



Vida e medo: concepções de corpo e sexualidade na tradição cristã-católica

Life and fear: conceptions of the body and sexuality in Christian tradition-Catholic

Carolina Teles Lemos*

Resumo

Pergunta-se pelo elo de ligação entre as concepções de corpo e de sexualidade presentes em diferentes momentos da história do cristianismo-catolicismo e o lugar ocupado pelo corpo e pela sexualidade na cultura mais ampla, em períodos históricos paralelos. Descobriu-se, então, alguns elos de ligação que, por sua vez, estão fortemente interligados entre si: vida, morte, medo, pecado. Para realizar a análise de tal fenômeno, utilizou-se o pensamento de autores que tinham apresentado os significados do corpo e da sexualidade como construções culturais; buscou-se verificar, a partir da literatura disponível: como o medo da morte, que é um dado da natureza humana, se expressa nas concepções de corpo e de sexualidade apresentadas pela tradição cristã-católica; como se percebe esse medo hoje e como ele repercute nas concepções de corpo e de sexualidade na atualidade. A investigação apontou para a conclusão de que um dos possíveis motivos pelos quais o cristianismo-catolicismo investe tanta energia no controle da sexualidade e do corpo é que este representa um espaço de enfrentamento do medo da morte. Tal concepção encontra eco na cultura mais ampla, levando as pessoas a aderirem, ainda que parcialmente, por tanto tempo, o ideário cristão-católico de controle da sexualidade e do corpo.

Palavras-chave: corpo; sexualidade; medo; catolicismo.

Abstract

Our questions refer to the connection among body and sexuality conceptions in different moments of Christian-catholic history as well as to the place occupied by those conceptions within a broader culture, establishing a parallel to historic periods. We face a few connected links that remain strongly interacted among themselves such as: life, death, fear and sin. In order to accomplish our analyses we rely on the thoughts of authors that have shown the meanings of body and sexuality as cultural constructions. Through the available literature we search to verify how fear of death, recognized as a characteristic of human nature, is expressed in the conceptions of body and sexuality shown by Christian-catholic tradition; also how this fear is perceived today and how it reflects upon the conceptions of body and sexuality nowadays. The research pointed to the conclusion that one of the possible reasons why Christianity-Catholicism invests so much energy in the control of sexuality and the body is that this represents an area of confrontation of fear of death. Such design is echoed in the wider culture, leading people to join, albeit partially, for so long, the ideal Christian-Catholic control of sexuality and the body.

Key words: body; sexuality; fear; Catholicism.

Artigo recebido em 28 de fevereiro de 2011 e aprovado para publicação em 17 de maio de 2011.

* Doutora em Ciências da Religião, pela UMESP. Professora no Programa de Pós-Graduação em ciências da Religião da PUC Goiás (disciplinas: Matrizes Teóricas da Sociologia da Religião, Fenômeno Religioso, Religião e Transformações da Intimidade). País de Origem: Brasil. E-mail: cetelemos@uol.com.br

1 Introdução

O objeto desta análise é a busca pela conexão entre as concepções de corpo e de sexualidade presentes em diferentes momentos da história do cristianismo-catolicismo e o lugar ocupado pelo corpo e pela sexualidade na cultura mais ampla, em períodos históricos paralelos. Parte-se do pressuposto que há alguns elos que, por sua vez, estão fortemente interligados entre si: vida, morte, medo, pecado.

Para realizar tal análise, utilizou-se o pensamento de autores que tinham apresentado os significados do corpo e da sexualidade como construções culturais; buscou-se verificar, a partir da literatura disponível, como o medo da morte, que é um dado da natureza humana, se expressa nas concepções de corpo e de sexualidade apresentadas pela tradição cristã católica; como esse medo é percebido hoje e como ele repercute nas concepções de corpo e de sexualidade na atualidade. É o resultado dessas buscas que apresentamos neste artigo.

2 O corpo e a sexualidade como construções culturais

Nesta análise, partiu-se do pressuposto de que o corpo se apresenta às pessoas como uma inesgotável fonte de símbolos, que é ao mesmo tempo o primeiro e mais sensível patrimônio de cada ser humano e um *locus* de produção e expressão de sentido. Os contrastes e diferenciações culturais referentes ao corpo não somente se atualizam nas representações que dele se fazem, mas também incidem sobre ele, replicando formas de distinção e/ou oposição postuladas entre natureza e cultura (GOLDENBERG, 2002). Sendo assim, o corpo não é apenas o objeto sobre o qual age o poder disciplinar (FOUCAULT, 2007); ele é, antes de tudo, "um portador visível da autoidentidade, estando cada vez mais integrado nas decisões individuais do estilo de vida" (GIDDENS, 1993, p. 42). O corpo é uma realidade biopolítica (FOUCAULT, 1994, p. 80), um fato social, isto é, "uma construção cultural e não algo 'natural'" (GOLDENBERG, 2002, p. 10); é um "meio de expressão (ou representação) do eu" (GOLDENBERG, 2002, p. 21).

Também a sexualidade não é algo dado naturalmente ou herdado, é dimensão construída pelo indivíduo que pensa a si próprio. É, portanto, "um aspecto maleável do 'eu',

um ponto de conexão primário entre o corpo, a autoidentidade e as normas sociais (...), uma 'propriedade' potencial do indivíduo" (GIDDENS, 1993, pp. 25 e 37). Trata-se de uma categoria construída socialmente, uma dimensão humana que está para além do dado biológico. Isto porque a concepção de sexualidade foi estabelecida paralelamente a outras mudanças que ocorriam nos mais diversos campos da cultura (FOUCAULT, 1993; VILLELA E BARBOSA, 1996; PARKER 1991; RUBIN, 1989; PARKER E GAGNON, 1994).

Na trilha de autores que concebem o corpo para além do dado biológico, Sarti (2010, p. 5), retomando o pensamento de Mauss, afirma que o corpo é uma construção social que nos escapa, parecendo ser “naturalmente” como é. Nele, os eventos biológicos humanos existem como realidades simbólicas e vão ser não apenas “traduzidos”, mas criados e recriados no contexto sociocultural no qual o indivíduo nasce, cresce, se desenvolve e morre, inexistindo, como experiência humana, fora desse contexto. O próprio Mauss afirma que o corpo é o instrumento primeiro e o mais natural objeto técnico do ser humano, onde são inscritas as tradições de todo sistema da sociedade (MAUSS, 1974, p. 211).

A partir dessa concepção de corpo como uma construção sociocultural, formulou-se a pergunta: estaria a construção sociocultural do corpo marcada pelo medo? Em caso afirmativo, o que justifica a presença de tal elemento na construção do corpo e como ele aparece? Que papel desempenham na construção sociocultural dos significados conferidos ao corpo as ideias religiosas oriundas da tradição cristã católica e como o medo se faz aí presente?

3 O medo da morte: um dado da natureza humana que se expressa das mais diversas maneiras ao longo da história

Para Elias (1993a, pp. 456-459; 1993b, pp. 199-202; 1997, p.73), medo pode significar pavor, terror, mas também pode significar angústia em relação ao desconhecido, ao por vir. A intensidade do medo está, portanto, relacionada com o nível de conhecimento do homem sobre aquilo que lhe causa o medo, indo desde o medo imediato das ações de outros homens, medo de sofrer violência física imediata, pavor, terror, passando a um tipo

de angústia em relação ao desconhecido, ao que poderá vir. Essa relação torna-se mais visível quando o homem depara com os perigos advindos da natureza não humana.

Em perspectiva semelhante à de Elias, Delumeau (1989) afirma que a psiquiatria separou, no plano individual, o medo e a angústia, “outrora confundidos pela psicologia clássica”. Medo e angústia são “dois polos em torno dos quais gravitam palavras e fatos psíquicos ao mesmo tempo semelhantes e diferentes”. O temor, o espanto, o pavor ou o terror devem ser considerados como medo; já os sentimento de inquietação, de ansiedade e de melancolia devem ser considerados como angústia. A diferença está no fato de que o medo possui “um objeto determinado ao qual se pode fazer frente”, pois refere-se a algo conhecido. Já a angústia não possui, nem conhece, esse objeto, sendo “vívda como uma espera dolorosa diante de um perigo tanto mais temível quanto menos claramente identificado: é um sentimento global de insegurança” (DELUMEAU, 1989, p. 25).

Para Delumeau, a necessidade de nos sentirmos seguros “é fundamental; está na base da afetividade e da moral humanas. A insegurança é símbolo de morte e a segurança, símbolo da vida” (DELUMEAU, 1989, p. 19).

Pelo que se pode apreender da leitura dos autores acima citados, a história do ser humano é uma história de embates e diálogos permanentes com o medo (DELUMEAU, 1989, p. 12), pois a necessidade de segurança é fundamental e está na base da afetividade e da moral humanas; a “insegurança é símbolo de morte e a segurança é símbolo da vida” (p.19); é, portanto, um erro não levar a análise da angústia até o enraizamento na necessidade de conservação ameaçada pela previsão da morte. O ser humano é o único ser que sabe que morrerá e é também o único ser no mundo a conhecer o medo num grau tão temível e duradouro (p.19). Com essa afirmação, Delumeau estabelece uma estreita relação entre o medo e essa “emoção-choque, frequentemente precedida de surpresa, provocada pela tomada de consciência de um perigo presente e urgente que ameaça, cremos nós, nossa conservação” (p.23), e a certeza da morte, como aspectos correlatos da condição humana. Sendo assim, a história de enfrentamentos e de diálogos com o medo se constitui também em uma história de enfrentamentos e de diálogos com a morte. Nesse mesmo sentido, afirma também Bauman (2000, p. 39) que

a maior descoberta feita pela espécie humana, descoberta que a tornou tão especial e sua paz de espírito, sua sensação de segurança, tão difícil de alcançar,

foi a da fatalidade da morte, universal, inevitável e intratável, a aguardar todos os indivíduos. O ser humano é a única criatura que sabe que vai morrer e que não há como escapar da morte.

A experiência real da morte é individual e solitária. O ser humano é o único que pode antever a morte e filosofar sobre ela. É o único que tem consciência da morte e, por isso, segundo Edgar Morin (1997), teme a morte por medo da desintegração de sua individualidade. Nessa individualidade, encontramos os nossos desejos, a afirmação do nosso eu, quem somos, o que queremos, o que fizemos, quem amamos, tudo aquilo que acreditamos que nos pertence e que, portanto, constrói e legitima a nossa existência. Vivemos em conflito entre a constatação de que somos seres mortais e o desejo de sermos imortais. Esse conflito, segundo Morin, gera uma tensão que resulta em angústia: “a ideia da morte surge a partir de uma emoção, de um sentimento, de uma consciência da perda da individualidade” (MORIN, 1997, p. 33).

Também Chauí (1987, pp. 36-9), em ensaio sobre o medo, após elencar os diferentes significados conferidos a esse sentimento, afirma que todos os tipos de medo convergem, em todos os tempos, para o principal deles, o medo da morte e “de todos os males que possam simbolizá-la, antecipá-la, recordá-la aos mortais”, e de todos “os entes reais e imaginários que sabemos ou cremos dotados de poder de vida e de extermínio”, tais como a “cólera de Deus”, a “manha do Diabo”, a “crueldade do tirano”, a peste, a fome, o fogo, as guerras, etc. (p. 36).

Se a morte se apresenta aos seres humanos como o perigo matriz, do qual surgem todos os medos e angústias, como se relaciona com esse medo e com as formas de enfrentá-lo o ideário cristão-católico sobre o corpo e a sexualidade? É o que tentaremos verificar nos itens a seguir.

4 O controle do corpo e da sexualidade como formas de enfrentamento do medo da morte

Na perspectiva de Bauman (2000, p. 39), como o ser humano é a única criatura viva que sabe de sua transitoriedade, ele tem que imaginar a eternidade “uma existência perpétua que, ao contrário da sua, não tem começo nem fim”, mas que entre ela e a existência real há uma frágil conexão, contingente e quebradiça “sempre vulnerável, a ponto de se romper

a qualquer momento”. Segundo esse autor, “sejam quais forem os laços e pontes seguros e permanentes entre as duas existências, têm ainda que serem descobertos ou construídos, vigiados continuamente e regularmente servidos”.

A partir do pensamento de Bauman, considera-se que, nesse processo de enfrentamento e de tentativa de criação e de manutenção de laços de conexão entre a existência real e a eternidade imaginária, é que se insere grande parte do pensamento cristão-católico sobre o corpo e a sexualidade e se explica a receptividade desse pensamento pela população nos mais diferentes períodos históricos. Afirma o referido autor que

na sua forma bruta, o medo existencial que nos torna ansiosos e preocupados é incontrolável, intratável e, portanto incapacitante. A única maneira de suprimir essa verdade horripilante é dividir o grande medo esmagador em pedacinhos menores e controláveis – reformular a grande questão (sobre a qual nada podemos fazer) num conjunto de pequenas tarefas ‘práticas’ que podemos esperar realizar. Nada acalma mais o ser pavoroso que não conseguimos erradicar do que se preocupar e ‘fazer algo’ a respeito do problema que podemos enfrentar. (BAUMAN, 2000, pp. 51-52).

De certa maneira, a afirmação de Bauman se aproxima do que afirmara Delumeau (1989, p.32), que o Ocidente encontrou um inimigo comum que sintetizava todos os medos (o medo dos turcos, dos judeus, dos heréticos, das mulheres) nos quais foi desmembrado o medo matriz, o medo da morte: Satã. Mas como este ser (Satã-morte) se apresentava por demais inacessível à população para que esta o enfrentasse, os homens da Igreja “levantaram o inventário dos males que ele é capaz de provocar e a lista de seus agentes: os turcos, os judeus, os heréticos, as mulheres (especialmente as feiticeiras)”. Uma vez tendo feito isso,

partiram à procura do Anticristo, anunciaram o juízo final, prova certamente terrível, mas que seria ao mesmo tempo o fim do mal sobre a terra. Uma ameaça global de morte viu-se assim segmentada em medos, seguramente temíveis, mas ‘nomeados’ e explicados, porque refletidos e aclarados pelos homens da Igreja.

E, segundo esse autor, [criaram-se] por isso mesmo, “perigos e adversários contra os quais o combate era, senão fácil, ao menos possível, com a ajuda da graça de Deus”. É nesse contexto que os principais discursos sobre o corpo e a sexualidade são construídos e

disseminados pela tradição cristã católica. Mas o que diz tal tradição sobre o corpo e a sexualidade e como essa forma de ver a ambos interage com a cultura mais ampla?

Em investigações anteriores cujos resultados já foram publicados, verificou-se que tal tradição centrou seus discursos na necessidade de que os homens controlem seu próprio corpo e também controlem os corpos das mulheres, uma vez que, na concepção dos pensadores dessa tradição, as mulheres são pouco capazes de cuidarem de si mesmas, e que os possíveis descuidos delas poderiam pôr em risco a salvação de ambos os sexos (LEMOS, 2005).

Um dos eixos em torno do qual giram as afirmações cristãs católicas sobre o corpo e a sexualidade é precisamente o conceito de carne (corpo) e espírito (alma). Afirma Duby (1990, p. 515) que

é preciso acentuar que as atitudes em relação ao corpo eram governadas pela concepção dualista sobre a qual se construía toda representação do mundo. Ninguém colocava em dúvida que a pessoa fosse formada de um corpo e de uma alma, que fosse partilhada entre a carne e o espírito. De um lado, o perecível, o putrescível, o efêmero, o que deve voltar a ser pó, que, no entanto, é chamado a reconstituir-se para ressuscitar no último dia; do outro, o imortal. De um lado o que é atraído para baixo pelos pesos, pelas opacidades das substâncias carnis; do outro, o que aspira à perfeição celeste. O corpo, portanto, é considerado perigoso: é o lugar das tentações; dele, de suas partes inferiores, surgem naturalmente as pulsões incontroláveis; nele se manifesta o que depende do mal, concretamente, pela corrupção, pela doença, pelas purulências às quais nenhum corpo escapa; sobre ele se aplicam os castigos purificadores que expulsam o pecado, a falta.

Nesse mesmo sentido, Foucault (1985, p. 24), com base no pensamento de Cassiano (teólogo cristão do século III da era cristã), afirma que o combate da castidade se insere em uma concepção dualista, segundo a qual os vícios têm duas matrizes: os grilhões da carne (a gula e a fornicação) e os grilhões da alma (a avareza e o orgulho). No caso dos grilhões da carne, os vícios da gula e da fornicação (prática do sexo ilícito) funcionam “como uma árvore gigante que estende ao longe sua sombra” e que deve ser desenraizado (FOUCAULT, 1985, p. 26). A fornicação, assim como a gula, tem suas raízes no corpo e, para vencê-la, só macerando-o através de vigílias, jejuns, o trabalho que mói o corpo. No entanto, enquanto a gula deve ser combatida comedidamente (pois não se pode renunciar a todo alimento), ao combate à fornicação não deve ser imposto limite: “tudo o que possa nos levar a ele deve ser extirpado e nenhuma exigência natural poderia justificar, nesse âmbito,

a satisfação de uma necessidade”. A tarefa consiste em destruir inteiramente a fornicação, através de uma mortificação radical que nos deixa viver em nosso corpo (por isso precisamos comer um pouco), libertando-nos da carne: “sair da carne, permanecendo no corpo”. Sendo assim, a luta contra a fornicação

nos arranca da lama terrestre. Ela nos faz viver neste mundo uma vida que não é deste mundo. Por ser mais radical, é esta mortificação que nos traz, já neste mundo, a mais alta promessa: ‘na carne parasita’, ela confere a ‘cidadania’ que os santos têm a promessa de possuir uma vez libertados da corruptibilidade carnal (FOUCAULT, 1985, p. 28).

Para Corbin, Vigarello e Courtine (CORBIN et. al., 2008, p. 11), o corpo foi o resultado de uma das várias tensões vividas na Idade Média, porque a "dinâmica da sociedade e da civilização medievais resultava de tensões". E uma das principais tensões no período "é aquela entre o corpo e a alma". De um lado, o corpo é fruto da benção e da glorificação, principalmente religiosa (quando se trata do corpo de Cristo), e, de outro, é "desprezado, condenado, humilhado". Isso porque "o corpo cristão medieval é de parte a parte atravessado por essa tensão, esse vaivém, essa oscilação entre a repressão e a exaltação, a humilhação e a veneração" (p.13). Para os cristãos medievais,

a humanidade cristã repousa tanto sobre o pecado original - quanto sobre a encarnação: Cristo se faz homem para redimir os homens de seus pecados. Nas práticas populares, o corpo é contido pela ideologia anticorporal do cristianismo institucionalizado, mas resiste à sua repressão. (CORBIN et. al., 2008, p. 35).

Esses autores afirmam ainda que a 'tensão' entre um corpo feminino 'diabolizado' e um corpo masculino 'endeusado' ficaria latente no período, porque de início renunciou-se ao corpo na Idade Média. Controlar a sexualidade feminina, seus gestos, suas práticas, sua conduta na sociedade passaria a ser uma questão mediada pela Igreja e aceita pela sociedade. Mesmo assim, o próprio corpo feminino não deixou de também ter 'tensões' entre o bem (a procriação, a virgindade de 'Maria', a castidade e o cuidado com a família) e o mal (a sexualidade, a prostituição, a luxúria e a perversão da alma), porque "o culto do corpo da Antiguidade cede lugar, na Idade Média, a uma derrocada do corpo na vida social" (CORBIN et. al., 2008, p. 37).

Como tal concepção de sexualidade se articulou com outras dimensões mais amplas da cultura? Bauman ajuda a encontrar uma das possíveis respostas a essa pergunta. Para o referido autor, uma das estratégias de enfrentamento do medo consiste na construção de uma concepção de vida eterna (BAUMAN, 2000, p. 40). Como o medo matriz suportado pela humanidade é o medo da morte, a inventiva cultural humana utilizou uma série de estratégias para tornar suportável a vida à sombra da morte. Uma das estratégias é a que o autor denomina estratégia *heteronômica*. Tal estratégia “apresentava o mundo temporal como um mero átimo na eternidade infinita, uma pousada em que se passa a noite em preparação para a verdadeira viagem que é a vida eterna”. Ninguém pode escolher nem quando, nem como nem por que veio ao mundo, tampouco poderá escolher quando dele partirá. Tal certeza não tira o âmago da questão: “que a vida, embora transitória, tem grande importância para a existência eterna que vem *após* a morte”. Nessa perspectiva, “a felicidade aqui parece ser retribuída com o sofrimento eterno, ao passo que a miséria no mundo transitório pode ser recompensada com a glória eterna”.

Delumeau (1989, pp. 32-33) já havia evidenciado perspectiva semelhante à de Bauman. Afirma ele que, uma vez tendo identificado Satã como o personagem síntese de todos os males que geravam medos fragmentados, derivados do medo matriz (o medo da morte), o discurso eclesiástico “reduzido ao essencial foi com efeito este: os lobos, o mar e as estrelas, as pestes, as penúrias e as guerras são menos temíveis do que o demônio e o pecado, e a morte do corpo menos do que a da alma”. Dessa forma os responsáveis pelos medos foram apontados pela Inquisição em dois espaços: de um lado, os bodes expiatórios conhecidos (heráticos, feiticeiras, turcos, judeus); de outro, cada um dos cristãos que não tomasse cuidado e se tornasse agente de Satã, “daí a necessidade de um certo medo de si mesmo”. Como ter medo de si era, afinal, ter medo de Satã, tal medo poderia ser enfrentado, pois Satã é menos forte que Deus. É nesse contexto que o conceito cristão de sexualidade foi sendo construído: como uma das formas de enfrentamento do medo da morte, de Satã e de tudo aquilo que pudesse lembrar ao crente a possibilidade de um fim de si mesmo. Era necessário controlar o corpo, para que a alma, essa sim, eterna, pudesse expandir-se e se fortalecer. Se a alma permanece para sempre, então o ser humano tem uma chance de não desaparecer com a morte. Mas a sexualidade é uma das dimensões humanas mais ativas. O que fazer com ela, então? Há um espaço em que ela ganha legitimidade: o

seio da família.

5 Família: um espaço de legitimidade da sexualidade e de manutenção da existência humanas

Um segundo aspecto central na concepção cristã católica do corpo e da sexualidade está centrado no ideário da família, articulado ao qual está a concepção de que sexo é necessário apenas para a reprodução humana. Se assim o é, tudo o que se relaciona com a sexualidade só faz sentido se remetido a esse espaço.

Nesse sentido, para Flandrin (1985, p. 135), há, no centro da moral cristã, uma desconfiança muito aguda em relação aos prazeres carnis, porque eles mantêm o espírito prisioneiro do corpo, impedindo-o de se elevar na direção de Deus. É necessário comer para viver, mas deve-se evitar entregar-se aos prazeres da gula. Da mesma maneira, somos obrigados a nos unir a outro sexo para gerar filhos, mas não devemos nos prender aos prazeres sexuais. A sexualidade nos foi dada somente para nos reproduzirmos, utilizá-la para outros fins, como para o prazer, é malbaratá-la.

Em tal contexto, a união sexual só era legítima, dentro do próprio casamento, se fosse realizada para uma boa finalidade, isto é, para gerar filhos, ou para dar ao cônjuge o que lhe havíamos prometido no contrato de casamento. Nesse período, a maioria dos teólogos julgava que os esposos que se uniam ao cônjuge pelo prazer também cometiam um pecado mortal. É preciso esperar Thomas Sanchez, na virada dos séculos XVI e XVII, para se ouvir que os esposos que, sem intenção particular, unem-se entre si não cometem pecado. Com a condição, é claro, que nada façam para impedir a procriação, que permanece sendo a finalidade essencial do ato sexual. Não é mais a busca do prazer que é condenada: é a busca “apenas do prazer”, em outras palavras, relações sexuais amputadas de sua virtude procriadora.

Na mesma perspectiva destacada por Flandrin, estão as descobertas de Hespanha (1993, p. 2), ao afirmar que o casamento, conforme as decisões tomadas por ocasião do Concílio de Trento (1545-1563), tinha o seu princípio num ato voluntário, o qual tinha como consequências o estado de casado, a família. E a primeira consequência da família era a obrigação, para os dois cônjuges, de se entregarem um ao outro, gerando uma unidade em que ambos se convertiam em carne de uma só carne. Segundo Hespanha, justamente porque

se enraizava na natureza, o matrimônio devia ter um *uso honesto*; ou seja, devia consistir em práticas (nomeadamente sexuais) cuja forma, ocasião, lugar, frequência não dependiam do arbítrio ou do desejo dos cônjuges, mas de imperativos naturais. Assim, a mútua dívida sexual dos esposos tinha uma medida; medida que se fundava num critério que, também ele, não dependia da vontade dos cônjuges, mas das finalidades naturais e sobrenaturais do casamento.

Segundo a teologia moral da época, afirma Flandrin (1985, p. 135), as finalidades do casamento eram (I) a procriação e a educação da prole, (II) a mútua fidelidade e a sociedade nas coisas domésticas, (III) a comunhão espiritual dos cônjuges e (IV) o remédio contra a concupiscência. São justamente essas finalidades e a sua hierarquia que explicam o conteúdo dos deveres mútuos dos cônjuges, nomeadamente no plano da disciplina da sexualidade matrimonial. Realmente, o fato de a reprodução aparecer como a finalidade principal do casamento implicava que a sexualidade apenas fosse tida como natural desde que visasse a esse fim. Seriam, desde logo, *contra natura* todas as práticas sexuais que visassem apenas ao prazer, bem como todas as que se afastassem do coito natural e honesto.

Para Almeida (1992, pp. 47-48), a partir dessa concepção se compreende a extensão dada ao pecado (e ao crime) de sodomia, que incluía não apenas as práticas homossexuais, mas ainda todas aquelas que, nas relações sexuais, impedissem de qualquer forma a fecundação. Mas, mesmo que «natural», a sexualidade matrimonial não devia estar entregue ao arbítrio da paixão ou do desejo, devendo antes manter-se nos estritos limites do honesto. Assim, a sexualidade, particularmente a sexualidade da mulher, era drasticamente regulada por aquilo a que os teólogos e moralistas chamavam o «uso honesto do casamento». O coito não devia ser praticado sem necessidade ou para pura satisfação da concupiscência, devendo-se observar a moderação.

Essa união entre os cônjuges gerava, porém, vínculos suplementares, tecendo entre todos os elementos da família uma rede afetiva, a que os moralistas chamavam *piedade familiar*. Para Foucault (1985), a piedade familiar se desdobrava em vários sentimentos recíprocos: o amor dos pais pelos filhos, superior a todos os outros, funda-se no sentimento de que os pais têm continuidade nos filhos. Estes são, assim, uma extensão da pessoa que lhes dá o ser, ou seja, são a *mesma pessoa*.

A partir do pensamento dos autores acima indicados, pode-se inferir que em nossa sociedade, como nas outras, a instituição familiar é a que melhor se adapta à educação das crianças, e, aliás, só se pode conceber filhos legítimos, isto é, aptos a nos sucederem, dentro do casamento legítimo. Toda atividade sexual fora do casamento tem, portanto, necessariamente uma outra finalidade que não a procriação e constitui um pecado. É por isso que nenhuma é permitida. A meu ver, tal compreensão da sexualidade ao interno do matrimônio, em função da procriação, tendo em vista a continuação dos pais nos filhos se insere na lógica de enfrentamento do medo da morte, uma vez que eles (os pais) não acabam quando morrem, pois continuam em seus filhos.

Como a concepção de corpo e de sexualidade centrada na família recebe adesão da população e dialoga com outros aspectos da dinâmica cultural mais ampla? Outra vez é Bauman (2000, pp. 41-46) que, ao analisar o significado do ideário de família na modernidade, ajuda a compreender tal fenômeno. Na perspectiva do autor, no advento da modernidade, quando a estratégia heterônoma, na maioria das vezes institucionalizada sob forma religiosa, começou a ruir perante uma vida volúvel, volátil, num mundo igualmente volátil e volúvel, fez-se necessária a criação de uma nova estratégia de enfrentamento dos diversos medos oriundos do medo da morte. A nova estratégia era *heteroautônoma* e tinha como base a “inclusão predeterminada de cada vida individual transitória numa cadeia de ser que existia antes dela e sobreviveria a ela” (p. 41). Afirma o autor que no caso da heteronomia como estratégia pré-moderna de sobrevivência, “não restava muito ao indivíduo senão abraçar e aceitar o destino e seguir uma vida transitória que em suas linhas gerais era de fato predestinada pela inclusão numa totalidade duradoura”. No entanto, na modernidade, abre-se a possibilidade de uma estratégia, a *heteroautônoma*, que coloca o indivíduo como um agente. Se antes era a participação em uma totalidade duradoura que dava sentido à vida do indivíduo, “agora é tarefa do indivíduo dar à sua vida uma trajetória que torne a totalidade realmente duradoura e portanto capaz de desempenhar sua função criadora de sentido” (p. 42). Para o referido autor,

assim aumentou radicalmente a importância dada às ações individuais, à adoção de um itinerário preestabelecido e à conformidade das regras de vida por ele definidas; já não era mais uma questão de recompensa ou punição póstuma, de condenação ou de redenção, mas a condição para avaliar a própria chance de

transcendência de outro modo negada, a garantia de uma vida com sentido e gratificante, em vez de uma vida vazia e sem sentido (BAUMAN, 2000, p. 42).

Uma dessas totalidades que, na modernidade, se disponibiliza ao indivíduo é a família. Como se pode ver, há aqui um encontro entre uma necessidade cultural mais ampla e a oferta cristã católica da família como o lugar legítimo para a procriação e para os afetos, ou seja, para dar significado e sentido às existências corporais dos seres humanos. Vê-se, a partir do pensamento de Bauman (2000, p. 44), que a família tem potencial para se colocar como tal espaço-resposta, uma vez que é nela

que todos os aspectos assombrosamente contraditórios da existência humana – mortalidade e imortalidade, fazer e sofrer, determinar e ser determinado, ser criado e criar – se encontram de maneira mais viva e entram num jogo interminável de mútua sustentação e fortalecimento.

Afirma ainda Bauman que

a família de que somos frutos e a família que criamos são elos numa longa cadeia de parentescos / afinidades que precede o nascimento e sobreviverá à morte de todo indivíduo nela incluído; mas para durar ela precisa da zelosa contribuição de cada um. Na família o drama da imortalidade constituído pelos feitos dos mortais é encenado para todos assistirem e representarem.

Pelo que se acabou de ver, a partir do estudo tanto dos autores que analisam o pensamento dos teólogos sobre o papel e o lugar da sexualidade no interno da família na Idade Média, quanto daqueles que apresentam o significado da família na atualidade, um dos motivos pelos quais tal instituição ocupa um lugar central na sociedade por tanto tempo é que ela se apresenta como um espaço de manutenção da espécie humana, ou seja, da perpetuação dos pais nos filhos. Sendo assim, ela se apresenta como uma instituição privilegiada enquanto estratégia de enfrentamento do medo da morte, do fim da vida e da individualidade humanas.

6 O medo da morte hoje e suas repercussões nas concepções de corpo e de sexualidade

Afirma Bauman (2000, p. 46) que as totalidades, como a crença na vida eterna e a

relação com instituições cuja durabilidade extrapola a curta vida do indivíduo □ a família, por exemplo, “agora se esboroam aos poucos mas incessantemente e parecem tudo, menos seguras, quanto mais fadadas à imortalidade, e que, por isso perdem muito do – senão todo o – poder de dar sentido à vida”. Se, no início, a modernidade privou a morte de seu sentido transcendental, agora a priva também de seu sentido comunal. Sendo assim, somente agora a morte começa a se tornar plena e verdadeiramente sem sentido. Ela passou a se tornar simplesmente o fim da vida individual tal como a conhecemos, pois “as pontes coletivamente erigidas entre a transitoriedade e a eternidade se degradaram e o indivíduo foi deixado cara a cara com a própria insegurança existencial pura e intacta. Agora espera-se que ele ou ela enfrente sozinho as consequências”. Nessa conjuntura, nada mais restou aos indivíduos que o voltar-se para seus egos. Bauman retoma o pensamento de Jung para destacar tal realidade. Segundo o autor,

os indivíduos incrédulos, para dar sentido ao que fazem e ao que vivem, veem-se capturados em compulsões, depressões e ansiedades absorventes – psicopatologia como forma moderna da doença. Na verdade, o próprio termo ‘psico-patologia’ significa, em grego, sofrimento da alma, mas o uso moderno trocou alma por personalidade, ego na verdade. (BAUMAN, 2000, p. 48-49).

Destaca Bauman (2000, p. 49) que ego e alma têm significados diferentes, uma vez que o ego se recusa firmemente a ser colocado em uma moldura maior que a duração da vida individual. O resultado desse apego ao ego e da perda do sentido da alma, com seu nexo à eternidade, afirma o autor, “é o ‘corte rancoroso’, o ‘egoísmo, inquieto e inseguro’ – se não temos o alimento pelo qual realmente ansiamos, o alimento espiritual, então acumularemos os bens deste mundo em vasta escala”. É nesse contexto que se insere a obsessiva preocupação atual com o corpo, com a boa condição física, com a capacidade de defesa corporal, com a segurança. O que se espera, mantendo-se ocupado com as garantias de bem-estar do corpo na atualidade, é retirar da agenda da vida a inevitabilidade da morte.

Pelo que se pode apreender do pensamento de Bauman, neste momento socio-histórico, o ideário católico sobre o corpo e a sexualidade distancia-se substancialmente de outros âmbitos da cultura. Ou seja, enquanto a maior parte das pessoas centra sua atenção e suas estratégias de vencer o medo da morte nos cuidados corporais e no bem-estar a ser conquistado aqui e agora, a Igreja Católica continua centrando seu discurso na perspectiva

das estratégias anteriores: no ideário comunitário da família e na transcendência da vida pós-morte.

Afirma Toner (1996, pp. 3-5) que a ética sexual e reprodutiva bem como o *status* da mulher têm sido, talvez, as principais áreas de controvérsias na Igreja Católica, no período pós-Vaticano II. Atualmente tem ocorrido um aumento das dissensões em relação aos seus ensinamentos sobre a sexualidade e a reprodução. Segundo Toner, a Igreja Católica sente necessidade de desencadear uma verdadeira cruzada para que sua moral tradicional possa ser restaurada e intensificada.

Os documentos atuais do Vaticano sobre a sexualidade humana e os direitos reprodutivos confirmam a tese da autora. Em seu documento *Sexualidade humana: verdade e significado* (1996), o Conselho Pontifício para a Família explicita as dificuldades por que passa a família para desempenhar a tarefa de educar sexualmente seus filhos. Entre as dificuldades citadas no referido documento, encontram-se: a falta de modelos tradicionais em grande parte da sociedade; o obscurecimento da verdade sobre o homem, causado, entre outras coisas, pela pressão em direção à banalização do sexo; uma cultura em que a sociedade e os meios de comunicação oferecem uma informação despersonalizada, lúdica e pessimista a respeito do sexo informação essa que não respeita as etapas de formação e de evolução das crianças e jovens e que apresenta o influxo de um distorcido conceito individualista da liberdade, num contexto privado de valores fundamentais sobre a vida, o amor humano e a família (CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A FAMÍLIA, 1996, p. 5). O Conselho propõe, então, “algumas linhas de orientação de caráter pastoral, tiradas da sabedoria que provém da Palavra do Senhor e dos valores que iluminaram o ensino da Igreja, conscientes da experiência de humanidade, que é própria da comunidade dos crentes” (CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A FAMÍLIA, 1996, p. 6).

Segundo esse documento, “a pessoa humana é capaz de um amor superior: não o amor da concupiscência, que só vê objetos com que satisfazer os próprios apetites, mas o amor de amizade e oblatividade, capaz de reconhecer e amar as pessoas por si mesmas” (CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A FAMÍLIA, 1996, p. 6); a sexualidade humana é um bem e ao amor conjugal, e somente a este, pertence a doação sexual. Esta não se esgota no interior do próprio casal, já que o habilita para a máxima doação possível, o dom da vida a uma nova pessoa humana.

O documento do Conselho afirma ainda que tanto o amor conjugal como o amor virginal são as duas formas pelas quais se realiza a vocação da pessoa ao amor. Essas duas formas, para o seu desenvolvimento, requerem o empenho em viver a castidade. As pessoas casadas são chamadas a viver a castidade conjugal, as outras praticam a castidade na continência. Entre os métodos e ideologias a evitar, no processo de educação sexual, o documento sugere aos pais e educadores que evitem:

- a)** a educação sexual secularizada e antinatalista - porque esta considera o nascimento de um filho como uma ameaça e é defendida pelos grandes organismos e pelas associações internacionais que promovem o aborto, a esterilização e a anticoncepção;
- b)** no que se refere à esterilização e à contracepção - não discuti-las antes da idade da adolescência; dar informações ou ensinamentos somente em conformidade com as instruções da igreja Católica;
- c)** estar atento às associações profissionais de educadores, conselheiros e terapeutas do sexo - verificar se não estão divulgando teorias malsãs, sem valor científico e fechadas a uma autêntica antropologia e se não estão discordando dos ensinamentos da Igreja;
- d)** refutar os ensinamentos que mostram, mesmo às crianças, os detalhes da relação sexual, com a motivação de evitar o contágio do vírus do HIV. Em relação a isto, os pais devem insistir sobre a continência fora do matrimônio e a fidelidade conjugal como única verdadeira e segura educação para a prevenção do contágio da Aids;
- e)** evitar, nos chamados “esclarecimentos de valores”, o encorajamento dos jovens para tratar as questões morais com base no critério de autonomia, pois isso dá aos jovens a ideia de que o ser humano pode ser fonte e norma da moral;
- f)** atender ao modo como a instrução sexual é inserida no contexto de outras matérias - tal método da inclusão é utilizado em particular por aqueles que promovem a instrução sexual na perspectiva do controle de natalidade ou nos países em que o governo não respeita o direito dos pais em tal âmbito;
- g)** por fim, ter presente que todos os diversos métodos de educação sexual devem ser julgados pelos pais, à luz dos princípios e das normas morais da igreja (CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A FAMÍLIA, 1996, pp. 69-72)¹.

¹ Delonguei-me na explanação deste documento por ser uma espécie de síntese de muitos outros documentos do Vaticano sobre a doutrina da Igreja Católica para a sexualidade. No entanto, há outros documentos atuais

Com base em seu pensamento evidenciado acima, a Igreja Católica tem atuado na sociedade, intervindo em diferentes processos sociais que se relacionam com possíveis alterações nas concepções relativas à sexualidade e à reprodução humanas. Um dos momentos em que ficou evidente essa intervenção foi por ocasião das Conferências Internacionais do Cairo, em 1994, e de Beijing, em 1995. Segundo Nunes (1995, p. 4),

na Conferência de Beijing, como anteriormente na do Cairo, a atuação das mulheres encontrou na face fundamentalista do catolicismo, um obstáculo à defesa de sua agenda política, longamente amadurecida, no processo de preparação dessas reuniões. (...) Saúde sexual e reprodutiva, uma concepção aberta e crítica da família e a universalidade dos direitos humanos, incluindo os direitos humanos das mulheres, foram temas contra os quais investiram os delegados do Vaticano e seus poucos aliados.

Uma das ideias que a Igreja Católica tem desenvolvido e apresentado, tanto em seus documentos oficiais como em sua prática histórica dos últimos séculos, é a da família como a célula básica da sociedade.² É para manter a família estruturada, como célula básica da sociedade, que a Igreja Católica mantém sua atenção voltada para todo e qualquer movimento ou ideia que possa intervir na estabilidade dessa instituição, protegendo-a dos “perigos” que a ameaçam (modernidade, urbanismo, intervenção do Estado) e controlando qualquer comportamento que possa desestabilizá-la. Na mesma lógica de compreensão da família como a unidade fundamental da sociedade, a Igreja Católica afirma que ela possui traços de algo dado extrassocialmente (pela natureza ou por Deus, que criou a natureza).

Pelo que se evidenciou neste item, para a Igreja Católica, nas trilhas de sua própria trajetória histórica, a instituição familiar é o único espaço para a concepção de pessoas aptas a nos sucederem e a que melhor se adapta à educação das crianças por ela concebidas. Sendo assim, toda atividade sexual fora do casamento tem, portanto, necessariamente uma finalidade outra que não a procriação e constitui um pecado. Analisando essa concepção à luz dos autores que apresentam seu pensamento sobre as diferentes formas de

(Séc. XX) em que a Igreja Católica explicita sua doutrina sobre a sexualidade: *Sexualidade Humana: Verdade e Significado* (1996); *Familiaris Consortio* (1981, N. 11, 14, 21, 36, 37, 66); *Evangelium Vitae* (1968, N. 97); Carta às famílias (1994, N. 7, 8, 12, 13, 14, 16); Catecismo da Igreja Católica (1992, N.1632, 1900, 2337, 2339, 2349, 2360); *Gaudium et Spes* (Conc. Ecum. Vat. II, N. 22, 49); *Lumen Gentium* (Conc. Ecum. Vat. II, N. 11); Orientações educativas sobre o amor humano (1983, N. 4, 6).

² São muitos os documentos da Igreja Católica que apresentam a família como a célula-base da sociedade, cito apenas um a título de exemplo: *O Ano da Família*. Discurso aos membros do Conselho Pontifício para a família, 13 de Março de 1974. In: Sedoc 7, 73 (1974).

enfrentamento do medo da morte, pode-se bem entender as razões teológicas e históricas que sustentam esse posicionamento. Ou seja, se a morte é inevitável e, por isso mesmo, apavorante porque significa o desaparecimento de nossa individualidade, há que se pensar em uma forma de perpetuação de nosso eu. Uma dessas formas é gerar seres humanos e cuidar deles, já que de uma forma ou de outra somos perpetuados em nossos filhos.

Idéias conclusivas

A partir da análise que ora se acabou de realizar, pode-se perceber que as pessoas, inclusive os clérigos, tanto na Idade Média como na atualidade, encontram formas de enfrentar o medo da morte, que é aterrorizante. Uma dessas formas é conceber a alma humana como imortal, sendo o corpo apenas um invólucro dela. Se a alma é imortal, há que se fazer um permanente esforço para mantê-la saudável. Uma das formas de manter a alma saudável é controlando o corpo, com seus desejos e vícios. O foco principal dos desejos e vícios do corpo é a sexualidade, principalmente a sexualidade feminina, uma vez que a mulher, apesar de ser a fonte geradora de novos seres humanos, não sabe e não consegue controlar seu corpo. A partir desse raciocínio, entende-se que um dos possíveis motivos pelos quais o cristianismo-catolicismo investe tanta energia no controle da sexualidade e do corpo é que este representa um espaço de enfrentamento do medo da morte. Como a população em geral também necessita lutar contra esse medo matriz, esse seria um dos motivos pelos quais ela adere, ainda que parcialmente, por tanto tempo, ao ideário cristão católico de controle da sexualidade e do corpo.

A modernidade colocou em cena outras formas de enfrentamento do medo. Na cultura atual, entende-se que não serão as futuras gerações que irão perpetuar a espécie que deverão receber toda a atenção, uma vez que as pontes coletivamente erigidas entre a transitoriedade e a eternidade se degradaram e o indivíduo foi deixado frente a frente com a própria insegurança existencial. Sendo assim, cabe ao indivíduo enfrentar sozinho as consequências de seus medos. Uma das formas que o indivíduo moderno encontrou para enfrentá-lo foi ocupar-se com o bem-estar de seu corpo aqui e agora. Uma das atenções dadas ao corpo nessa perspectiva sociocultural é conceder-lhe respostas a todos os desejos, inclusive aos desejos de prazeres sexuais. Essa forma de pensamento distancia-se

significativamente dos posicionamentos da Igreja Católica na atualidade. Isto porque, não obstante as mudanças socioculturais, a Igreja permanece com o discurso de primazia do ideário da família enquanto único espaço de exercício da sexualidade, em vista da reprodução humana e da transcendência da vida pós-morte.

Referências

ALMEIDA, Ângela Mendes de et al. **Pensando a família no Brasil**: da colônia à modernidade. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1992.

BAUMAN, Zygmunt. **Em busca da Política**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

CHAUÍ, M. S. Sobre o medo. In: NOVAES, A. **Os sentidos da paixão**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. **Constituição Pastoral Gaudium et Spes**. Petrópolis: Vozes, 1996.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. **Constituição dogmática sobre a Igreja Lumem Gentium**. Petrópolis: Vozes, 1996.

CATECISMO da Igreja Católica. São Paulo: Paulinas, 1992.

CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA. **Orientações educativas sobre o amor humano**. São Paulo: Paulinas, 1983.

CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A FAMÍLIA. **Sexualidade humana**: verdade e significado. São Paulo: Paulinas, 1996.

CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A FAMÍLIA. O ano da família. **SEDOC**, v. 7, n. 73, 1974.

CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A FAMÍLIA. A função da família hoje. Discurso aos participantes da VIII seção do Conselho Geral da Pontifícia Comissão para a América Latina. **SEDOC**, v. 8, n. 87, 1975.

CONFERÊNCIA EPISCOPAL LATINO AMERICANA - CELAM. Documento final da comissão N. 2: Família e Demografia. **SEDOC**, v. 6, n. 5, 1968.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). **Diretrizes gerais da ação pastoral da Igreja no Brasil**: 2003-2006. São Paulo: Paulinas, 2000. (Documentos da CNBB, 71).

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). Em favor da família, 20 de Março de 1975. **SEDOC**, v. 8, n. 84, 1975.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). A Igreja e a AIDS, 1992. In: **Documentos da CNBB** N. 58, 1997.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). A serviço da vida e da esperança, 1994. In: **Documentos da CNBB** n. 58, 1997.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). Nota da Secretaria Geral a propósito do projeto de lei de união civil de pessoas do mesmo sexo, 1996. In: **Documentos da CNBB** n. 58, 1997.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). Pronunciamento sobre a família, 1996. In: **Documentos da CNBB** n. 58, 1997.

CORBIN, Alain; VIGARELLO, Georges; COURTINE, Jean-Jacques (Orgs.). **História do corpo**. Petrópolis: Vozes, 2008. 3 v.

DELUMEAU, J. **História do medo no ocidente: 1300-1800**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DUBY, Georges. A solidão nos séculos XI-XIII. In: ARIÈS, Philippe; DUBY, Georges. **História da vida privada: Da Europa Feudal à Renascença: v. 2**. Tradução Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

ELIAS, Norbert. **El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas**. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1993a.

ELIAS, Norbert. **Envolvimento e distanciamento: estudos sobre sociologia do conhecimento**. Lisboa: Dom Quixote, 1997.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador: formação do Estado e civilização: v. 2**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993b.

FLANDRIN, Jean-Louis. A vida sexual dos casados na sociedade antiga: da doutrina da Igreja à realidade dos comportamentos. In: ARIÈS, Philippe; BÉJIN, André (Orgs.). **Sexualidades ocidentais: contribuições para a história e para a sociologia da sexualidade**. Trad. Lygia Araújo Watanabe & Thereza Christina F. Stummer. São Paulo: Brasiliense, 1985.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I - A vontade de saber**. 11. ed. Trad. Maria Tereza da C. Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1993.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade II: O uso dos prazeres**. 7. ed. Trad. Maria Tereza da C. Alburquerque e J. A. Guilhon Alburquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1994.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 24. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2007.

FOUCAULT, Michel. O combate da castidade. In: ARIÉS, Philippe & BÉJIN, André (Org.). **Sexualidades ocidentais**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

GIDDENS, Anthony. **A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas**. Trad. Magda Lopes. São Paulo: UNESP, 1993.

GOLDENBERG, Mirian et al (Org.). **Nu & Vestido: dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca**. Rio de Janeiro: Record, 2002.

HESPANHA, António Manuel. Carne de uma só carne: para uma compreensão dos fundamentos histórico-antropológicos da família na época moderna. **Análise Social**, Lisboa, v. 28, p. 123-124, 1993.

JOÃO PAULO II. **Exortação Apostólica Familiaris Consortio**. Petrópolis: Vozes, 1981.

JOÃO PAULO II. **Carta às famílias Gratissimam Sane**. São Paulo: Paulinas, 1994.

JOÃO PAULO II. **A missão da família cristã no mundo de hoje**. São Paulo: Paulinas, 1982.

PIO XII. Discurso à frente da família e à Federação das Associações das Famílias Numerosas. **Revista Eclesiástica Brasileira (REB)**, v. 12, n. 1, 1952.

LEMOS, C. T. **Religião, gênero e sexualidade: o lugar da mulher na família camponesa**. Goiânia: UCG, 2005, v.1. p. 242.

MAUSS, M. As técnicas corporais: a noção de pessoa. In: MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: EDUSP, 1974. v. 2.

MORIN, Edgar. **O homem e a morte**. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

NUNES, Maria José Fontelas Rosado. As mulheres desafiam o Vaticano em Beijing. **Cadernos do CIM**, n. 02, 1995.

PAULO VI. A Função da Família Hoje. Discurso aos participantes da VIII seção do Conselho Geral da Pontifícia Comissão para a América Latina, 29 de Outubro de 1975. **SEDOC**, v. 87, n. 8, 1975.

PAULO VI. O Ano da Família. Discurso aos membros da Comissão Pontifícia para a Família, 13 de Março de 1974. **Serviço de documentação (SEDOC)** v. 73, n. 7, 1974.

PAULO VI. **Carta encíclica Evangelium Vitae**. São Paulo: Paulinas, 1968.

PARKER, Richard; GAGNON, John. Conceiving sexuality. In: PARKER, Richard; GAGNON, John (Org). **Conceiving sexuality**: approaches to sex research in a postmodern world. Nova York: Routledge, 1994a.

PARKER, Richard. **Corpos, prazeres e paixões**: a cultura sexual no Brasil contemporâneo. São Paulo: Best Seller, 1991.

RUBIN, Gayle. Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad. In: VANCE, Carol (Org). **Placer e peligro**: Explorando la sexualidad femenina. México: Revolución, 1989.

SARTI, Cynthia A. A dor, o indivíduo e a cultura. **Saúde e Sociedade**, v. 10, n. 1, p. 3-13, 2001. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/sausoc/v10n1/02.pdf>>. Acesso em: 30 nov. 2010.

TONER, Kathy. A global overview. **Conscience**, v. 17, n. 4, 1996.

VILLELA, Wilza Vieira; BARBOSA, Regina Maria. Repensando as relações entre gênero e sexualidade. In: PARKER, Richard; BARBOSA, Regina Maria (Orgs.). **Sexualidades brasileiras**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1996.