitt Pantel. Porto: Edições Afrontamento, **1990**.
- ALMEIDA**, José Américo de, 1887-. *A Bagaceira*. 13º ed. Rio de Janeiro: José Olympio, **1972**.
- ALMEIDA**, Suely Creusa Cordeiro. *Revista História Viva*, nº 01. **Grandes Religiões: Cristianismo**. São Paulo: Editora Duetto, **2007**.
- ALVES**, Venceslau Sousa - *Entre a razão, o sentido e a paixão – o outsider em Weber*, Revista da APG, PUCSP, **2007**.
- ANJOS**, Augusto. *Eu*. 52 Ed. João Pessoa: Editora Universitária, **2001**.
- ARIÈS**, Philippe. *A dupla definição do público. História da vida privada: da Renascença ao Século das Luzes*. São Paulo: Companhia das Letras, **1991**.
- AUTRAN**, Aleixo Maria. *Maria na Bíblia*. São Paulo: AM edições, **1992**.
- BACHELARD**, Gaston, 1884-1962. *A poética do devaneio*. 2 Ed. – São Paulo: Martins Fontes, **2006**.

**BALZAC**, Honoré de, 1799-1850. *A mulher de trinta anos*; tradução de Marina Appenzeller; prefácio de Philippe Berthier. – São Paulo : Estação Liberdade, **2000**.

**BARBOSA**, Frederico. (2005). *O enigma em pessoa: introdução à obra de Fernando Pessoa*. Disponível em: < <http://fredb.sites.uol.com.br/pessoa.html> > Acesso em: 15 jun 2007.

**BATAILLE**, Georges, 1897-1962. *O erotismo*. Tradução de Cláudia Fares – São Paulo: Arx, **2004**.

**BAUER**, Carlos. *Breve História da Mulher no Mundo Ocidental*. São Paulo: Xamã: Edições Pulsar, **2001**.

**BEAUVOIR**, Simone. *O segundo sexo: a experiência de vida. Parte 1*. São Paulo: Edipe, **1960**.

**BEAUVOIR**, Simone. *O segundo sexo: fatos mitos. Parte 2*. São Paulo: Edipe, **1960**.

**BODY-GENDROT**, Sophie. 2006. *Uma vida privada francesa segundo o modelo americano História da Vida Privada*, v.5, 9ª ed. (2006). São Paulo: Companhia das Letras, **1992**.

**BOFF**, Leonardo. *O homem, a mulher assumidos por Deus* (2005). Disponível em:

<<http://www.leonardoboff.com/site/vista/outros/o-homem.htm> > Acesso em **12 jun 2007**.

**BOFF**, Leonardo e **MURARO**, Rose Marie. *Feminino e masculino: uma nova consciência para o encontro das diferenças*. Rio de Janeiro: Sextante, **2002**.

**BOFF**, Leonardo. *Igreja: Carisma e Poder*. São Paulo: Editora Ática, **1994**.

**BOLEN**, Jean Shinoden. *O anel do poder – a criança abandonada, o pai autoritário e o feminino subjugado*. São Paulo: Editora Cultrix, **1992**.

**BORGES**, Contador. *Revista Mente Cérebro. Sexos: identidades e sentidos, nº 02: Tramas da Vida*. São Paulo: Editora Duetto, **2008**.

**BORGES**, Juliano. *Considerações sobre o tema da religião no pensamento de Hume, Durkheim e Weber*.

Disponível em: <[http://www.enfoques.ifcs.ufrj.br/julho05/pdfs/julho2005\\_04.pdf](http://www.enfoques.ifcs.ufrj.br/julho05/pdfs/julho2005_04.pdf) >. Acesso em: 04 de Jan 2007. (2005)

**BRAUNSTEIN**, Philippe. *História da vida privada: da Europa Feudal à Renascença: Abordagens da intimidade nos séculos XVI-XV*. Companhia das letras, 10ª edição, **1990**.

**BROWN**, Peter. *História da vida privada*, v. 1. Do Império Romano ao ano mil. *A Antiguidade Tardia*. São Paulo: Companhia das Letras, **1990**.

**BROWN**, Peter. *Santo Agostinho*. Rio de Janeiro: Record, **2006**.

**BULFINCH**, Thomas, 1796-1867. *O livro de ouro da mitologia: a idade da fábula*. 8 Ed. Rio de Janeiro: Ediouro, **1999**.

- BURKE**, Peter. *História e teoria social*. São Paulo: editora UNESP, 2002. Disponível em : <<http://www.revistamirabilia.com/Numeros/Num5/misoginiaeliane.htm>> acesso em 24 de out. de 2008.
- CAMPOS**, Maria Consuelo Cunha. *Mulheres no Mundo: etnia, marginalidade e diáspora*. João Pessoa: Editora Ideia, 2005.
- CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA**. Edição Típica Vaticana. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- CHAUÍ**, Marilena. *Laços de Desejo*. O desejo. Org, Aduino Novaes. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- CHAUÍ**, Marilena. *Repressão sexual: essa nossa (des) conhecida*. 6ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.
- CHEQUINI**, Richard F. *Ética on line*: Ética geral – Introdução I, Uniachieta, 2007. Disponível em: < <http://etica-fadipa.blogspot.com/2007/08/no-da-competncia-do-filsofo-tico-dar.html>> Acesso em 01/07/2008.
- CHEVITARESE**, Leandro. (2001): *As Razões da Pós-modernidade*. In: *Analógos. Anais da I SAF-PUC*. RJ: Booklink. (ISBN 85-88319-07-1). Disponível em: < <http://www.saude.inf.br/filosofia/posmodernidade.pdf>.> Acesso em :02 fev 2007.
- CMI BRASIL** – Centro de Mídia Independente.(2004). <http://www.midiaindependente.org/pt/blue/2004/05/279731.shtml>
- COMBLIN**, José. *O Povo de Deus*. São Paulo: Paulus, 2002.
- CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A FAMÍLIA**. *Sexualidade Humana: verdade e significado, A Voz do Papa*. São Paulo: Paulinas, 6ª Edição, 2007.
- CORBIN**, Alain. História da vida privada: da Revolução Francesa à Primeira Guerra. *A relação íntima ou os prazeres de troca*. São Paulo: Companhia das letras, 1991.
- COUSTÉ**, Alberto. *A Biografia do Diabo: o diabo como a sombra de Deus na história*. Rio de Janeiro: Record:Rosa dos Ventos, 1997.
- COUTINHO**, Sérgio Ricardo. *A Teologia da Libertação*. Revista *História Viva*, nº 01. *Grandes Religiões: Cristianismo*. São Paulo: Editora Duetto, 2007.
- DEL PRIORE**, Mary. *História das mulheres no Brasil*/ Org. Mary Del Priore; Carla Bassanezi (Cord. de textos). 8.ed. – São Paulo: Contexto, 2006.
- DELUMEAU**, Jean. *O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente (séculos 13-18)*, v.1, v.2; Tradução Álvaro Lotenci – Bauru. SO: EDUSC, 2003.

- DIGGINS**, John Patrick. *Max Weber: a política e o espírito da tragédia*. Rio de Janeiro, **1999**.
- DOSTOIÉVSKI**, F. M. *Os Irmãos Karamázovi*..2º Tomo. Rio de Janeiro: José Olympio, **1967**.
- DRURY**, Clare. *Cristianismo. A Mulher na Religião*. Coordenação Jean Holm e John Bowker. Portugal: Publicações Europa-América, **1999**. Título original: *Women In Religion*.
- DUBY**, Georges, & Aries, Philippe. *História da vida privada: da Revolução Francesa à Primeira Guerra*. São Paulo: Companhia das letras, **1995**.
- DUBY**, Georges. História da vida privada, v.1, 14ª edição: *do Império Romano ao ano Mil: Prefácio*. Companhia das letras, **1990**.
- DUBY**, Georges. *História da vida privada: da Europa Feudal à Renascença*. Companhia das letras, 10ª edição, **1990**.
- DURAND**, Gilbert. *A fé do sapateiro*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, **1995**.
- DURAND**, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arqueologia geral*. 3 ed. – São Paulo: Martins Fontes, **2002**.
- DURKHEIM**, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Paulus, **2004**.
- ELIADE**, Mircea. *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva, **2000**.
- ELIADE**, Mircea.. *Tratado da História das Religiões*. São Paulo: Matins Fontes, **2002**.
- ESTATÍSTICA DO REGISTRO CIVIL**. *Pesquisa do IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Brasileiro se divorcia mais, mas volta a casar com maior frequência*. Disponível em: [http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia\\_visualiza.php?id\\_noticia=752](http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia_visualiza.php?id_noticia=752), Acesso em 10/10/2008 – 2005.
- ESTES**, Clarissa Pinkola. *Mulheres que correm com os lobos: mitos e histórias do arquétipo da mulher selvagem*. Rio de Janeiro: Rocco, **1994**.
- FERREIRA**, Edilaine Custódio. Revista Urutagua. *Raízes do Brasil: uma interlocução entre Simmel, Weber e Sérgio Buarque de Holanda*. Disponível em: <[http://www.urutagua.uem.br/005/11his\\_ferreira.pdf](http://www.urutagua.uem.br/005/11his_ferreira.pdf)>. Acesso em: 07 fev 2007. **2005**.
- FILORANO - FILORANO e PRANDI**. *As Ciências das Religiões*. São Paulo: Ed. Paulus, **2003**.
- FLAUBERT**, Gustav. *Emma Bovary*. São Paulo: Editora Nova Cultural, **2003**.
- FOUCAULT**, Michel (1926-1984). *História da sexualidade 2. O uso dos prazeres*.. São Paulo: Edições Graaal, 8 ° Edição, **1984**.
- FOUCAULT**, Michel. *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. São Paulo: Edições Graaal, 17 ° Edição, **1988**.

- FOUCAULT, Michel.** *História da sexualidade 3: o cuidado de si.* São Paulo: Edições Graaal, 8<sup>o</sup> Edição, **1985**.
- FRANZ, Marie L. v.** *A interpretação dos contos de fadas.* Rio de Janeiro: Achiamé, **1981**.
- FREYRE, Gilberto** (1900-1987). *Sobrados e Mucambos; decadência do patriarcado e desenvolvimento urbano.* 16<sup>a</sup> ed. – São Paulo: Global, **2006**.
- FUCHS, Eduards.** *Historia ilustrada de la moral sexual: la época burguesa.* Madri: Alianza Editorial, **1996**.
- GANDILLAC, Maurice.** *O amor na Idade Média.* O desejo. Org, Adauto Novaes. São Paulo: Companhia das Letras, **1990**.
- GAY, Peter** (1923-). *Freud: uma vida para o nosso tempo.* São Paulo: Companhia das Letras, **1989**.
- GAY, Peter.** *A Educação dos Sentidos.* São Paulo: Cia das Letras, **1988**.
- GEBARA, Ivone.** *O que é Teologia.* São Paulo: Brasiliense, **2006**.
- GEBARA, Ivone.** *Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal.* Petrópolis, RJ: Vozes, **2000**.
- GEBARA, Ivone.** *Teologia Ecofeminista* - São Paulo: Paulinas, 1997.
- GEBARA, Ivone.** *Teologia em ritmo de mulher* - São Paulo: Paulinas, 1994.
- GIDDENS, Anthony.** *La Transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo em las sociedades modernas.* Madri: Editoda Cátedra, **1992**.
- GIDDENS, Anthony.** *Sociologia.* 4 ed. Editora Artemed. ISBN-10: 8536302224, **2005**.
- História da Vida Privada (V.5): *Uma vida privada francesa segundo o modelo americano* - Sofhie Body-<sup>1</sup>História da Vida Privada (V.5): *Uma vida privada francesa segundo o modelo americano* - Sofhie Body- Body-Gendrot, 2006,  
[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=)
- HUNT, Lynn.** *Revolução Francesa e vida privada. História da vida privada, v.4.* São Paulo: Companhia das Letras, **1991**.
- JAGUARIBE, Hélio.** *Um estudo crítico da história,* v.1, p. 322, 2<sup>a</sup> Edição, São Paul: Paz e Terra, **2001**.
- JOHNSON, Elizabeth A.** *Aquela que é: o mistério de Deus no tratado teológico feminista.* Petrópolis, RJ: Vozes, **1995**.

- Jolivet Régis (2008), Régis Jolivet (2008), <http://www.consciencia.org/cursosfilosofiajolivet37.shtml>
- KEHL**, Maria Rita. *Ensaio* (2006). Disponível em: <[http://www.heco.com.br/leila/artigos/03\\_02.php](http://www.heco.com.br/leila/artigos/03_02.php)>. Acesso em: 03 jan 2007.
- KEHN**, Maria Rita. *Ensaio sobre Leila Diniz*. Portal Heco de Cinema. Acesso em 06/10/2008 <[http://www.heco.com.br/leila/artigos/03\\_02.php](http://www.heco.com.br/leila/artigos/03_02.php)>, 2005.
- KIRSCH**, Jonathan. *As prostitutas na Bíblia: algumas histórias censuradas*. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Ventos, 1998.
- LA RONCIÈRE**, Charles. História da vida privada: da Europa Feudal à Renascença. *A vida privada dos notáveis no limiar da renascença*. Companhia das letras, 10ª edição, 1990.
- LATA**, Juan (2005). *Moral sexual, uma das prioridades do Pontificado*. Disponível em: <<http://noticias.uol.com.br/ultnot/efe/2005/04/02/ult1766u8939.jhtm>>. Acesso em: 03 jan 2007.
- LIRA**, A. A. G. *Os mitos e o feminino maculado*. In: I Simpósio Internacional de Ciências das Religiões, 2007, João Pessoa. I Simpósio Internacional de Ciências das Religiões, 2007.
- LOPES**, Helena Theodoro. *Mulher negra, mitos e sexualidade*. <<http://www.desafio.ufba.br/gt6-005.html>> Acesso em :05 jun 2007. (2000)
- LUBICH**. Chiara. *Chiara Lubich e o movimento dos focolares*. 2a ed. São Paulo: Cidade Nova, Machado da Silva, 2006
- MAFFESOLI**, Michel. *Elogio da razão sensível*. 3 ed. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 1998.
- MEZAN**, Renato. *Interfaces da Psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- MIELE**, Neide. Notas de Aula: Disciplina do curso de mestrado em Ciências das Religiões: *História das Religiões*. UFPB, 2008.
- MONTAIGNE**, Michel de. *Ensaio*, v 1. Tradução Sérgio Milliet. São Paulo: Editora Nova Cultura, 2004.
- MORO**, Fernanda de Camargo. *Arqueologia de Madalena: uma busca histórica da companheira de Jesus*. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- MOTA**, Fabrício. *A evolução no conceito de família e de relação íntima de afeto*. Disponível em: < <http://jus2.uol.com.br/doutrina/texto.asp?id=8764>>. Acesso em: 06 fev 2007. *Jus Navegandi* ( 2006).
- MURARO**, Rose Marie (2005). *Matriarcado: história ou mito*. Revista Galileu, Abril nº 165. Editora Globo S/A. Disponível em: <

[http://revistagalileu.globo.com/EditoraGlobo/componentes/article/edg\\_article\\_print/1,3916,938505-1719-1,00.html](http://revistagalileu.globo.com/EditoraGlobo/componentes/article/edg_article_print/1,3916,938505-1719-1,00.html)> Acesso em :15 jun 2007.

**MURARO**, Rose Marie e **BOFF**, Leonardo. *Feminino e masculino: uma nova consciência para o encontro das diferenças*. Rio de Janeiro: Sextante, **2002**

**MURARO**, Rose Marie. **INSITORIS, Heinrich**, 1430-1505. *Malleus Maleficarum. O Martelo das Feiticeiras*. 16. Ed. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Ventos, (2002).

**NÉRET**, Gilles. *Gustav Klimt*. São Paulo: Editora Taschen, **2000**.

**NIETZSCHE**, Friedrich. *Assim Falou Zarathustra*. São Paulo: Martin Claret, 2002.

**NIETZSCHE**, Friedrich. *Ecco homo: de como a gente se torna que a gente é*. Porto Alegre: L&PM, **2003**.

**NIETZSCHE**, Friedrich. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Editora Escala, **2007**.

**NIETZSCHE**, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Rideel, **2005**.

**PAULUS (1990), Ioannes PP. II. Carta encíclica RECEMPTRIS MATER**. Disponível em: <[http://br.geocities.com/maeutikos/teologia/teo\\_enciclicas.htm](http://br.geocities.com/maeutikos/teologia/teo_enciclicas.htm).> Acesso em :18 jan 2007.

**PAULUS (1993), Ioannes PP. II . Carta encíclica VERITATIS SPLENDOR**. Disponível em: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_25031995\\_evangelium-vitae\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae_po.html).> Acesso em :02 fev 2007.

**PAULUS (1995), Ioannes PP. II . Carta encíclica EVANGELIUM VITAE**. Disponível em: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_25031995\\_evangelium-vitae\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae_po.html).> Acesso em:02 fev 2007.

**PAULUS PP. VI (1968). Carta encíclica HUMANAEE VITAE. SOBRE A REGULAÇÃO DA NATALIDADE**. Disponível em: <

[http://www.vatican.va/holy\\_father/paul\\_vi/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_25071968\\_humanae-vitae\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae_po.html)> Acesso em 14 de janeiro de 2009.

**PAULUS**, Ioannes PP. II. *A Virgem Maria. 58 Catequeses do Papa sobre Nossa Senhora*. São Paulo: Editora Cleófas, **2000**.

**PERDIGÃO**, Germana. *Bioética: A defesa da Vida*. Fortaleza: Edições Shalom, 2005

**PERROT**, Michelle. *Mulheres públicas*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, **1998**.

**PERROT**, Michelle. *Outrora, em outro lugar*. História da vida privada, v.4. São Paulo: Companhia das Letras, **1991**

- PIERUCCI, A.F.** *Secularização em Max Weber*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 13, São Paulo, 1998. Disponível em: < [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-69091998000200003&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-69091998000200003&script=sci_arttext)>. Acesso em 25 de maio de 2008.
- PINTO, Célia Regina J.** *Uma história do feminismo no Brasil*. São Paulo: Editora Perseu Abramo, 2003.
- PIRES, José Maria.** *Símbolos* – Revista Interdisciplinar do seminário Arquidiocesano da Paraíba. Vol. 1 nº 0 (2002 – Fev/Mai) – João Pessoa. 1. Teologia 2. Filosofia 3. Ciências Humanas. 2002.
- PITTA, Danielle Perin Rocha.** *Iniciação à teoria do imaginário de Gilbert Durand*. Rio de Janeiro: Atlântica Editora, 2005.
- PLUTARCO: Alexandre e Cezar: vidas comparadas** – Mestres Pensadores., p. 33. São Paulo: Editora Escala \_\_\_\_\_.  
Pós-Graduação em Sociologia/Ed. 34, 2003.
- PRANDI, Reginaldo.** *Um Sopro do Espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático*. São Paulo: EDUSP, 1997.
- PROST, Antoine, & Vincent, Gerard.** *História da vida privada: da Primeira Guerra aos dias atuais*. Companhia das letras, , 1ª edição, 1995.
- RANKE-Heinemann, Uta.** *Eunucos pelo reino de Deus: mulheres, sexualidade e a Igreja Católica*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Record:Rosa dos Ventos, 1996.
- RANUM, Orest.** *Os refúgios da intimidade. História da vida privada 3: renascença ao século das luzes*. 10 ed. Companhia das letras, , 1ª edição, 1995.
- REALE, Miguel.** *A revolução da mulher. Sítio da Direita conservadora : inspiração nacional e norte-americana tradicional*. <http://novadireita.blogspot.com/2006/09/revoluo-da-mulher.html>. Acesso em 28 de Outubro de 2008, (2005).
- RÉGNIER-BOHLER, Danielle.** *História da vida privada: da Europa Feudal à Renascença. Ficções*. Companhia das letras, 10ª edição, 1990.
- REVEL, Jacques.** *História da vida privada, v. 3. Da renascença ao século das Luzes. Os usos da civilidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- REVISTA BBC HISTÓRIA**, nº 04, ano 1. *Idade Média: Dossiê Cruzadas e Especial Templários*. Editora Tríada, \_\_\_\_\_.  
**REVISTA HISTÓRIA VIVA**, nº 02. *A Igreja Católica no Brasil: Fé e transformações*. São Paulo: Editora Duetto, 2008.

- RIVER**, Paulo B. *Desencantamento do mundo e o declínio dos compromissos Religiosos. A transformação Religiosa antes da pós-modernidade*. Ciências Sociais e Religião, Porto Alegre, ano 4, n. 4, p.87-104, out 2002. Disponível em <http://www.seer.ufrgs.br/index.php/CienciasSociaiseReligiao/article/view/2247/952>. Acesso em 27 de jan de 2009.
- ROBERTS**, Nickie. *As prostitutas na história*. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Ventos, 1998.
- ROSADO-NUNES**, Maria José. *Gênero e religião. Revista de Estudos Feminista vol.13 no.2*, Print ISSN 0104-026X Florianópolis, May/Aug. 2005 Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-026X2005000200009](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2005000200009)> Revista Estudos Feministas
- ROTerdã**, Erasmo (1456-1536). *Elogia da Loucura. Grandes obras do pensamento universal*. São Paulo: Editoda Escala, 2002.
- ROUANET**, Sérgio Paulo. *O desejo libertino entre o iluminismo e o contra-iluminismo*. O desejo. Org, Adauto Novaes. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- ROUCHE**, Michel. *História da vida privada, v.1: do Império Romano ao ano Mil: Alta Idade Média ocidental*. Companhia das letras, 1990, 14ª edição.
- RUSSEL**, Bertrand. *História do Pensamento Ocidental*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001. S0102-69091998000200003&lng=en&nrm=isso, acesso em :
- SANTOS**, Liany Silva (2003).. *Dissertação de Mestrado. Sexo na propaganda da TV : imagens dos padrões sexuais da cultura brasileira* /- Rio de Janeiro : PUC, <[http://www.maxwell.lambda.ele.puc-rio.br/cgi-bin/PRG\\_0599.EXE/3931\\_4.PDF?NrOcoSis=7788&CdLinPrg=pt](http://www.maxwell.lambda.ele.puc-rio.br/cgi-bin/PRG_0599.EXE/3931_4.PDF?NrOcoSis=7788&CdLinPrg=pt) >Acesso em 24 de nov de 2008.
- SCORSIM**, Jeanete. Trabalho de Monografia Universidade Campos de Andrade.. Disponível em: <<http://www.apase.org.br/81014-umefetivo.htm>>. Acesso em: 14 jan 2007. 2006.
- SEBE**, José Carlos. *Manual de História Oral*. São Paulo. 5ª ed., Loyola, 2002.
- SÉGOLÈNE** Samouiller et al. Org. Christine Ockrent. *O Livro Negro da Condição das Mulheres - A Mulher e as Religiões*. Lisboa: Temas e Debates (2007).
- SHIEBINGER**, Londa. *O Feminismo mudou a ciência?*. Tradução Raul Filker. São Paulo: Edusc, 2001.
- SHURÉ**, Édouard. *Os grandes iniciados: Krishna*. São Paulo: Martin Claret, 1986.

- SHURÉ**, Édouard. *Os grandes iniciados: Rama*. São Paulo: Martin Claret, **1987**.
- SICUTERI**, Roberto . *Lilith: a lua negra*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, **1990**.
- SILVA**, Airton José (1999). *Leitura Sócio-Antropológica da bíblia Hebraica* (Artigos). Disponível em: < [http://airtonjo.com/leitura\\_sociologica.htm](http://airtonjo.com/leitura_sociologica.htm)>. Acesso em: 28 jan 2007.
- SILVA**, Juremir Machado (2006), Fonte: Unisinos, Disponível em < [http://amaivos.uol.com.br/templates/amaivos/amaivos07/noticia/noticia.asp?cod\\_Canal=41&cod\\_noticia=10055](http://amaivos.uol.com.br/templates/amaivos/amaivos07/noticia/noticia.asp?cod_Canal=41&cod_noticia=10055)>. Acesso em: 24 de out. de 2008.
- SILVA**, Sílvia Regina de Lima (1994). *Teologia Feminista – América Latina*. São Paulo Consulta de Teologia e Culturas Afro-americanas e Caribenhas. (ISBN 85-88319-07-1). Disponível em: < <http://ospiti.peacelink.it/zumbi/afro/atab/cons22.html> >Acesso em :15 jun 2007.
- SILVEIRA**, Diogo Omar. *O Concílio que mudou tudo*. Revista *História Viva*, nº 01. *Grandes Religiões: Cristianismo*. São Paulo: Editora Duetto, **2007**.
- SOHN**, Anne-Marie. História do Corpo, v.3 – *O corpo sexuado: O século XX*. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, **2008**.
- VALLET**, Odon .*O Livro Negro da Condição das Mulheres - A Mulher e as Religiões*, Org. Christine Ockrent, Lisboa: Temas e Debates (2007).
- VÁZQUEZ**, Adolfo Sánchez, *Ética*, 16ª edição, p.05, Ed. Civilização Brasileira, **1996**.
- VENTURA**, Zuenir. *1968: a ano que não terminou*. Rio de Janeiro: Editora Nova ronteira, **1988**.
- VEYNE**, Paul. *História da vida privada*, v. 1. *Do Império Romano ao ano mil. Império Romano*. São Paulo: Companhia das Letras, **1990**.
- VEYNE**, Paul. *História da vida privada*, v.1: *do Império Romano ao ano Mil: O Império Romano*. Companhia das letras, **1990**, 14ª edição.
- VINCENT**, Gérard. *História da vida privada*, v. 5. *Da primeira guerra aos nossos dias: uma história do segredo?* São Paulo: Companhia das Letras, **1992**.
- VINCENT**, Gérard. *História da vida privada*, v. 5. *Da primeira guerra aos nossos dias: segredo de família*. São Paulo: Companhia das Letras, p.303, **1992**.
- WEBER**, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Pioneira, **1997**.
- WEBER**, Max. *Metodologia das ciências sociais*, parte 1 – 3. ed. São Paulo: Cortez. Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 2001.

**WEBER, Max.** *Metodologia das ciências sociais*, parte 2 – 3. ed. São Paulo: Cortez. Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 2001.

**WEBER, Max.** *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, São Paulo, **1976**.

**WEIGL, Wilson F. D (2005).** Artigo: *Divinas Catedrais*. **Revista Bons Fluidos**,. <<http://bonsfluidos.abril.uol.com.br/livre/edicoes/0069/espiritual02.shtml>> Acesso em :04 jun 2007.

**WILDE, Oscar, 1854-1900.** *As Obras primas de Oscar Wilde – O Retrato de Dorian Gray*. Tradução Marina Guaspari.(et al.). Rio de Janeiro: Ediouro, **2001**.

# Livros Grátis

( <http://www.livrosgratis.com.br> )

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)  
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)  
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)  
[Baixar livros de Matemática](#)  
[Baixar livros de Medicina](#)  
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)  
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)  
[Baixar livros de Meteorologia](#)  
[Baixar Monografias e TCC](#)  
[Baixar livros Multidisciplinar](#)  
[Baixar livros de Música](#)  
[Baixar livros de Psicologia](#)  
[Baixar livros de Química](#)  
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)  
[Baixar livros de Serviço Social](#)  
[Baixar livros de Sociologia](#)  
[Baixar livros de Teologia](#)  
[Baixar livros de Trabalho](#)  
[Baixar livros de Turismo](#)