



UNESP - Universidade Estadual Paulista
“Júlio de Mesquita Filho”
Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara

Lara de Vasconcelos Torres

**A CONSTRUÇÃO HISTÓRICA DA MONOGAMIA COMO NORMA
RELACIONAL E SUA INCOMPATIBILIDADE COM A CONDIÇÃO HUMANA**

Araraquara

2025



UNESP - Universidade Estadual Paulista
“Júlio de Mesquita Filho”
Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara

Lara de Vasconcelos Torres

**A CONSTRUÇÃO HISTÓRICA DA MONOGAMIA COMO NORMA
RELACIONAL E SUA INCOMPATIBILIDADE COM A CONDIÇÃO HUMANA**

Dissertação apresentada à Faculdade de Ciências e Letras da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP), campus de Araraquara, para obtenção do título de Mestre em Educação Sexual.

Área de Concentração: Educação Sexual

Orientador:
Prof. Dr. Paulo Rennes Marçal Ribeiro

Araraquara

2025

T693c	Torres, Lara de Vasconcelos A construção histórica da monogamia como norma relacional e sua incompatibilidade com a condição humana / Lara de Vasconcelos Torres. -- Araraquara, 2025 141 p. : fotos Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara Orientador: Paulo Rennes Marçal Ribeiro Ribeiro 1. Monogamia. 2. Amor. 3. Completude. 4. Psicanálise. 5. Educação Sexual. I. Título.
-------	--

IMPACTO POTENCIAL DESTA PESQUISA

A presente pesquisa oferece uma contribuição significativa para os campos científico, social e cultural ao promover uma reflexão crítica sobre os vínculos amorosos a partir da desconstrução da monogamia como norma absoluta. Seu principal impacto reside em possibilitar que os sujeitos compreendam que o sofrimento nas relações não decorre do amor por si só, mas do significado de completude atribuído a ele, incompatível com a condição humana. Ao evidenciar que essa busca por completude se expressa por meio de comportamentos de posse, exclusividade e punição, o estudo revela o paradoxo central das relações afetivas monogâmicas que ao tentarem garantir o amor como sinônimo de compartilhamento da vida, os comportamentos de posse e punição acabam por impedir que isso ocorra pois só há possibilidade de dividir algo quando os dois existem e tem algo a compartilhar. Com isso, a pesquisa contribui para desnaturalizar a associação entre amor e domínio, abrindo espaço para relações mais singulares, autênticas e em conexão com a condição humana. Do ponto de vista científico, a articulação entre história, sociologia e psicanálise permite uma abordagem interdisciplinar que amplia os estudos sobre conjugalidade e sofrimento psíquico, propondo uma leitura inovadora das formas de amar e se vincular. A pesquisa reforça que o ideal romântico de fusão e completude não apenas é inalcançável, mas também é gerador de frustração, insegurança e práticas relacionais opressivas. Em termos sociais e clínicos, a pesquisa promove a autonomia crítica do sujeito ao incentivar uma reflexão sobre seus próprios comportamentos nas relações amorosas ao invés de atribuir ao amor, de forma abstrata, a responsabilidade pelas frustrações vividas, convidando o indivíduo a reconhecer seu papel ativo na construção e na condução dos vínculos afetivos. Ao invés de atribuírem ao amor a responsabilidade pelo insucesso afetivo, favorece-se a possibilidade de responsabilização subjetiva, permitindo que cada indivíduo compreenda e assuma ativamente os fatores que contribuem para a insatisfação relacional. Esse movimento tem o potencial de transformar práticas afetivas, ao incentivar a construção de vínculos baseados na singularidade, na responsabilização sobre como se conduz a vida, reconhecendo que a expectativa de completude é incondizente com a condição humana e portanto, frustrante.

POTENTIAL IMPACT OF RESEARCH

The present research offers a significant contribution to the scientific, social, and cultural fields by promoting a critical reflection on romantic relationships through the deconstruction of monogamy as an absolute norm. Its primary impact lies in enabling individuals to understand that suffering in relationships does not arise from love itself, but from the meaning of completeness attributed to it, which is incompatible with the human condition. By demonstrating that this search for completeness is expressed through behaviors of possession, exclusivity, and punishment, the study reveals the central paradox of monogamous affective relationships: while they attempt to guarantee love as synonymous with the sharing of life, behaviors of possession and punishment ultimately prevent this from occurring, since something can only be shared when both individuals exist as subjects and have something to share. In doing so, the research contributes to denaturalizing the association between love and domination, opening space for more singular, authentic relationships that are more consistent with the human condition. From a scientific perspective, the articulation between history, sociology, and psychoanalysis enables an interdisciplinary approach that expands studies on conjugality and psychic suffering, proposing an innovative interpretation of the ways in which individuals love and form bonds. The research emphasizes that the romantic ideal of fusion and completeness is not only unattainable but also a source of frustration, insecurity, and oppressive relational practices. In social and clinical terms, the study promotes the subject's critical autonomy by encouraging reflection on one's own behaviors within romantic relationships, rather than attributing responsibility for experienced frustrations to love in an abstract sense. In this way, individuals are invited to recognize their active role in the construction and conduct of affective bonds. Instead of assigning love the responsibility for relational failure, the research favors the possibility of subjective responsibility, allowing each individual to understand and actively assume the factors that contribute to relational dissatisfaction. This movement has the potential to transform affective practices by encouraging the construction of relationships grounded in singularity and responsibility for how one conducts one's life, recognizing that the expectation of completeness is incompatible with the human condition and, therefore, inevitably frustrating.

Lara de Vasconcelos Torres

**A CONSTRUÇÃO HISTÓRICA DA MONOGAMIA COMO NORMA
RELACIONAL E SUA INCOMPATIBILIDADE COM A CONDIÇÃO HUMANA**

Dissertação apresentada à Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara, para obtenção do título de Mestre em Nome do curso de Educação Sexual Área de Concentração: Educação Sexual

Data da defesa: 17/12/2025

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Paulo Rennes Marçal Ribeiro (Orientador)
Universidade Estadual Paulista “Julio de Mesquita Filho” FCLAr/Campus Araraquara

Prof. Dra. Maria Regina Momesso
Universidade Estadual Paulista “Julio de Mesquita Filho” FEB/Campus de Bauru

Prof. Dra. Evelin Oliveira de Rezende Piza
Prefeitura Municipal de Araraquara/Secretaria de Educação

Dedico este trabalho aos meus amores que me impulsionaram, acreditaram e me apoiaram a alcançar meus desejos: à minha mãe, ao meu pai, à minha avó materna e à minha mulher.

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, que me ensinaram que amar é facilitar a existência do outro de forma independente das suas convicções e ideais. Que me ensinaram que amar é acolher e não encolher para caber.

À minha avó, que me ensinou que amar é estar pelo outro, amparando, apoiando e fazendo de momentos simples, eternos. Que sempre vibrou por todas as minhas conquistas, sempre velando por elas.

À minha mulher, Francini, que me ensinou que amar é querer fazer acontecer. Que topa os diálogos desconfortáveis para que, através de muito trabalho juntas, pudéssemos atingir a simplicidade e a delícia de uma vida compartilhada.

À Florence, minha amiga de muito longa data. que me ajudou na parte artística da pesquisa.

Ao meu orientador, Paulo Rennes Marçal Ribeiro, que me recebeu lá em 2019 no seu grupo de pesquisas, me amparou de repertório acadêmico e foi muito paciente ao receber a minha demanda intensa de perguntas, dúvidas, questões e angústias quanto ao processo e carreira acadêmica, sempre se fazendo presente de forma calma e zelosa.

À banca de qualificação, professoras Maria Regina Momesso e Evelin Oliveira de Rezende Piza, pela valiosa contribuição

À UNESP, que me abriu as portas e foi de extrema receptividade e acolhimento no meu processo de produção acadêmica.

Guardar uma coisa
não é escondê-la ou trancá-la.
Em cofre não se guarda coisa alguma.
Em cofre perde-se a coisa à vista.
Guardar uma coisa é olhá-la,
fitá-la, mirá-la por admirá-la, isto é,
iluminá-la ou ser por ela
iluminado.
Antônio Cícero

“A liberdade consiste no que fazemos das condições que nos foram impostas pela vida”

* Parafraseando (Sartre, 1943)

* Sartre J. *O ser e o nada: ensaio de fenomenologia ontológica*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2. ed. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2001. (Original publicado em 1943)

TORRES, Lara Vasconcelos. *A construção histórica da monogamia como norma relacional e sua incompatibilidade com a condição humana*. 2025. 142 f. Dissertação Mestrado em Educação Sexual – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2025.

RESUMO

Esta pesquisa tem como objetivo analisar o que é a monogamia e se ela possui relação com a natureza e com a condição humana. Este estudo será realizado através de fundamentos históricos, sociais, econômicos, religiosos e psíquicos que sustentam o ideal monogâmico. O problema central investigado reside na naturalização da monogamia como verdade universal e no modo como, ao associar o amor a ideais de posse, exclusividade e completude, contribui para o adoecimento psíquico e para a reprodução de discursos normativos que limitam a experiência humana. A pesquisa visa contribuir por meio da educação acadêmica, para uma reflexão crítica sobre modelos relacionais, possibilitando a construção de relações emancipadas do coletivo e baseadas na singularidade de cada sujeito. A metodologia utilizada é de caráter qualitativo, exploratório e bibliográfico, fundamentada em autores da psicanálise, da filosofia, da sociologia e da história, como Foucault, Engels, Ariès, Castoriadis e Jurandir Freire Costa. O estudo assume, portanto, um viés crítico e reflexivo, ao propor que, ao compreender que a monogamia, enquanto comportamento pautado na posse, punição e ideal de completude, não corresponde à condição humana, o sujeito possa observar a forma como se relaciona, em vez de atribuir ao amor a responsabilidade pelo fracasso das relações. Os resultados apontam que a monogamia possui como base comportamentos de posse e punição e não constitui um fenômeno inato, mas uma construção histórica vinculada a dispositivos de poder e de controle da sexualidade; que a promessa de completude é incompatível com a condição humana; e que a reflexão crítica sobre o amor e as relações promove com que os sujeitos experienciem o amor em conexão com a condição humana.

Palavras-chave: monogamia; amor; completude; psicanálise; educação sexual

ABSTRACT

This research aims to analyze what monogamy is and whether it relates to nature and the human condition. This study will be conducted through historical, social, economic, religious, and psychological foundations that underpin the monogamous ideal. The central problem investigated lies in the naturalization of monogamy as a universal truth and in how, by associating love with ideals of possession, exclusivity, and completeness, it contributes to psychological illness and the reproduction of normative discourses that limit human experience. The research aims to contribute, through academic education, to a critical reflection on relational models, enabling the construction of emancipated relationships from the collective and based on the singularity of each subject. The methodology used is qualitative, exploratory, and bibliographic, based on authors from psychoanalysis, philosophy, sociology, and history, such as Foucault, Engels, Ariès, Castoriadis, and Jurandir Freire Costa. This study therefore adopts a critical and reflective approach, proposing that by understanding that monogamy, as a behavior based on possession, punishment, and the ideal of completeness, does not correspond to the human condition, the individual can observe how they relate to others, instead of attributing the failure of relationships to love. The results indicate that monogamy is based on possessive and punitive behaviors and is not an innate phenomenon, but a historical construct linked to power structures and the control of sexuality; that the promise of completeness is incompatible with the human condition; and that critical reflection on love and relationships allows individuals to experience love in connection with the human condition.

Keywords: monogamy; love; completeness; psychoanalysis; sex education

SUMÁRIO

1. Introdução	11
2. Metodologia	15
3. Cultura como produção de verdade.....	17
4. Aprofundamento histórico: Monogamia e Amor Romântico.....	26
4.1. Pré-História.....	27
4.2. Antiguidade	29
4.3. Idade Média.....	38
4.4. Idade Moderna.....	73
4.5. Idade Contemporânea	104
5. Monogamia: inata ou construção cultural?	125
6. O cuidado de si e a educação como prática de liberdade.....	130
7. Resultados.....	132
8. Conclusão	135
9. Referências.....	137

1. Introdução

Monogamia não é sobre com quem você se relaciona, mas como você se relaciona. Nos comportamos a partir do que sentimos, e não sentimos a partir de como nos comportamos. Isso pode ser observado, pois a monogamia é uma construção social baseada nos comportamentos de posse e exclusividade, originalmente com o propósito de garantir a posse de terras e a transmissão de herança. Etimologicamente, o vocábulo monogamia possui origem grega, derivada dos termos *monos*, que significa “sozinho”, e *gamos*, que quer dizer “união” ou “casamento”. De acordo com o Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa Michaelis On-line (2020), monogamia é um substantivo feminino que define o estado ou condição de monógamo ou, melhor dizendo, é um sistema ou costume que, durante a vigência do casamento, impõe ao homem ter uma única esposa e à mulher ter um único marido. Em termos históricos, a monogamia é uma invenção mais recente do que se imagina. É o que afirma os historiadores Stephanie Coontz (2005) e Friedrich Engels (1984) apontando que a monogamia é uma construção histórica, ligada a interesses patrimoniais e não à natureza humana. Em *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, Engels sustenta que o modelo de família monogâmica foi criado não como consequência natural de relações afetivas, mas para concentrar sob o domínio de um núcleo familiar, controlado pelo patriarca, os bens privados, garantindo assim a transmissão de herança e o controle das mulheres e da prole.

Ariès (1982) corrobora essa perspectiva ao afirmar: “O grande fato da história da sexualidade ocidental é a persistência, durante longos séculos, até os nossos dias, de um modelo de casamento limitador, o casamento monogâmico e indissolúvel” (p.163). Apesar das transformações ocorridas ao longo da história da sexualidade, há uma característica que permanece constante: os comportamentos baseados na posse e na exclusividade. Esses comportamentos, que inicialmente tinham um propósito social ligado à herança e ao controle de alianças, foram ressignificados no campo afetivo, tornando-se fundamentos do casamento baseado no amor. Esse amor, por sua vez, passou a ser compreendido como sinônimo de completude, o que entra em conflito com o ideal de individualismo, movimento que, paradoxalmente, tornou possível a escolha amorosa livre. Dessa contradição entre a busca por completude e a valorização da individualidade, emerge a frustração que marca grande parte das relações contemporâneas. A monogamia, enquanto modelo relacional dominante, se sustenta historicamente em comportamentos

marcados por exclusividade e controle, alterando apenas suas motivações. Na Idade Média, esses comportamentos estavam ligados à garantia de herança, alianças econômicas e controle da linhagem familiar. Com a modernidade, a monogamia passa a ser reforçada pela moral burguesa, que associa o amor à completude, transformando os comportamentos de posse, exclusividade e confissão em prova de afeto e virtude, constituindo assim, o amor romântico. Já na contemporaneidade, embora novos modelos afetivos ganhem visibilidade, a monogamia ainda é idealizada, através do ideal de completude atribuído ao amor.

No século XX, o amor passa a ser o centro das relações conjugais, ocupando um lugar privilegiado não apenas para seu início, mas também para sua manutenção. (Santos, Comin e Campos, 2017). Nesse período, surgem novas concepções afetivas. Ussel (1980, p.76) observa que, no início do século XX, qualquer limite imposto ao amor seria considerado imoral e o destruiria: “A fidelidade estaria contida no amor, não no casamento”. Ainda segundo o autor, esse modelo afetivo era tão novo que era necessário “aprender a senti-lo e manifestá-lo”, e a representação ideal do amor passa a ser o alicerce do casamento burguês, caracterizado por homens “doces” e mulheres “humildes”. O relacionamento, ao assumir um caráter afetivo baseado na ideia de completude, depara-se com a impossibilidade de realizá-la, já que a completude é incompatível com a condição humana, o que impede a vivência do afeto de forma condizente com a realidade do sujeito desejante, anunciando assim que o problema não se concentra no amor, mas na forma como se significa e portanto, comporta-se em nome do amor.

A esse respeito, Ussel (1980, p.181) adverte que “seria falso acreditar que instituições criadas há apenas alguns séculos sejam tão perfeitas que a humanidade não seja capaz de introduzir nelas quaisquer melhorias ou substituí-las por outras formas de vida em comum”, indicando a importância de se refletir sobre a coerência entre os comportamentos afetivos e os propósitos que se busca numa relação. Mesmo com o discurso do amor livre e da liberdade de escolha, os comportamentos baseados na posse e exclusividade persistem, reproduzindo os mesmos padrões com novas justificativas pois, os comportamentos de posse e punição, que fundamentam a monogamia, permanecem ao longo da história, sendo suas motivações transformadas ao longo do tempo. Atualmente, a motivação pela qual duas pessoas se unem centra-se na busca da felicidade por meio do amor conjugal. Porém, esse amor foi resignificado como sinônimo de completude, o que faz com que os sujeitos perpetuem comportamentos incompatíveis

com a condição humana marcada pela falta em decorrência de sua condição desejante que mantém o sujeito vivo, pela incompletude e pela singularidade.

Costa (1998) observa que o amor romântico constitui o credo amoroso dominante e, embora apresente-se como sentimento natural e universal, é, na verdade, uma construção idealizada que exige do sujeito uma entrega nem incompatível com a realidade. “Sem o qual a vida nada mais vale e queremos morrer” (Ribeiro, 1996, p.51). Essa idealização reforça a noção de que amar é perder-se no outro, o que contribui para o sofrimento nas relações afetivas pois quando dois tornam-se um, o outro deixa de existir. Foerster, filósofo alemão crítico da revolução sexual, já afirmava que “a união monogâmica representa, para a maior parte dos homens, uma exigência quase sobre-humana”! (Ussel, 1980, p.162), ressaltando o caráter opressor que a monogamia pode exercer ao ser naturalizada como única forma legítima de amar.

Castoriadis (2004) nos ajuda a compreender que as formas de amar também são criações sociais. Ao afirmar que “a história da humanidade é a história do imaginário humano e de suas obras” (p. 127), o autor revela que o amor romântico, como o conhecemos hoje, é fruto do imaginário coletivo, uma criação humana, histórica e transformável. Nesse sentido, o amor é moldado pelas condições sociais e culturais de cada tempo, e seu sofrimento também é socialmente construído. A burguesia, ao estabelecer o amor como base do casamento, trouxe consigo a noção de individualização e isolamento, criando, segundo Ussel (1980), o ideal da “harmonia da felicidade conjugal” como fonte única e durável de realização pessoal. Todavia, esse ideal revela-se incompatível com a pluralidade das existências e com a impossibilidade de as nossas questões serem solucionadas e além disso delegando ao outro a responsabilidade dessa supressão de carências.

A motivação desta pesquisa, portanto, surge do desejo de entender como o amor, uma das maiores buscas humanas por realização e felicidade, foi significado de maneira incompatível com a condição humana. Este estudo foi realizado através de fundamentos históricos, sociais, econômicos, religiosos e psíquicos que sustentam o ideal monogâmico, visando contribuir para uma reflexão crítica sobre modelos relacionais e possibilitar a construção de relações emancipadas do coletivo e baseadas na singularidade de cada sujeito. Para isso, será realizada uma pesquisa bibliográfica, fundamentada em Gil (1987), com uso de materiais já elaborados (livros, artigos científicos, ensaios teóricos). A análise abrangerá o período da pré-história à contemporaneidade, com atenção às transformações das motivações relacionadas aos comportamentos de posse e

punição nas uniões conjugais, a fim de observar a relação destes comportamentos com a monogamia, observando o momento em que tais comportamentos passaram a ser entendidos como sinônimo de amor, vinculados à promessa de alcançar a completude. Nesse processo, o amor tornou-se a principal justificativa para os casamentos. Além disso, será discutido por que o amor foi associado ao ideal de completude e por que esse ideal não corresponde à felicidade humana.

Dessa forma, coloca-se como problema de pesquisa: o que significa a monogamia, quais as motivações históricas e sociais de sua construção e de que modo ela se revela incompatível com a condição humana? A partir desse problema, formula-se a hipótese central desta pesquisa: o sofrimento não decorre do modelo relacional em si, seja aberto ou fechado, mas da associação do amor a ideais de posse e punição como estratégias ilusórias de alcançar a completude. Esses ideais, ao se mostrarem incompatíveis com a condição estrutural de incompletude que constitui o sujeito, produzem frustração e adoecimento psíquico. Isso ocorre porque o amor e a felicidade passam a ser concebidos como sinônimos da conquista da completude, contudo, como tal estado é impossível de ser alcançado, o resultado inevitável é a repetição da frustração. O problema, portanto, não reside no desejo de completude em si, mas na crença ilusória de que ela possa, de fato, ser atingida. Como reforça Santos (1999), a pesquisa bibliográfica, ainda que não traga dados inéditos, permite produzir raciocínios originais sobre realidades antigas, constituindo, em si, uma forma de inovação crítica. Diante disso, os objetivos da pesquisa são apresentados a seguir:

Objetivo geral

Analisar a monogamia enquanto construção histórica e social, investigando sua relação com a natureza (que possui caráter biologizante), e com a condição humana.

Objetivos específicos

- Investigar a historicidade da monogamia, identificando como diferentes contextos culturais significaram as uniões conjugais.
- Examinar os discursos que associam a monogamia à ideia de amor.
- Evidenciar as contradições entre a busca de completude afetiva como promessa do modelo monogâmico e sua compatibilidade com a condição humana marcada pela incompletude.

Diante desses objetivos, No capítulo 1: Introduziremos, no capítulo 2: no capítulo 3: “Cultura como Produção de Verdade”, discutiremos como a cultura estabelece padrões de comportamentos considerados corretos ou incorretos, dependendo das intenções socioeconômicas, e como essa dinâmica homogeneiza os sujeitos em função de determinados objetivos. No capítulo 4: “Aprofundamento Histórico: Monogamia e Amor Romântico”, será apresentado o levantamento histórico em relação aos modelos relacionais ao longo da história, tratando das motivações para as normas relacionais, de quem discursava sobre elas e pelos meios pelos quais eram transmitidas, passando pelas seções 4.1 Pré-História; 4.2 Antiguidade; 4.3 Idade Média; 4.4 Idade Moderna e 4.5 Contemporaneidade. No capítulo 5: “Monogamia: Inata ou Construção Cultural?”, argumentaremos que a monogamia é um comportamento socialmente construído e não inato à natureza humana, com base na condição de incompletude que define nossa existência e à luz da discussão anterior sobre a construção social dos comportamentos, no capítulo 6 “O cuidado de si e a educação como prática de liberdade” analisaremos como a educação, especialmente a educação sexual inspirada no cuidado de si foucaultiano, pode problematizar a monogamia como norma histórica e cultural, promovendo a emancipação ética dos sujeitos ao deslocar o amor da lógica da posse e da completude para a singularidade e a autonomia.

2. Metodologia

A presente pesquisa é de natureza qualitativa, de cunho teórico e caráter exploratório, e foi desenvolvida com base em levantamento bibliográfico e documental. De acordo com Gil (2002), a pesquisa exploratória tem como finalidade proporcionar maior familiaridade com o problema, tornando-o mais explícito e permitindo a construção de hipóteses ou o aprofundamento de ideias. Esta pesquisa tem como objetivo investigar a construção histórica e social da monogamia enquanto norma absoluta, evidenciando que a crítica não recai sobre o modelo relacional exclusivo em si, mas sobre os comportamentos de posse e punição inerentes à monogamia e associados como sinônimo de amor, que tornam-se o meio de atingir a completude, que por si só, é incondizente com a condição humana.

A pesquisa visa contribuir para uma reflexão crítica sobre modelos relacionais, possibilitando a construção de relações emancipadas do coletivo e baseadas na singularidade de cada sujeito. A escolha pelo método qualitativo justifica-se pela natureza do objeto de estudo, que se propõe a conhecer a motivação do comportamento

monogâmico através da história da sexualidade. Conforme Marconi e Lakatos (2002), a pesquisa qualitativa caracteriza-se em não atentar-se com a representatividade numérica dos dados, mas com a profundidade e o significado dos fenômenos, valorizando os aspectos subjetivos, simbólicos e culturais que estruturam o comportamento humano e social. Nesse sentido, o trabalho articula referências da psicanálise, da história, da antropologia e da sociologia para compreender a monogamia como um fenômeno construído, marcado por dispositivos de poder e formações discursivas.

O procedimento metodológico adotado foi a análise documental e bibliográfica. Segundo Gil (2002), a pesquisa bibliográfica baseia-se na investigação de materiais já elaborados, como livros, artigos científicos e documentos históricos, enquanto a pesquisa documental envolve a análise de fontes primárias, como imagens, registros legais, iconografias, entre outros. Para este estudo, os critérios de seleção das fontes priorizaram autores clássicos e contemporâneos que, em diferentes períodos, ofereceram contribuições centrais para a compreensão da formação histórica das uniões conjugais, seja por discorrer a respeito da monogamia construção historic-cultural, seja pela problematização de seus efeitos. Além disso, foram selecionadas obras reconhecidas pela relevância acadêmica e pelo impacto no debate teórico, privilegiando produções que estabelecem diálogo entre psicanálise, história, sociologia e filosofia. No presente estudo, foram examinadas obras clássicas e contemporâneas que discutem a formação histórica do ideal monogâmico, sua relação com o cristianismo, o direito, a medicina e a moral sexual, bem como documentos e imagens que ilustram as representações do casamento e da sexualidade em diferentes períodos históricos. Para a análise bibliográfica, foram mobilizados autores como Freud, Lacan, Foucault, Ussell, Ariès e entre outros cujas contribuições permitem compreender a história da construção do comportamento monogâmico até a sua associação com o amor significado como sinônimo de completude e os fundamentos psíquicos que constituem o sujeito como desejante e, portanto, incompatível com a possibilidade de se atingir qualquer completude. Do ponto de vista histórico e sociológico, recorreram-se às obras de Philippe Ariès, Georges Duby, Michel Foucault, Joss Van Ussell, entre outros, cujas pesquisas revelam como o ideal de monogamia foi sendo institucionalizado por meio de discursos religiosos, científicos e políticos. A delimitação temporal adotada abrange desde a Pré-história, pois foi onde os comportamentos monogâmicos se instauram; Antiguidade clássica, pela relevância da filosofia greco-romana na fundação de matrizes culturais ocidentais, passando pela Idade Média e pela Modernidade, até chegar à contemporaneidade, permitindo observar

permanências e rupturas nos discursos sobre os comportamentos monogâmicos. Embora se trate de uma temporalidade extensa, a análise não pretende esgotar a totalidade histórica pois seria presunçoso, mas destacar a permanência dos comportamentos monogâmicos de posse e punição através da história da conjugalidade, alterando somente suas motivações.

A análise dos dados coletados seguiu um modelo interpretativo de inspiração hermenêutica, buscando compreender o sentido dos discursos e representações que sustentam a normatividade monogâmica ao longo do tempo. De acordo com Minayo (1994), a hermenêutica é adequada à pesquisa qualitativa na medida em que permite interpretar os significados atribuídos pelos sujeitos ou pela cultura a determinados fenômenos sociais. A monogamia, nesse sentido, é entendida não como uma prática universal ou natural, mas como uma construção histórico-cultural atravessada por interesses econômicos, morais e institucionais.

Ademais, o caráter interdisciplinar da pesquisa foi fundamental para sustentar a complexidade do tema proposto. Como observam Severino (2007) e Demo (1996), a interdisciplinaridade permite articular distintos saberes sem perder de vista a singularidade do objeto estudado, promovendo uma abordagem mais abrangente e crítica. Assim, o trabalho transita entre os campos da psicanálise, da história, da filosofia, da sociologia e da antropologia, de modo a construir uma leitura crítica sobre a forma como a monogamia foi simbolicamente estruturada como norma e modelo de relacionamento. Em suma, a metodologia adotada nesta dissertação busca oferecer um instrumental teórico e analítico que permita desnaturalizar a monogamia e compreendê-la em sua historicidade, atravessada por discursos que educam o sujeito para a ausência de acessar a verdade ética de cada sujeito. O estudo assume, portanto, um viés crítico e reflexivo, favorecendo, através da educação por meio desta produção, de que a monogamia enquanto comportamento de posse, punição e completude não possui relação alguma com a condição humana, favorecendo a possibilidade de observar como se relaciona, ao invés de atribuir ao amor a responsabilidade pelo fracasso das relações.

3. Cultura como produção de verdade

O ser humano, ao interagir com a natureza, a transforma e cria o mundo da cultura, onde ele se torna sujeito. Cultura, segundo Brandão e Fagundes (2016), é tudo o que o homem acrescenta à natureza através de sua ação. Seus produtos incluem ferramentas,

linguagem, ciência e modos de agir e pensar que formam a identidade de uma sociedade. “Os homens não são o que estão destinados a sê-lo por natureza, mas o que a sociedade faz deles” (Laing, 1991, P.173). Jurandir Freire Costa denuncia a naturalização de invenções culturais, propondo a criticidade e o questionamento em relação a elas. Freud (1930, p.100) aponta que “chamamos de ‘cultura’ a soma total das realizações e instituições pelas quais a nossa vida se afasta da de nossos antepassados animais, e que servem para dois fins: proteger o homem contra a natureza e regular as relações dos homens entre si”.

No contexto contemporâneo, a circulação de discursos sobre amor e conjugalidade não se dá apenas por meio da família, da religião ou da indústria cultural, mas também pelos ambientes digitais que atravessam a experiência escolar. Como ressaltam Momesso e Pimenta (2024), a educação on-line para o ensino fundamental e médio amplia não apenas práticas de leitura e escrita, mas também o contato dos estudantes com narrativas e enunciados que produzem subjetividades. Essa perspectiva possibilita compreender que os discursos que naturalizam a monogamia e vinculam o amor ao ideal de completude também são reforçados — ou podem ser desconstruídos — nos espaços digitais de aprendizagem. Dessa forma, o trabalho pedagógico em educação sexual precisa se articular a essas novas formas de leitura e escrita, promovendo práticas críticas que permitam aos sujeitos problematizar modelos normativos de relacionamento e elaborar modos singulares de existência.

A leitura psicanalítica freudiana já havia apontado a incompletude do sujeito e a impossibilidade de satisfação plena dos desejos. Lacan, contudo, radicaliza essa perspectiva ao situar a falta como estrutural, constituindo o sujeito no campo da linguagem e do desejo do Outro (Lacan, 1959-1960). O amor, nessa concepção, não é complemento ou fusão, mas reconhecimento dessa ausência, como o próprio autor formula: “amar é dar o que não se tem a quem não o quer” (Lacan, 1960-1961, p. 41). Essa leitura converge com a crítica foucaultiana ao mito da completude, uma vez que, para Foucault (1985, 2004), o sujeito não se define por carência a ser preenchida, mas por práticas de cuidado de si que permitem sua constituição ética e singular.

O amor como se vive hoje em dia por exemplo, mais conhecido como amor romântico é uma invenção cultural datada do século XX tendo como finalidade a união dos casais com base na proposta de dois tornarem-se um através do significado de completude atribuído a ele por meio de comportamentos de posse e exclusividade forjados de felicidade disseminado por meios midiáticos. Toledo (2013) coloca que a crença de que

o amor é um dom natural, incontável e essencial para a felicidade ignora seu caráter histórico e cultural. No ocidente, o modo como amamos é resultado de transformações sociais, interesses econômicos e influências filosóficas.

Casqui (2019) destaca que os comportamentos de cada época são formados, transformados e conformados pelos meios de produção de discurso, sendo a tecnologia, nos dias atuais, o principal agente responsável por atribuir sentidos e influenciar os comportamentos dos indivíduos. Com o surgimento da imprensa nos anos 1930, o amor começou a ser retratado pela literatura e pelo cinema como sinônimo de felicidade através do ideal de completude. De acordo com Schmitz (1958), o amor passou a funcionar como uma nova forma de repressão, em que as pessoas se apegam a uma visão inatingível de amor, promovida pela imprensa e pelo cinema. Isso pode explicar por que tantas canções, filmes, livros e peças de teatro associam o amor ao sofrimento, justamente por ser algo inalcançável.

“A crescente aprovação verbal da sexualidade perde grande parte de sua força quando se constata a restrição da sexualidade no âmbito do casamento monogâmico” (Ussel, 1980, p.172). Dentro deste contexto, Perez (2020 e 2016) e Pompeu (2016) apontam que um dos pilares do modelo do relacionamento monogâmico é a produção de sentidos por meios midiáticos. Nessa perspectiva, o amor, como tema central da felicidade moderna, tornou-se onipresente na propaganda e nas produções da indústria cultural. A ideia do encontro com a "alma gêmea" é amplamente difundida como a solução para todos os problemas, sendo apresentada como o caminho para a individualização e a conquista da felicidade.

A indústria cinematográfica foi paulatinamente associando os ideais românticos à ideia do “felizes para sempre”, colaborando para a solidificação da crença de que a realização pessoal se faz através do encontro amoroso (Capuzzo, 1999), sendo possível observar a interferência da mediatização na formação da homogeneidade dos comportamentos e opiniões que condicionam os sujeitos através dos tempos. Freire (1974) indica que nós somos condicionados pelas circunstâncias, mas não determinados por elas. Quando Freire (1974, p.22) diz “quanto mais as massas populares desvelam a realidade objetiva e desafiadora sob a qual elas devem incidir sua ação transformadora, tanto mais se inserem nela criticamente.” Ele expressa que quanto mais as pessoas são capazes de entender e enxergar a realidade em que vivem de forma clara e crítica, mais elas se tornam capazes de atuar de maneira consciente, transformando uma construção tida como indiscutível, inata e universal em um significado e vivência individualizado.

Maia (2007) aponta que a TV atua como mediadora de um discurso de verdade, manipulando a construção da identidade dos indivíduos por meio de programas de entretenimento, novelas e filmes, intercalados com noticiários, que supostamente expõem a realidade do país e do mundo, e “quem tem o poder de representar, tem o poder de determinar e definir a realidade” (Toledo, 2013, p.209). Com a Revolução Industrial no século XVIII, a indústria cultural começou a se formar, consolidando uma cultura de massa ligada aos meios de comunicação, resultando em um processo de alienação e codificação à medida que sua prioridade se centrava no lucro imediato. Coelho aponta que,

para essa sociedade, o padrão maior de avaliação tende ser a coisa, portanto tudo se transforma em coisa – inclusive o homem. E esse homem reificado só pode ser um homem alienado. (...) Alienado, enfim, em relação a tudo, alienado de seus projetos, da vida do país, de sua própria vida, uma vez que não dispõe de tempo livre, nem de instrumentos teóricos capazes de permitir-lhe a crítica de si mesmo e da sociedade (Coelho, 2006, p.11).

A indústria cultural, que segundo Rudiger (1999) significa a transformação da cultura em algo que pode ser vendido como mercadoria, ganhou espaço na transmissão dos significados, condicionando os comportamentos dos indivíduos. O objetivo principal não é o benefício social ou o significado artístico, mas o lucro. Esta expressão foi amplamente discutida por filósofos da Escola de Frankfurt principalmente por Theodor Adorno e Max Horkheimer, em sua obra "Dialética do Esclarecimento" (1985). Eles usaram essa expressão para criticar a comercialização da cultura, ou seja, a transformação da arte, da música, do cinema, etc, em mercadorias que têm como objetivo principal o lucro, em vez de contribuir para o enriquecimento cultural e a emancipação humana.

Freire (1974), em sua obra “Pedagogia do oprimido”, destaca a importância da emancipação dos indivíduos em relação ao discurso opressor. Ele aponta que a mídia desempenha um papel crucial na construção de uma cultura que reforça estereótipos e promove o conformismo, mantendo os indivíduos alienados e distantes da conscientização sobre sua liberdade e individualidade. O autor apresenta dois conceitos para a compreensão das coisas do mundo, sendo estas duas ideias distintas de se posicionar diante da realidade, sendo os conceitos de “sectarização” e “radicalização”.

A sectarização é uma visão limitada e dogmática, que se caracteriza pela recusa ao diálogo e pela incapacidade de enxergar além de uma perspectiva restrita. Freire (1974) afirma que a sectarização é irracional e alienante, pois entende a realidade de forma

passiva, aceitando o significado coletivo imposto pelo discurso dominante sem questionamento crítico. Nesse processo, o receptor absorve a realidade sem reflexão, acreditando que ela é imutável. Esse tipo de postura está relacionado ao fanatismo e à rejeição do pensamento crítico. Por outro lado, a radicalização tem por objetivo o pensamento crítico diante das coisas que são transmitidas como imutáveis, caracterizando-se pelo pensamento crítico e emancipador da alienação coletiva a qual os discursos opressores incutem no imaginário social. Essa visão engaja os indivíduos no esforço de transformar a realidade de forma consciente, reconhecendo sua complexidade e buscando alternativas para a emancipação social. Estas ideias são fundamentais para elucidar os sujeitos a respeito da possibilidade de atuar de maneira individualizada diante da vida.

Sendo o cinema “considerado um ‘reflexo’ das crenças e valores dominantes de sua cultura” (Turner, 1997, p.128), a mídia é também um discurso opressor como aponta Paulo Freire. Sua ampla difusão exerce grande influência na formação da forma como os indivíduos significarão os fenômenos e se comportarão diante deles, adaptando suas vidas aos ideais transmitidos por ela em sua vida cotidiana. O cinema é apenas uma ferramenta usada pela ideologia dominante para criar os mitos necessários para a sua perpetuação. Ele não registra a realidade tal como ela é, ele registra uma idealização, levando os indivíduos a busca pelo amor irrealizável, gerando deste modo, sofrimento.

É importante nos ocuparmos de compreender se as nossas emoções condicionam a forma como enxergamos as coisas ou se a forma como as coisas são transmitidas condicionam nossos comportamentos e emoções. Arduini (2008) afirma que nossa percepção das coisas é moldada pelos significados que a cultura em que estamos inseridos atribui a elas, influenciando assim a maneira como as pessoas irão interpretar e agir em relação às informações que recebem. Foucault (1986) em sua obra “Arqueologia do saber” expõe que o discurso, ou seja, a maneira pela qual se fala sobre algo, molda e constrói a realidade social, sendo uma forma de comunicação que tem como propósito moldar e construir a realidade psíquica e social dos indivíduos.

Michel Foucault, um dos filósofos mais influentes do século XX, apresenta uma abordagem inovadora sobre o poder, a verdade e o comportamento humano. Ao contrário das concepções tradicionais de poder como uma força que se exerce de cima para baixo, Foucault argumenta que o poder está disperso por toda a sociedade e é exercido de forma descentralizada, através de várias instituições e práticas sociais. Em suas obras, ele descreve como as tecnologias de poder, como o poder disciplinar, biopoder e governamentalidade, não apenas moldam o comportamento dos indivíduos, mas também

criam "verdades" que se tornam aceitas como absolutas, determinando o que é considerado "normal" e "anormal" em diferentes contextos sociais.

A interpretação das coisas é moldada e mantida por discursos controlados por autoridades, que condicionam a verdade. Foucault (1986) afirma que discurso e poder estão profundamente interligados, sendo o discurso uma forma de exercer poder, pois define o que pode ser dito, pensado ou legitimado pela sociedade. Os discursos seguem regras que delimitam quem pode falar, o que pode ser dito e como deve ser dito. Essas regras moldam ideias e estabelecem quem tem autoridade sobre determinados temas. A "verdade" socialmente aceita é construída pelo discurso, enquanto formas de conhecimento ou opiniões divergentes são marginalizadas ou silenciadas, refletindo o controle que as estruturas de poder exercem sobre as vivências certas ou erradas.

Foucault (1986) discute o poder disciplinar como o exercício da vigilância constante das regras e das normas que regulam o comportamento dos indivíduos. O poder disciplinar cria uma "verdade" sobre o que é aceitável e normal dentro das instituições, impondo limites e moldando a maneira como as pessoas devem se comportar. Por exemplo, as escolas, ao adotarem uma estrutura rígida de horários, regras e avaliações, não apenas ensinam conteúdos, mas também condicionam os alunos a se comportarem de maneira disciplinada e submissa às normas sociais estabelecidas. Essas normas, que são transmitidas como "verdades absolutas", são internalizadas pelos indivíduos, influenciando suas ações e pensamentos, sem que percebam o quanto estão sendo moldados por elas.

Outro modo de estabelecer uma verdade absoluta, condicionando a forma como os sujeitos significam os fenômenos é por meio do biopoder. Foucault (1984) aponta que nesse contexto, as verdades absolutas são construídas a partir da saúde pública, criando um conjunto de normas sobre o que é considerado saudável, normal e produtivo para a sociedade. Essas normas se tornam universais e determinam o comportamento dos indivíduos. Por exemplo, políticas públicas de saúde e controle de doenças impõem um modelo de vida "ideal", no qual os indivíduos devem adotar comportamentos considerados saudáveis e produtivos. Caso contrário, aqueles que não se encaixam nesses padrões são marginalizados como desviantes.

A governamentalidade é uma outra forma de poder exercida pelo Estado sobre a individualidade dos cidadãos, influenciando suas atitudes e comportamentos de maneira sutil e eficaz. Foucault (1984) aponta que, por meio de políticas sociais, econômicas e

educacionais, o Estado não apenas regula a vida das pessoas, mas também estabelece o que é considerado "verdadeiro" e "legítimo". As "verdades absolutas" geradas por esse poder determinam o que é aceitável ou correto em termos de comportamento, e essas normas são internalizadas pelos indivíduos, condicionando a forma como significarão, se comportarão e sentirão os fenômenos, como o amor por exemplo.

O modelo de amor monogâmico foi discursado como verdade absoluta, ocupando deste modo um lugar naturalizado e inquestionável, marginalizando e silenciando outras formas de amar. Félez (2009) define o amor como uma construção cultural que regula as relações sociais e gera mecanismos de forte impacto tanto no indivíduo quanto na sociedade. Ao se analisar sociologicamente o amor, especialmente em sua forma idealizada e incompatível com a condição humana, observa-se seu papel na construção das relações sociais, funcionando como um instrumento de poder que reforça um ideal de felicidade inalcançável, e transformando os indivíduos pensantes em cérebros coletivos alienados.

Foucault (1999) aponta que a verdade não é algo objetivo e estável, mas sim produzida e sustentada por discursos, que são controlados por instituições como a ciência, a igreja e o Estado. Essas instituições criam "regimes de verdade", que são discursos de conhecimento que determinam o que é aceito como verdadeiro em um dado contexto social. Esses regimes de verdade têm o poder de moldar não apenas a percepção das pessoas sobre a realidade, mas também suas práticas e comportamentos, sendo a verdade uma construção social que serve a interesses específicos, reforçando as estruturas de poder e controle na sociedade. Em resumo, Foucault mostra que a ciência, a igreja e o Estado, ao produzirem verdades, exercem poder sobre as pessoas, determinando o que pode ser dito, pensado ou realizado. Ao normalizarem comportamentos e estabelecerem padrões, essas instituições influenciam profundamente a forma como os indivíduos se veem e como se relacionam com o mundo.

A igreja historicamente exerceu um poder disciplinar sobre os corpos, especialmente por meio de práticas confessionais, que obrigavam os indivíduos a se autorregular. A religião, segundo Foucault (1999), produzia verdades morais que ditavam como as pessoas deveriam viver, estabelecendo normas sobre o comportamento, o pecado, a pureza e a salvação. Esse poder da igreja estava profundamente ligado ao controle sobre a sexualidade, onde a religião ditava o que era aceitável ou proibido em termos de relações sexuais, família e gênero. A igreja moldava a verdade de forma a

garantir a submissão dos indivíduos a uma ordem moral específica, reforçando as estruturas sociais e políticas de seu tempo.

Com base nisso, entendemos que o sujeito não nasce com regras de conduta ou moralidade; essas normas são introjetadas com o objetivo de manter a ordem social. O controle da sexualidade, por exemplo, tem como propósito organizar a sexualidade de maneira "economicamente útil", visando assegurar o crescimento populacional, a reprodução da força de trabalho e a continuidade das relações sociais (Foucault, 1988, p. 37). Rotondano (2016) destaca a religião como um poderoso elemento cultural, capaz de moldar o comportamento humano, considerando desviantes aqueles que adotam modos de vida contrários às normas impostas pela Igreja. Cada instituição reguladora dos comportamentos utiliza um método específico de controle. No caso da Igreja, o medo é o principal mecanismo de influência. Esse medo é reforçado pela criação da ideia do inferno, um lugar onde as pessoas seriam condenadas caso agissem em desacordo com as regras religiosas. Santiago (2012) reforça essa ideia ao afirmar que "a figura do inferno incitava muito medo na população (...). Clérigos e freiras pegos em pecado eram queimados e enforcados. Homens e mulheres tinham suas partes sexuais queimadas".

Esse medo surge da ideia, segundo a Igreja Católica, de que o ser humano nasce em pecado. Santo Agostinho reforça essa noção ao afirmar que o ato sexual é pecaminoso, baseando-se na desobediência de Adão e Eva ao comerem o fruto proibido, o que teria despertado os prazeres carnavais e levado ao desejo sexual. Assim, todos os seres humanos nascem em pecado, e o sofrimento é resultado dessa transgressão original (Miranda; Barros; Fonseca, 2019, p.15). Além disso, a culpa é outro método utilizado pela Igreja para controlar o comportamento, vinculada ao sentimento de vergonha, sendo o sexo visto como responsável pelos vícios e pecados, necessitando ser vigiado e punido. A confissão, nesse contexto, foi instituída como um mecanismo de repressão (Spitzner, 2005, p.54) onde a partir de “1559 a 1641, o Clero Anglicano empenhou-se em controlar a sexualidade dos leigos por intermédio dos tribunais confessionais da igreja” (Porter; Teich, 1997, p.107). A sensação da obrigatoriedade de confessar sua vida para alguém em troca da salvação da alma precede a introjeção da sensação de medo e culpa construídos pela Igreja, induzindo os sujeitos a redimirem-se do pecado, também criado pela própria.

Para além, outro método de controle eram as punições. Ussel (1980, p.124), em *Repressão Sexual*, descreve que “saborear alguns pratos dava início automaticamente ao pecado”, sendo a alimentação um campo central de vigilância. Carnes, bebidas alcoólicas

e especiarias eram vistas como afrodisíacos perigosos, capazes de despertar desejos sexuais, o que levou a Igreja a recomendar dietas simples, vegetais e pouco condimentadas, chegando até a indicar antiafrodisíacos, como a cânfora. Ao disciplinar o corpo inclusive pelo alimento, a moral cristã reiterava sua lógica de repressão sexual e ampliava os dispositivos de controle da vida cotidiana. Outros métodos de punição aplicados pela Igreja em relação aos comportamentos contrários aos seus preceitos envolviam, segundo Oliveira, Silva e Souza (1980, p.8), “punições gravíssimas, desde penitências até sacrifícios do corpo”. Além disso, é importante observar que muitos dos que compunham o Estado eram membros da Igreja Católica, o que tornava ainda mais difusa a fronteira entre poder político e religioso. Como afirma Ussel (1980, p.14): “A Igreja estava intimamente ligada ao Estado: seus membros interferiam diretamente na política, assumiam cargos públicos e, naturalmente, também sofriam pressões políticas, o que os afastava de uma missão puramente religiosa e pastoral”. Dessa forma, o Estado reforçava o controle dos indivíduos, justificando a intolerância a comportamentos divergentes com base na moralidade cristã:

O peixe em salmoura acelerava o aparecimento da puberdade e era particularmente perigoso na primavera. A abundância de carne e de álcool causava perversão sexual (da mesma forma que ainda hoje se acredita que os afrodisíacos podem impelir a certas formas do ato sexual). Pronunciavam-se igualmente contra a ingestão do leite com nata, de ovos, arroz, especiarias, chocolate, ponche, café, chá, cerveja, açúcar, tomates e batatas. A alimentação devia ser muito digerível, vegetal e sem muito molho, não muito quente nem muito condimentada. Às vezes recomendavam-se antiafrodisíacos, como a cânfora. Também havia a preocupação com o leite da mãe e das amas; não devia ser muito ácido, pois caso contrário os órgãos genitais da criança ficariam irritados quando esta evacuasse. Também era preciso ser prudente com os laxativos. Enfim, era preferível não comer à noite (USSEL, 1980, p.124).

Ussel (1980, p.171) aponta que “tantas pessoas se preocupam com a decência moral, que isso parece quase patológico”. A ciência, ao longo do tempo, passou a se basear em antigos comportamentos que foram introduzidos moralmente como certos e errados pela Igreja, sendo agora esses comportamentos apresentados sob a forma de verdades científicas. O sujeito que antes era visto como um pecador, passa a ser classificado como doente. Foucault (1988) aponta que a ciência, nesse processo, se alinha com formas históricas de exclusão, desigualdade e dominação sobre diferentes povos e etnias. Por exemplo, o sodomita, antes condenado pela moral religiosa, passa a ser definido como homossexual, e a mulher com tendências criminosas passa a ser associada

a instintos sexuais exacerbados. Foucault afirma que a ciência passou a ser subordinada aos imperativos morais, agora reforçando as normas médicas, com análises, normalizações e regulações do que é considerado um comportamento saudável ou não (Foucault, 1988, p.54).

4. Aprofundamento histórico: monogamia e amor romântico

Iniciaremos a análise da história da sexualidade, destacando como o comportamento monogâmico passou a ser visto como natural e inquestionável no imaginário social. Esse percurso histórico começa na Antiguidade, pois muitos dos nossos comportamentos atuais têm raízes nas culturas Grega e Romana. A monogamia, em termos históricos, é uma prática mais recente do que se costuma imaginar. Segundo a historiadora Stephanie Coontz, no livro *Casamento, uma história* (2005), esse modelo surgiu há cerca de 12.000 anos, durante a transição das sociedades humanas de caçadores-coletores para sociedades agrícolas. Esse período, que o sociólogo alemão Friedrich Engels (1984) descreveu como caracterizado pelo nomadismo e pelas relações livres, foi fundamental para a transformação das estruturas sociais. Em *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* (1984), Engels argumenta que a monogamia foi instituída como uma maneira de concentrar os bens privados do patriarca dentro do núcleo familiar, e não como uma consequência natural de relações afetivas sexuais.

Antes do período neolítico, durante o paleolítico, predominava um sistema matriarcal, em que a mulher ocupava uma posição elevada, mas não igual à do homem, sendo associada ao sagrado e à criação da vida, uma vez que não havia compreensão sobre o processo de gestação. Bachofen (1981) descreve que as relações sexuais nesse período eram livres e ilimitadas, o que impedia a definição da paternidade, sendo a filiação determinada pela linhagem materna. Com o advento do neolítico, marcado pelo domínio da agricultura, as sociedades deixaram o nomadismo para se fixar em terras e transmitir heranças aos filhos legítimos. Nesse contexto, segundo Santiago (2012), as mulheres passaram a ser submetidas ao controle masculino, com leis e uma organização militar que consolidavam o poder patriarcal, colocando as mulheres em uma posição de semiescravidão para garantir a legitimação da descendência e a propriedade.

O período de domínio da agricultura e da subordinação da mulher ao homem, que deu início às relações de posse e exclusividade e, portanto, à monogamia (aplicada unicamente à mulher), também marca o início da civilização, com a formação de cidades,

estados, reinos, impérios e aldeias no final do período neolítico. Nesse contexto, “o modelo de família monogâmica não surge como uma consequência natural do afeto, mas sim como uma estratégia social criada para garantir a um grupo específico de pessoas os bens privados do patriarca” (Guilherme e Pompeo, 2020, p. 5). De acordo com Engels (2010), a família é produto do sistema social e reflete o estágio de cultura desse sistema, estando a família intrinsecamente ligada à instituição do casamento, um conceito social que varia conforme os interesses econômicos e sociais de cada momento histórico, adaptando-se às mudanças sociais e adquirindo novos formatos relacionais. Apesar das transformações, a memória social do casamento nas culturas ocidentais ainda preserva os princípios patriarcais de posse e exclusividade como fundadores das relações conjugais (Silva, 2014, p. 2). Isso nos permite concluir que a família, a conjugalidade e a monogamia não são construções naturais, mas sim instituições criadas para sustentar determinadas propostas humanas.

A monogamia não está relacionada à felicidade dos indivíduos nem é uma característica natural do ser humano, mas sim uma instituição criada com fins sociais e econômicos, focada na procriação e na transmissão de herança. Com o surgimento da agricultura, o homem percebeu que podia dominar a natureza e estabelecer territórios. Nesse contexto, a mulher e a terra tornaram-se objetos de posse masculina, com o objetivo de perpetuar a linhagem, competir por território e garantir a herança para seus filhos legítimos. Assim, o modelo monogâmico surgiu e foi sendo moldado ao longo da história, adaptando-se às necessidades sociais e econômicas de cada período. “(...) Por isso, a família monogâmica nem sempre existiu; ela foi criada por uma necessidade socioeconômica, tipicamente humana” (SILVA, 2015).

4.1. Pré-História

Iniciaremos a análise da história da sexualidade, destacando como o comportamento monogâmico passou a ser visto como natural e inquestionável no imaginário social. Esse percurso histórico começa na Antiguidade, pois muitos dos nossos comportamentos atuais têm raízes nas culturas Grega e Romana. A monogamia, em termos históricos, é uma prática mais recente do que se costuma imaginar. Segundo a historiadora Stephanie Coontz, no livro *Casamento, uma história* (2005), esse modelo surgiu há cerca de 12.000 anos, durante a transição das sociedades humanas de caçadores-coletores para sociedades agrícolas. Esse período, que o sociólogo alemão Friedrich

Engels (1984) descreveu como caracterizado pelo nomadismo e pelas relações livres, foi fundamental para a transformação das estruturas sociais. Em *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* (1984), Engels argumenta que a monogamia foi instituída como uma maneira de concentrar os bens privados do patriarca dentro do núcleo familiar, e não como uma consequência natural de relações afetivas sexuais.

Antes do período neolítico, durante o paleolítico, predominava um sistema matriarcal, em que a mulher ocupava uma posição elevada, mas não igual à do homem, sendo associada ao sagrado e à criação da vida, uma vez que não havia compreensão sobre o processo de gestação. Bachofen (1981) descreve que as relações sexuais nesse período eram livres e ilimitadas, o que impedia a definição da paternidade, sendo a filiação determinada pela linhagem materna. Com o advento do neolítico, marcado pelo domínio da agricultura, as sociedades deixaram o nomadismo para se fixar em terras e transmitir heranças aos filhos legítimos. Nesse contexto, segundo Santiago (2012), as mulheres passaram a ser submetidas ao controle masculino, com leis e uma organização militar que consolidavam o poder patriarcal, colocando as mulheres em uma posição de semiescravidão para garantir a legitimação da descendência e a propriedade.

O período de domínio da agricultura e da subordinação da mulher ao homem, que deu início às relações de posse e exclusividade e, portanto, à monogamia (aplicada unicamente à mulher), também marca o início da civilização, com a formação de cidades, estados, reinos, impérios e aldeias no final do período neolítico. Nesse contexto, “o modelo de família monogâmica não surge como uma consequência natural do afeto, mas sim como uma estratégia social criada para garantir a um grupo específico de pessoas os bens privados do patriarca” (Guilherme e Pompeo, 2020, p. 5). De acordo com Engels (2010), a família é produto do sistema social e reflete o estágio de cultura desse sistema, estando a família intrinsecamente ligada à instituição do casamento, um conceito social que varia conforme os interesses econômicos e sociais de cada momento histórico, adaptando-se às mudanças sociais e adquirindo novos formatos relacionais (Cheng, Yeoh, & Zhang, 2015; Johnson, 2015). Apesar das transformações, a memória social do casamento nas culturas ocidentais ainda preserva os princípios patriarcais de posse e exclusividade como fundadores das relações conjugais (Silva, 2014, p. 2). Isso nos permite concluir que a família, a conjugalidade e a monogamia não são construções naturais, mas sim instituições criadas para sustentar determinadas propostas humanas.

A monogamia não está relacionada à felicidade dos indivíduos nem é uma característica natural do ser humano, mas sim uma instituição criada com fins sociais e

econômicos, focada na procriação e na transmissão de herança. Com o surgimento da agricultura, o homem percebeu que podia dominar a natureza e estabelecer territórios. Nesse contexto, a mulher e a terra tornaram-se objetos de posse masculina, com o objetivo de perpetuar a linhagem, competir por território e garantir a herança para seus filhos legítimos. Assim, o modelo monogâmico surgiu e foi sendo moldado ao longo da história, adaptando-se às necessidades sociais e econômicas de cada período. “(...) Por isso, a família monogâmica nem sempre existiu; ela foi criada por uma necessidade socioeconômica, tipicamente humana” (SILVA, 2015).

4.2. Antiguidade

Com base no exposto, compreende-se que a monogamia surgiu com o processo de civilização, relacionado às condições de subsistência para a sobrevivência de grupos, conforme Bachofen (1981). Essas mudanças, impulsionadas pelo desenvolvimento de meios de produção e comunicação, garantiram a sobrevivência coletiva. Antes da agricultura, as comunidades eram nômades, e a fixação em um local ocorreu somente após a descoberta de ferramentas que facilitaram a sobrevivência. Houve também uma transição do direito materno, chamado "heterismo", para o direito paterno, conhecido como "monogamia", durante as civilizações gregas (Bachofen, 1981). Nesse contexto, a sexualidade feminina era vista como mítica e sobrenatural, diferindo da masculina, associada à honra e exercida livremente pelos homens, como destaca Santiago (2012).

(...) Era considerado um bom jovem aquele que se dedicava aos prazeres sexuais, tanto quanto com homens como com as mulheres, que logicamente não eram as destinadas ao casamento aristocrático (SANTIGO, 2012, p.14).

O casamento na Grécia e Roma não era baseado no amor, mas em questões econômicas. Santiago (2012) afirma que seu propósito era proporcionar prestígio e garantir direitos de propriedade. A liberdade sexual masculina era amplamente aceita, como observado por Foucault (2011), que aponta que o homem casado podia manter relações com outras mulheres, homens e até escravos. O papel da mulher, no entanto, era de subordinação, com a sexualidade feminina controlada e restrita. A família romana, como descrita por Funari (2002), incluía todos os elementos sob o poder do pai: esposa, filhos, escravos e animais, que ocupavam o mesmo lugar de relevância, com as famílias

sendo formadas por contratos matrimoniais, sem trocas de afeto entre os cônjuges. Sobre a liberdade sexual masculina, Foucault explana que:

Ele próprio, enquanto homem casado, só lhe é proibido contrair outro casamento; nenhuma relação sexual lhe é proibida em consequência do vínculo matrimonial que contraiu; ele pode ter uma ligação, pode frequentar prostitutas, pode ser amante de um rapaz - sem contar os escravos, homens ou mulheres que tem em sua casa, à sua disposição (FOUCAULT, 2011, p. 132).

A mulher, por sua vez, ocupava uma posição de semi-escravização em relação ao homem, seja ao pai ou ao marido. Enquanto solteira, ao seu pai, que a transferia como uma mercadoria para o marido ao passo que se casavam conforme apontam Duarte e Christiano (2012). Essa estrutura de gênero e monogâmica, como destaca Engels (2010), reflete a subordinação econômica de um sexo ao outro, com o casamento sendo um instrumento de controle sobre a mulher. Na Grécia, a razão era valorizada, e a emoção, como a paixão, vista como "falência da razão" (Souza, 2007). Relações homossexuais entre homens mais velhos e jovens eram vistas como nobres e pedagógicas, enquanto o amor entre homem e mulher era considerado perigoso. A relação entre homens e jovens, denominada pederastia, baseava-se na transmissão de conhecimento e virtude, sendo prática comum entre a elite grega (Funari, 2002). Entretanto, a paixão era tida como "tragédia, loucura, uma aflição que dominava um homem e o afastava dessa calma e imparcialidade tão admirada pelos gregos" (Branden, 1998, p.28).

O casamento, tanto na Grécia quanto em Roma, era um mal necessário, com a função principal de garantir a prole e alianças econômicas e políticas (Branden, 1998). A sexualidade, naquele contexto, não era ligada a culpa ou pecado, conceitos que só surgiram com a moralidade cristã difundida pela Igreja Católica no final da Idade Média. Para os gregos, o desejo sexual era algo divino e natural, associado aos deuses como Afrodite e Vênus (Funari, 2002). É possível observar que a monogamia neste contexto referia-se exclusivamente aos comportamentos de posse e exclusividade apenas por parte da mulher, não possuindo relação alguma com a afetividade entre os cônjuges nem tampouco ao objetivo de felicidade e realização pessoal. Os homens mantinham relações extraconjugais com hetairas, mulheres que tinham um papel ativo nas interações sociais e sexuais, e com escravos, práticas vistas como normais naquela sociedade.

Como era uma cerimônia de casamento da elite? Segundo podemos deduzir das fontes, quando se celebrava o noivado, havia uma festa, na

qual se elaborava o contrato de casamento. Como parte do contrato, o pai da moça devia dar um dote (o preço para comprar um marido). Na véspera do casamento, os noivos dedicavam seus brinquedos aos deuses familiares, que haviam abençoado sua meninice. A casa era decorada com flores e os bustos dos ancestrais eram trazidos para a ocasião. No dia do casamento, a noiva vestia-se de branco. A cerimônia começava com um sacerdote que buscava saber se um casamento naquele dia seria bem-sucedido, [pág. 099] por meio de rituais que lhe diriam se o dia era fasto (propício) ou nefasto (impropício) ao casamento. Em caso positivo, os noivos assinavam um registro de casamento, diante de testemunhas, davam-se as mãos e rezavam juntos para que o matrimônio fosse feliz. A noiva prometia ao noivo: "aonde você for, eu vou junto", e a cerimônia terminava com um sacrifício em honra aos deuses (Funari, 2002, p.81).

Dover (1978) aponta que na Antiguidade greco-romana, o casamento era uma instituição voltada principalmente para a manutenção da linhagem, da herança e da ordem social. A afetividade e o desejo sexual entre os cônjuges não era a motivação da união matrimonial. Tanto na Grécia quanto em Roma, os casamentos eram arranjados pelas famílias e tinham como função principal garantir descendência legítima e alianças sociais. No entanto, havia diferenças significativas entre essas duas culturas quanto à vivência da sexualidade dentro e fora do casamento. Na Grécia, especialmente em Atenas do período clássico, a mulher era considerada intelectualmente inferior ao homem e sua função no casamento era quase exclusivamente reprodutiva e doméstica. A esposa vivia reclusa, com pouca participação na vida pública. Já os homens tinham uma vida sexual livre. Era comum que mantivessem relações com hetairas, concubinas e meninos jovens. Dover (1978) aponta que a pederastia, relação erótica e pedagógica entre um homem mais velho e um adolescente, era uma prática institucionalizada em certos contextos.

O erotismo masculino, inclusive homossexual, era abertamente discutido e valorizado, como mostram textos de Platão e outros autores (Dover, 1978). Isso indica que a sexualidade masculina grega podia se expressar em diversos espaços, fora do casamento, sem que isso fosse socialmente condenado. As relações extraconjugais dos homens eram amplamente toleradas, desde que não envolvessem a esposa de outro cidadão, pois, nesse caso, o adultério era entendido como uma ofensa à honra do marido, e não como um crime público. Já em Roma, segundo Dover (1978), embora também houvesse liberdade sexual para os homens, a estrutura familiar romana dava maior centralidade à esposa dentro da casa. A matrona romana, especialmente nas classes altas, tinha um papel público mais visível, administrava os bens do lar e era uma figura associada à honra da família. A fidelidade feminina era igualmente exigida, mas a

infidelidade masculina era regulada de forma mais clara pelo ideal de *gravitas* (seriedade) e pelo *decoro*. Além disso, com a promulgação da *Lex Julia de adulteriis* no período augustano como cita Dover (1978), o adultério passou a ser considerado um crime público, e não apenas uma questão familiar, punido com sanções como exílio e perda de status social.

Diferente da Grécia, em que a punição era aplicada pelo marido, em Roma o Estado passou a intervir diretamente. Assim, as práticas sexuais extraconjugais dos homens continuavam ocorrendo, mas desde que não violassem normas sociais e legais. Por exemplo, Dover (1978) aponta que era condenável envolver-se com mulheres casadas ou virgens de famílias respeitáveis, porém relações com escravas ou prostitutas eram aceitas. Esperava-se também que o cidadão romano honrado mantivesse moderação e autocontrole, evitando excessos que pudessem comprometer sua imagem pública. Outra distinção importante é que, enquanto os gregos celebravam a atração entre homens como parte da formação moral e intelectual, os romanos valorizavam a virilidade ligada ao poder e ao domínio. Gardner (1991) observa que para os romanos, não era a orientação sexual que definia a honra de um homem, mas sua posição no ato sexual: o cidadão honrado deveria sempre ocupar o papel ativo. Ser penetrado era considerado indigno de um homem livre. Em ambas as culturas, portanto, o casamento era uma instituição essencialmente política e econômica, e a sexualidade conjugal subordinava-se a essa função. Segundo Brown (1989), o prazer e o desejo podiam ser buscados fora do casamento, especialmente pelos homens, e o amor romântico, como valorizado hoje, não era uma motivação, visto que ainda não havia sido criado.

A prática da sexualidade desvinculada da motivação procriativa e limitada ao casamento passa a mudar com o avanço do cristianismo, que passou a defender uma moral sexual centrada na castidade, na fidelidade e na procriação como único fim legítimo do sexo (Brown, 1989). Na Antiguidade, as normas sociais relativas à sexualidade e ao comportamento conjugal estavam fortemente vinculadas às estruturas de poder, cidadania e gênero. Na Grécia antiga, o adultério era considerado um crime grave, não por violar o amor romântico pois ele não existia, mas por comprometer a linhagem e a honra do homem. A mulher era vista como reprodutora legítima de seus filhos, e a relação com outros homens impedia esse controle, motivando a posse e a exclusividade. Para Foucault (2010), no primeiro volume de *História da Sexualidade*, a sexualidade grega estava menos preocupada com o desejo

e mais voltada ao domínio do corpo e da conduta, especialmente em relação à virilidade e à posição ativa nas relações.

Já em Roma, as leis tornaram-se mais normativas e explícitas. A *Lex Julia de adulteriis coercendis* (18 a.C.) punia severamente a mulher adúltera e seu cúmplice, podendo chegar à pena de morte em certas ocasiões. Eva Cantarella (1992), em *Bisexuality in the Ancient World*, destaca que a sexualidade masculina era tolerada desde que o homem ocupasse o papel ativo na relação. A passividade era associada à feminilidade e considerada vergonhosa, especialmente se o homem passivo fosse livre e cidadão romano. A homossexualidade, portanto, não era condenada por sua prática em si, mas pelo homem ocupar um papel de passividade, associado à inferioridade feminina. Já o estupro de mulheres livres, era considerado crime, mas não por deferência à mulher, mas porque essa prática ia de encontro à honra masculina, e não no sofrimento da vítima. Punições podiam incluir o exílio, multas ou, em casos extremos, a morte, sobretudo se o crime compromettesse a ordem familiar e política.

Toledo (2013, p.136) destaca que “a forma de amar que se estabeleceu no ocidente é uma construção decorrente de transformações sociais, interesses econômicos e produções filosóficas”. Foucault (2011) também observa que, embora os ideais cristãos tenham se consolidado no século VII d.C., já no século I d.C., existiam registros sobre orientações quanto ao uso do corpo nas relações sexuais. No século III d.C., Tertuliano expressava suas visões sobre o tema, mostrando a crescente influência dessas ideias. Segundo ele, a valorização do corpo feminino, assim como o uso de recursos estéticos como maquiagem e tintura para os cabelos, era condenado, pois esses elementos eram vistos como fontes de tentação. Em especial, a tintura vermelha para os cabelos era interpretada como uma prefiguração do fogo do inferno. Segundo Funari (2001), a Igreja Católica difundiu uma moralidade que colocava a sexualidade sob controle, abstinência, vigilância e punição, associando os prazeres sexuais a vontades demoníacas.

O culto ao falo entre os romanos, vinculado à fertilidade, antecede o momento histórico em que o homem descobre seu papel na procriação, o que leva à hierarquização de gênero e à imposição da monogamia para a mulher, resultando em uma cultura patriarcal. Refletir sobre essas origens é crucial para questionarmos o que é natural e o que é construído socialmente. Embora a fertilidade e a procriação sejam aspectos naturais da condição humana, a importância que se atribui a esses fatores, em detrimento de outros, é uma construção cultural. Ao contrário da visão da Igreja Católica, que associava o sexo a culpa, os romanos viam-no como uma prática sagrada e abençoada. Otero e Mendes

(2005, p. 88) destacam uma curiosidade sobre esse contexto: "Nós herdamos dos romanos a figa, que significa vagina em latim popular, como um gesto representando a relação sexual e que, por isso, traz sorte."

A sexualidade em Roma estava diretamente ligada à religiosidade, mas sem a noção de culpa e pecado que caracteriza a religiosidade ocidental contemporânea. Em vez disso, a fertilidade era o foco. O formato fálico era amplamente presente na arquitetura romana, sendo comum em campainhas, cordões, objetos de decoração e telhados. O falo, segundo Otero e Mendes (2005, p.88), "era associado à magia da reprodução e por isso considerado um potente amuleto contra o mau-olhado e o azar". A religião romana, durante o Império, era "politeísta e antropomórfica" (Otero, Mendes, 2005, p.94), ou seja, acreditavam em vários deuses e atribuíram a eles características humanas. Os romanos adaptaram os deuses gregos, trocando seus nomes para versões latinas, mas mantendo os mesmos atributos. Por exemplo, Afrodite tornou-se Vênus, deusa da sexualidade e do amor; Marte, o deus da guerra; Apolo, o deus das artes; Baco, o deus do vinho e das festas; Ceres, a deusa da colheita e da fertilidade; Cupido, a personificação do amor; e Júpiter, o deus do céu e dos fenômenos climáticos.

Diferentemente do judaísmo e do cristianismo, a religião romana não pretendia transmitir uma verdade única, não sendo baseada em uma revelação divina contida em escritos sagrados. Assim, não exigia obediência ou subserviência a uma figura divina absoluta (Otero e Mendes, 2005). Em contraste com o catolicismo, a religião politeísta romana se baseava na liberdade e dignidade dos cidadãos, sendo uma alternativa às "formas exageradas de comportamentos e crenças" (Otero e Mendes, 2005, p.199) associadas às superstições do monoteísmo. As religiões romanas tinham como objetivo reforçar a noção de pertencimento cívico, não estando ligadas à espiritualidade ou a decisões pessoais. Além dos cultos públicos, existiam também crenças privadas, onde os indivíduos podiam adorar deuses em seus lares.

A religião pública romana tinha como função a manutenção da cidade de Roma e era normativa e imperial, com deuses a serem venerados coletivamente. Em contrapartida, a religião privada permitia que os cidadãos cultuassem divindades específicas em seus lares, com altares dedicados a deuses como Vênus, para o amor; Mercúrio, para os negócios; e Jano ou Diana, para o nascimento. Além da distinção entre religião pública e privada no Império Romano, onde os indivíduos podiam praticar cultos e rituais em casa para os deuses que escolhessem, havia também liberdade para especular sobre a religião. Essas especulações ocorriam "através de distintas formas, como o estoicismo, o neoplatonismo, a poesia e as epopeias" como apontam Otero e Mendes

(2005, p.200). Esses discursos orientavam as relações humanas para além da religião. As religiões romanas tinham como principal função "a proteção e prosperidade das cidades do Império" (Otero e Mendes, 2005, p.2001) e estavam alinhadas com as exigências das elites. A religião e a política não eram dissociadas, sendo geridas e mantidas pela elite socioeconômica, que também compunha o governo. Segundo Otero e Mendes (2002, p.202), a religião romana era um "discurso de poder" e servia como "um mecanismo de integração de povos que compunham o Império" (Otero e Mendes, 2005, p.202).

O Imperador Augusto era considerado um deus pelos romanos (Otero e Mendes, 2005), e havia um cerimonial dedicado ao culto do imperador. A religião romana tinha funções estatais, econômicas e sociais, e sua principal tarefa era manter a hierarquização social entre os cidadãos romanos, uma vez que as classes romanas eram divididas em grupos sociais “uma minoria muito rica que constituía o grupo político dirigente no exército e nas instituições, e uma grande massa de pobres”, para quem serviam alimentos a preços baixos e favoreciam “espetáculos públicos gratuitos para sua diversão” (Funari, 2002, p.80). Segundo os autores, os cultos imperiais tinham o objetivo de reforçar essa hierarquia, promover a integração social e garantir a distribuição de presentes, alimentos e vinho, envolvendo diversas classes sociais na participação. Embora esta religião não seja a base dos comportamentos ocidentais atuais, é relevante refletir sobre a história da religião romana. Ela é importante porque, antes do cristianismo, existiam religiões que não visavam impor doutrinas pessoais a seus seguidores. A partir da religião romana, no entanto, surge o cristianismo, que busca impor uma doutrina baseada na crença em um único ser que define a vontade e a verdade dos homens, conhecido como "Deus", e que exige, como observam Otero e Mendes (2005, p.212), "exclusivismo e adoração" unicamente a ele.

O cristianismo se espalhou promovendo a ideia de igualdade, solidariedade e a promessa de felicidade eterna após a morte para aqueles que fossem dignos, além de pregar a vivência do paraíso na Terra. Essas crenças foram especialmente atraentes para os pobres romanos, que viam nelas uma esperança de um mundo melhor, mais igualitário e marcado pelo amor ao próximo, uma proposta central do discurso cristão (Funari, 2002). Como resultado, a grande massa de pobres em Roma converteu-se ao cristianismo. Esse movimento entrou em conflito com o imperador de Roma, que era considerado um deus pelos romanos, pois os cristãos já não compartilhavam mais da religião politeísta romana, o que minava a manutenção da estrutura social estabelecida. Durante uma fase de crise política e econômica no Império Romano, no século III d.C., o cristianismo “consolidou-

se como uma religião importante e com um grande número de adeptos por todo o império. Muitos romanos assustados com as consequências das crises, procuraram consolo nas crenças religiosas” (Funari, 2002, p.118). Esse período de crise, embora não seja o foco de nossa pesquisa, é fundamental para compreender o contexto: como a religião estava diretamente ligada à manutenção social e estatal na Roma antiga, muitos romanos, temerosos das consequências da crise, buscaram consolo nas crenças religiosas. O cristianismo, com sua promessa de vida eterna e felicidade após a morte, oferecia uma visão atraente, especialmente porque a religião romana, que antes garantia um certo grau de certeza e estabilidade, perdeu sua capacidade de proporcionar tranquilidade em meio à crise.

Dessa forma, os romanos buscaram no cristianismo o sentimento de certeza e tranquilidade pois este “contrapunha o consolo de uma vida feliz e eterna no além” (Funari, 2002, p.109). A crescente conversão dos romanos ao cristianismo gerou grande preocupação entre os imperadores romanos. Contudo, para manterem-se no poder, os imperadores viram uma oportunidade em aliar-se ao cristianismo. Em 313 d.C., foi promulgado o Édito de Milão, que concedia aos cristãos a liberdade de culto, e o imperador Constantino também se converteu à fé cristã. Neste momento, os cristãos já estavam amplamente espalhados por Roma, organizados na Igreja Cristã, que possuía uma “postura hierárquica bem definida” (Funari, 2002, p.109). Essa postura foi crucial para Constantino manter-se no poder. Com sua conversão, o Império Romano passou a ser conhecido como Império Romano Cristão, e todos os imperadores subsequentes se declararam cristãos. Até o final do século IV d.C., o cristianismo havia se tornado a religião dominante em Roma, com a população majoritariamente cristã. Aqueles que não se converteram eram considerados pagãos, ou seja, continuavam a seguir as religiões originárias e eram perseguidos pela Igreja Cristã.

A vitória total do cristianismo deu-se na época do imperador Teodósio, no final do século IV, que concedeu aos cristãos numerosos privilégios: escolhia entre eles os principais dignitários do Império; confiava aos bispos uma parte da administração das cidades e perseguia implacavelmente os pagãos, palavra que passou a designar pejorativamente os que acreditavam na antiga religião, que continuou a ser praticada apenas nas áreas rurais mais remotas (Funari, 2002, p.109).

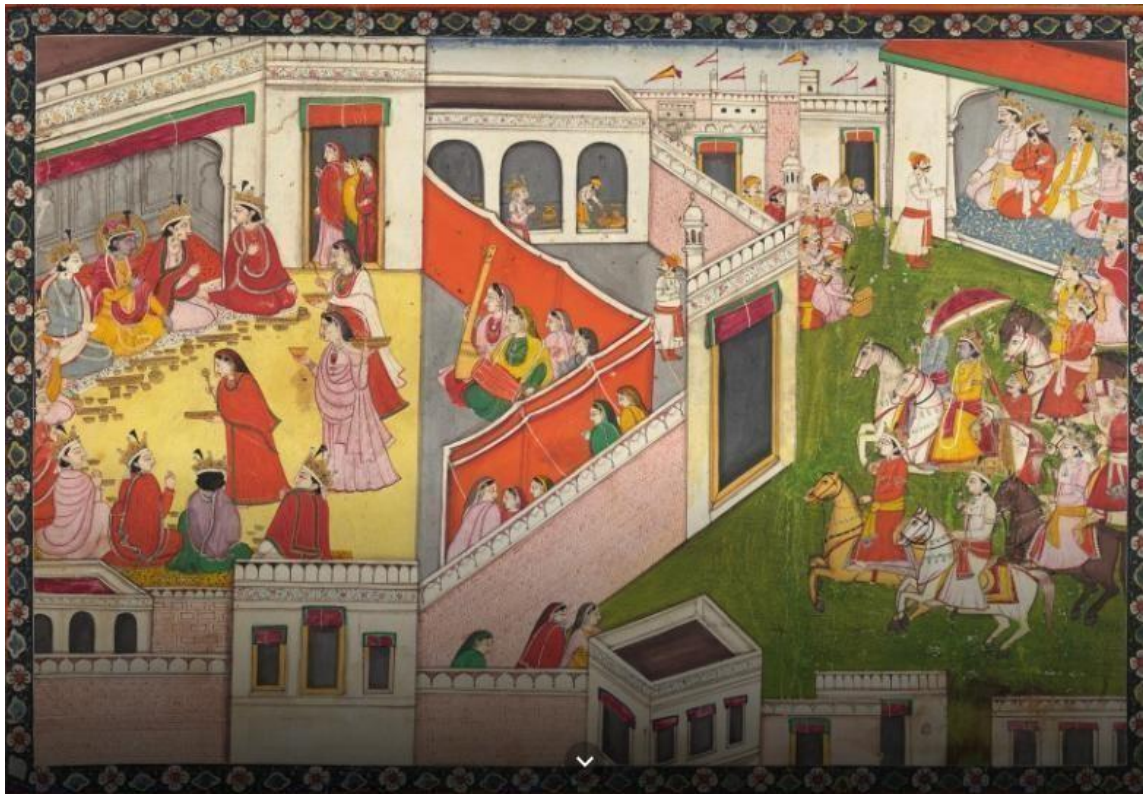
“O fim do mundo antigo está diretamente relacionado à sua transformação em religião oficial” (Funari, 2002, p.110). Com isso, o cristianismo se tornou a religião do Estado, enquanto o politeísmo, base da religião romana, foi combatido. Aqueles que não se adaptavam ao cristianismo eram perseguidos. Inicialmente, o cristianismo era uma religião popular, com seus primeiros adeptos entre os pobres. No entanto, com o tempo, passou a ser administrado pelos poderosos do Estado, adquirindo uma “estrutura hierárquica centrada nos bispos, agora no centro do poder político. Quando o Império Romano tornou-se oficialmente cristão, Igreja e Estado começaram a confundir-se” (Funari, 2002, p.110). Em menos de 40 anos, o cristianismo dominou o mundo ocidental.

Segundo Funari (2002), o cristianismo tem origem judaica, pois Jesus nasceu entre o povo judeu. Enquanto uma parte dos judeus pobres acreditava que Jesus era o Messias, grande parte do povo judeu não o reconhecia como tal, o que deu origem à crença em um único Deus universal. Os seguidores de Jesus, que o reconheciam como “Cristo” ou “Ungido”, eram formados principalmente por um grupo de pobres que se empenharam na missão de converter outros judeus, pregando que Jesus trazia a mensagem do “perdão dos pecados e a promessa de felicidade eterna após a morte para aqueles que o merecessem” (Funari, 2002, p.106). Essa missão de conversão foi além do povo judeu, alcançando regiões como a Ásia Menor, a Grécia e Roma. Grupos como escravos, povos dominados pelos romanos e pessoas humildes também se converteram ao cristianismo, pois, como mencionado, esses povos marginalizados pelo imperador romano viam na nova religião a esperança de uma vida melhor. Os cristãos pregavam que “Jesus voltaria e instauraria o Reino de Deus na terra, destruindo o anti-cristo, o Imperador romano. Era uma religião de explorados” (Funari, 2002, p.107).

O cristianismo se espalhou pelo Império Romano em um período de fragilidade econômica e social, quando a religião, ligada à manutenção social, perdeu seu poder. Não apenas os pobres, mas também outros grupos, passaram a perder a fé nos cultos aos deuses e no Imperador, buscando no cristianismo a promessa de felicidade eterna após a morte. Como resultado, o Imperador Constantino se converteu ao cristianismo para manter o controle sobre Roma, participando das decisões ao lado dos bispos. Com o crescimento do cristianismo, Roma passou a ser vigiada quanto às crenças, não permitindo mais a diversidade religiosa que existia anteriormente. A partir do momento em que Deus se tornou único e exigiu exclusividade na adoração, o cristianismo alterou a essência da diversidade da antiguidade, criando uma Igreja que controlava o comportamento das pessoas. Essa Igreja, agora chamada de Católica, passou a ser uma instituição

universalista, abrangendo a todos e não permitindo a diferença (Funari, 2002). Esse processo, ocorrido no contexto do declínio econômico do Império Romano, resultou em um mundo homogêneo e padronizado, em que as crenças cristãs moldavam a experiência individual e buscavam atingir toda a humanidade, sem cumprir as promessas de uma vida melhor ou de um paraíso na terra.

Figura 1 - Casamento Romano



Fonte: National Museum - New Delhi

4.2. Idade Média

Com a queda do Império Romano, o Cristianismo se consolidou entre a população, transformando todas as terras em territórios cristãos, com o objetivo de adquirir poder econômico e político. Para isso, o Cristianismo introduziu a ideia de verdade absoluta como diferencial em relação à época. No entanto, demorou cerca de mil anos para que sua moral fosse plenamente introjetada no imaginário social; até então, as pessoas mantiveram comportamentos semelhantes aos do período romano, incluindo uma sexualidade mais livre na Idade Média (Ussel, 1980). De acordo com o autor, durante esses mil anos, a adesão ao Cristianismo era mais verbal do que prática, e, embora não se

pudesse questionar suas teorias, os eclesiásticos, membros da Igreja, impunham regras que eles mesmos não seguiam, o que mais tarde levaria à Reforma Protestante de Martinho Lutero. Como Ussel (1980, p.22) destaca, “a importância dada entre teoria e ação é uma norma recente”, ou seja, as pessoas eram obrigadas a defender publicamente as normas cristãs, mas, em particular, continuavam a agir de acordo com os costumes chamados "pagãos", sem sentirem culpa por isso. Apenas a partir do século XVI, no final da Idade Média e início da Modernidade, as ações começaram a se alinhar com as teorias cristãs.

Miranda, Barros e Graminho (2019) relatam que Santo Agostinho considera o sexo como o maior pecado, identificando-o com o pecado original. Segundo ele, Adão e Eva desobedeceram a Deus ao comerem o fruto proibido, oferecido por Eva a Adão, o que despertou seus prazeres carnis, levando-os à prática sexual. Essa prática, de acordo com Santo Agostinho, explica a dor do parto, a fome das crianças e os demais sofrimentos humanos. Já Tertuliano, um dos primeiros teóricos do Cristianismo, defendia que o corpo da mulher não deveria ser valorizado e que os artifícios de embelezamento eram fontes de tentação. Ele afirmava ainda que tingir os cabelos de vermelho era uma antecipação simbólica do fogo do inferno (Miranda, Barros, Graminho, 1980, p.15).

Dando continuidade à análise das normas cristãs, Foucault (1984) apresenta uma lista de pecados que a Igreja Católica propagava com o objetivo de incuti-los no imaginário social e influenciar o comportamento das pessoas. Esses pecados são conhecidos como "os oito principais vícios": gula, avareza, ira, preguiça, acídia, vanglória, orgulho e fornicção. Além desses, Foucault menciona que Cassiano, um eremita nascido em 395, asceta, monge e teólogo, expandiu essa lista ao estabelecer pares de vícios com relações entre si, completando o quadro dos "oito espíritos do mal" por meio de reagrupamentos internos (Foucault, 1985, p.26). Um exemplo é o vínculo entre fornicção e gula, justificado pelo fato de ambas serem características naturais do ser humano, o que as torna difíceis de eliminar. Foucault destaca, de forma interessante, que Cassiano atribui o termo "vício" a aspectos que são, segundo ele, inatos à condição humana.

Foucault (1985) explora a relação entre fornicção (relação sexual) e gula, destacando que "há entre eles vínculos de causalidade muito direta; é o excesso de alimento que acende no corpo o desejo de fornicção" (p.26), enfatizando que "o espírito" da fornicção é o mais intenso entre os outros vícios. Cassiano, um eremita e monge teólogo, em seu processo de interligar os vícios, descreve suas noções de causalidade: a gula estimula a fornicção, que leva à avareza, provocando rivalidades, disputas e ira, e culminando no

abatimento e tristeza, comportamentos associados à "acedia", provocando uma aversão à vida monástica. A gula, portanto, é o primeiro pecado a ser combatido para evitar o despertar do desejo sexual, conhecido como fornicação. Foucault (1985) menciona que "no princípio dos outros, o par gula-fornicação, como uma árvore gigante que estende ao longe sua sombra, deve ser desenraizado" (p.26). Por isso, a prática dos jejuns era considerada essencial, pois prevenindo a gula, poderia-se vencer o desejo de fornicação, o que fundamenta o exercício ascético. Cassiano considerava a fornicação "o mais vergonhoso de todos os vícios, o que mais faz corar (...), provação que Deus envia ao presunçoso para lembrar-lhe que a fraqueza da carne o ameaçará sempre se a graça não vier ao seu socorro" (Foucault, 1985, p.27). Já o pecado da vanglória surge quando os indivíduos se orgulham de sua capacidade de conter esses "vícios" inatos do ser humano.

Segundo Foucault (1985), a fornicação era vista como o mais vergonhoso dos vícios, e a gula era considerada a principal responsável por seu surgimento. Para combater a fornicação, ele afirma que seria impossível superá-la sem submeter o corpo à "mortificação corporal", o que incluía práticas rigorosas como vigílias, jejuns e trabalhos exaustivos que desgastavam o corpo (Foucault, 1985, p.27). A moral cristã, ancorada na repressão sexual, tinha como objetivo vigiar e punir a prática sexual, pois acreditava-se que o pecado original estava relacionado ao sexo, e sua remissão era essencial para alcançar a salvação eterna. No entanto, na Idade Média, a prática sexual referida não dizia respeito ao prazer em si, mas ao sexo penetrativo, que tinha função reprodutiva. Nesse contexto histórico, não havia métodos contraceptivos, e a contenção sexual visava controlar o sexo com fins reprodutivos, não possuindo relação com o prazer sexual.

Cassiano, em sua 5ª conferência, divide o vício da fornicação em três tipos. O primeiro se refere à união entre os dois sexos; o segundo ocorre "sem contato com a mulher" como no caso de Onã, que foi condenado por isso; e o terceiro envolve o espírito e o pensamento. Ele também fala sobre a impureza (immunditia), que surge no contato com uma mulher, seja durante o sono ou estando acordado, causada pela falta de cuidado de um espírito sem vigilância. Por fim, menciona a libido, que se desenvolve nas profundezas da alma, sem a presença de uma paixão corporal. Essa distinção é relevante, pois é a única maneira de entender o termo geral "fornicatio", para o qual ele não fornece uma definição abrangente. "Não há limite na luta contra o espírito de fornicação; tudo o que possa nos levar a ele deve ser extirpado e nenhuma exigência natural poderia justificar a satisfação de uma inclinação" (Foucault, 1985, p.28).

Foucault (1985) destaca que Cassiano trata os pecados ligados à sexualidade com foco na pureza interior, enfatizando a importância de combater a cobiça e os desejos impuros. Ele não diferencia atos sexuais específicos, como adultério ou fornicação, com base no parceiro, idade ou parentesco, e evita categorizar detalhadamente os pecados sexuais. Para Cassiano, o adultério está incluído na fornicação e, mais do que isso, o essencial é evitar a cobiça e os pensamentos impuros, pois são esses desejos que conduzem aos pecados carnis. Assim, sua reflexão vai além dos atos sexuais, focando no combate às inclinações internas que podem comprometer a castidade, com a preservação da pureza mental e espiritual sendo o principal objetivo. Como Foucault observa: "O combate da castidade tem em mira um alvo que não é da ordem do ato ou da relação e diz respeito a uma realidade diversa daquela da relação sexual entre dois indivíduos" (Foucault, 1985).

Cassiano organiza o progresso da castidade em seis etapas que refletem a eliminação gradual dos impulsos e desejos sexuais, indicando o avanço da pureza do indivíduo. O primeiro e segundo estágios são marcados pela ausência de tormentos carnis enquanto acordado, seguido pelo controle sobre pensamentos voluptuosos que podem surgir involuntariamente. O terceiro estágio envolve a indiferença a estímulos externos, sem que provocassem concupiscência. No quarto, o domínio sobre os impulsos carnis é completo, mesmo durante a vigília. No quinto, o indivíduo lida com temas como a reprodução humana de forma neutra, sem pensamentos sensuais. Por fim, a última etapa é alcançada quando, mesmo durante o sono, o indivíduo não é afetado por fantasias sexuais, indicando que os desejos foram completamente superados, atingindo a castidade plena e natural.

Foucault (1985), aponta que embora essas poluições ocorram involuntariamente, nem sempre são totalmente desprovidas de consentimento, responsabilizando os sujeitos por colaborarem com o despertar dos desejos caso alimentem fatores como excessos na alimentação ou pensamentos impuros durante o dia podem contribuir, de forma indireta, para essas ocorrências noturnas, preparando o terreno para que aconteçam. Ele também distingue a natureza dos sonhos que podem acompanhar essas poluições, sugerindo que são sinais de um mal interior que estava latente e, durante o sono, vem à tona. Esse processo revela as paixões ocultas e os desejos reprimidos que permanecem na alma. Por outro lado, há a poluição que ocorre sem qualquer traço de cumplicidade, sem prazer ou imagens oníricas associadas. Esse é o nível máximo que um asceta pode atingir, após ter se exercitado suficientemente no controle de seus impulsos.

O autoconhecimento na Idade Média estava contornado pela imposição da castidade pela Igreja Católica, fazendo parte de uma complexa rede de práticas espirituais e morais

voltadas à construção de uma subjetividade disciplinada. A castidade não se limitava à contenção dos atos sexuais, mas operava como um método de vigilância interna, impondo o controle dos desejos como meio para a vigília e regulação constante dos próprios pensamentos. Assim, promovia-se um processo contínuo de autoconhecimento baseado na reflexão sobre os pensamentos impuros, desembocando na prática confessional. Michel Foucault (1985) aponta que, a partir do século III, a virgindade passou a ser concebida como um caminho espiritual de aproximação com o divino. Essa transformação ética exigia que o sujeito cristão não apenas evitasse atos considerados pecaminosos, mas que examinasse profundamente seus pensamentos, memórias, emoções e impulsos, buscando eliminar tudo o que fosse impuro, não apenas os comportamentos, mas também os pensamentos: em nada se podia pensar.

A confissão se tornou o principal dispositivo dessa vigilância interna. Desde o século XIII, com a institucionalização da confissão, a Igreja passou a incentivar que os fiéis narrassem detalhadamente seus desejos, pensamentos e práticas sexuais. Segundo Foucault (1988), essa prática não apenas controlava os corpos, mas também promovia a produção de discursos sobre o sexo, fazendo com que os indivíduos interiorizassem as normas e se tornassem vigilantes de si mesmos. Segundo Foucault (1988), os manuais de confissão, responsáveis por apresentarem uma classificação detalhada dos pecados e instruções para a penitência correspondente, traziam perguntas minuciosas, a fim de interrogar em relação aos atos pecaminosos, sendo estes considerados como a sodomia, masturbação, adultério, fornicação e etc; interrogar com perguntas diretas e detalhadas sobre a frequência, a intenção e com quem o ato sexual foi praticado e quais penitências aplicar, sendo estas: jejuns, longas orações, peregrinações e abstinências. O objetivo não era apenas perdoar pecados, mas conhecer e governar os desejos dos sujeitos. A penitência por meio de jejuns, rezas, peregrinações ou exclusões sociais, funcionava tanto como punição quanto como pedagogia moral.

Na Idade Média, a Igreja Católica acreditava que os pecados cometidos pelas pessoas precisavam ser reparados com punições espirituais chamadas de penitências. Essas punições tinham como objetivo fazer com que o pecador se arrependesse de verdade e purificasse sua alma para se aproximar novamente de Deus. Quanto mais grave o pecado, mais severa era a penitência aplicada pelo confessor, geralmente um padre. Entre os pecados mais condenados pela Igreja estavam os ligados à sexualidade. Ter relações sexuais fora do casamento, como no adultério ou nas relações antes do matrimônio, era visto como um desvio grave. Masturbação, chamada de pecado solitário, também era

duramente condenada, assim como o desejo por outras pessoas que não fossem o próprio cônjuge, mesmo que apenas em pensamento. Além disso, a Igreja proibia práticas sexuais consideradas “contra a natureza”, como sexo anal ou oral, (ou seja, qualquer prática que não tivesse função procriativa), inclusive entre marido e mulher. Relações homossexuais eram tratadas com ainda mais rigidez, sendo muitas vezes associadas à heresia ou até mesmo ao pacto com o demônio (Boureau, 2005; Brundage, 1987).

A prática sexual também era proibida em certos períodos, como aos domingos, em dias santos, e durante o Advento e a Quaresma. Esses dias santos incluíam, segundo Almeida (1993), datas como o Natal, a Páscoa, a Sexta-feira Santa, o Dia de Todos os Santos e outras festas religiosas importantes do calendário litúrgico, nas quais o sexo era considerado uma distração pecaminosa diante do compromisso espiritual exigido. Ao confessar esses pecados, o fiel precisava relatar ao padre o que havia feito, com quem, quantas vezes, quando e de que maneira. Os padres usavam manuais de confissão que traziam perguntas muito detalhadas e específicas, com o objetivo de extrair o máximo de informação possível. Esses manuais refletiam a preocupação da Igreja em conhecer, classificar e controlar os desejos e os comportamentos sexuais dos fiéis.

As punições variavam bastante. Le Goff (1981) aponta que uma das mais comuns era a oração repetida, como rezar muitos Pai-Nossos e Ave-Marias. Também se aplicavam jejuns rigorosos, nos quais a pessoa passava dias comendo apenas pão e água, ou deixava de comer carne por semanas. Em alguns casos, os penitentes eram obrigados a se abster de relações sexuais mesmo dentro do casamento, a evitar festas, músicas ou qualquer forma de diversão, como forma de mostrar arrependimento. Em situações mais graves, o padre podia determinar que o fiel fizesse uma peregrinação a pé até um lugar sagrado, como Roma ou Santiago de Compostela. Essas viagens eram longas, cansativas e perigosas, mas serviam como forma de sacrifício para limpar o pecado. Além disso, a penitência podia envolver a exclusão temporária da vida comunitária, como ser proibido de participar das missas ou de comungar, reforçando o caráter punitivo e educativo da moral cristã. Segundo Foucault (1985), o ideal era manter-se casto, limpo de impulsos considerados impuros, e isso só seria possível através de uma vida de disciplina, silêncio, oração e obediência.

Essas práticas mostram como a sexualidade, na Idade Média, não era apenas uma questão de comportamento, mas um tema profundamente ligado à fé, ao medo, ao controle do corpo e à busca de salvação através do controle da natureza humana. Foucault (2004) destaca que a Igreja transformou os desejos humanos em matéria de julgamento

espiritual, e a penitência foi o caminho para tentar impor a ideia de pureza. Essa ética da castidade envolvia, portanto, um trabalho contínuo de transformação de sujeitos livres para sujeitos aprisionados no sentimento de vigília constante sobre o que do ser humano faz parte. Foucault (2004) destaca que esse processo é uma forma de “cuidado de si”, que consiste na internalização da ideia de pureza, refletindo a partir disto, nos comportamentos a fim de que os comportamentos não fossem praticados apenas como obediência à Igreja, mas sim por desejo próprio de atingir a virtude. O desenvolvimento ético, nesse sentido, não se baseia unicamente na obediência a regras externas, mas na incorporação dessas normas ao próprio modo de pensar e viver. Trata-se de um exercício permanente de análise de si, onde a busca por pureza e coerência é mediada pelas relações com os outros, especialmente com o confessor ou guia espiritual.

Além disso, como afirma Paul Ricoeur (1990), esse processo de formação ética e identitária passa pelo reconhecimento do outro. A convivência, o amor, a amizade e os conflitos tornam-se oportunidades de autoconhecimento, já que o sujeito só se compreende plenamente quando é interpretado e reconhecido por quem está à sua volta. A prática da castidade, nesse contexto, pode ser vista como uma escolha ética, e não apenas repressiva, que envolve responsabilidade mútua, escuta e reflexão contínua sobre si e sobre os vínculos que se estabelece com o outro. Foucault (1985) também ressalta que essa luta contra os desejos era concebida como um combate espiritual interno, ou seja, a briga entre o que da condição e da natureza humana faz parte e as exigências religiosas para se atingir uma virtude construída. Através dos escritos de Cassiano, ele mostra que os monges cristãos viam a si mesmos como habitados por um “Inimigo” interior, um outro oculto, contra o qual era necessário lutar incessantemente. Essa batalha não podia ser vencida apenas pela vontade individual, mas exigia o auxílio divino, a submissão aos conselhos de mestres espirituais e a confissão regular dos pensamentos impuros. A ética sexual monástica, portanto, organizava-se em torno de um ideal de pureza alcançável apenas por meio de disciplina rigorosa, obediência e constante reflexão, sendo possível observar a tensão entre o que do sujeito faz parte e as exigências da Igreja Católica.

Por fim, Foucault (1985) demonstra que essa ética cristã não surgiu do nada. Ela dialogava com tradições filosóficas anteriores, como o estoicismo e o neoplatonismo, que já enfatizavam o autocontrole e o governo de si. Cassiano, ao sistematizar essas influências no contexto do monasticismo ocidental, deu forma a um modelo de subjetivação cristã que marcou profundamente as práticas de controle da sexualidade na

Idade Média. Assim, as punições sexuais, a confissão, a vigilância espiritual e a construção da castidade como virtude não operavam de forma isolada, mas compunham uma ética complexa em que a sexualidade era, acima de tudo, um campo de verdade e de poder. Além disso, Alain Boureau (2005) demonstra que a sexualidade considerada desviante, como a homossexualidade, as orgias e certas práticas ligadas ao prazer pelo prazer, (práticas consideradas comuns anteriormente), era frequentemente associada ao pacto demoníaco.

Em um contexto teológico e político marcado pela caça às práticas que fugissem às imposições da Igreja, chamadas de heresias, tais comportamentos passaram a ser interpretados como sinais de alianças com demônio. Segundo Foucault (1988) a demonologia medieval contribuiu para reforçar a ideia de que os desvios sexuais não apenas ofendiam a moral cristã, mas colocavam em risco a própria ordem espiritual e social. Essa associação entre pecado sexual e heresia justificava as severas punições impostas pela Inquisição, que incluíam desde flagelações até execuções públicas. Dessa forma, é possível perceber que o sexo jamais foi um tema silenciado. Ao contrário, ele esteve no centro de discursos religiosos e jurídicos, que buscavam regulá-lo por meio da fala, da confissão e da punição. Foucault (1988) afirma que, embora se suponha que o discurso sobre o sexo só tenha sido intensificado no século XIX com a emergência dos saberes médicos e psicológicos, já na Idade Média observa-se um regime de poder baseado na nomeação constante da sexualidade. A diferença está no tipo de saber e nas instituições envolvidas: enquanto a Idade Média a regulava por meio da teologia e da moral religiosa, a modernidade o faz por meio da ciência e da normatização. Em ambos os contextos, o sexo é constantemente trazido à tona, seja para ser confessado e punido, seja para ser analisado e classificado.

Figura 2 – Prática de tortura: Purificação dos pés



Fonte: Imagens do Google

Na Europa medieval, durante o período da Inquisição, era frequente a aplicação da chamada "purificação dos pés". Essa prática consistia em imobilizar os pés do condenado a uma tábua de madeira e submetê-los ao fogo de uma tocha, com a intenção de purificar sua alma. Geralmente, esse castigo era imposto a pessoas acusadas de descrença em Deus ou de seguirem religiões diferentes do catolicismo. Além do contexto religioso, a "purificação dos pés" também foi utilizada como método punitivo para escravos, desprovido de motivações espirituais

Figura 3 – Método de punição: Forquilha do herege



Fonte: UOL, 2014.

A imagem ilustra a "forquilha do herege", um instrumento de tortura empregado sobretudo durante a Inquisição para punir e controlar os corpos daqueles considerados desviantes da fé cristã. Composta por uma haste metálica dotada de pontas afiadas em ambas as extremidades, a forquilha era presa entre o queixo e o esterno, ou entre o queixo e o peito, impedindo qualquer movimento da cabeça e, sobretudo, a fala, o que reforçava o simbolismo do silêncio imposto às vozes dissidentes. Segundo Gélis (2001), esse tipo de punição exemplifica a lógica disciplinadora dos sistemas religiosos medievais, nos quais o corpo do herege se convertia em campo de dominação espiritual e social. Conforme Eco (2002), a violência simbólica e física desses dispositivos visava não apenas à dor, mas à humilhação pública, funcionando como espetáculo e advertência à coletividade

Delumeau (1989) aponta que as penas aplicadas iam desde penitências públicas, como vestir roupas de penitente ou caminhar pelas ruas carregando cruzeiros, até castigos físicos severos, como flagelações públicas, mutilações e execuções por meio da fogueira. Essas execuções ocorriam em praças públicas e eram anunciadas com antecedência, atraindo multidões. O espetáculo da punição visava não apenas erradicar o sujeito

chamado de herege, mas também servir como exemplo moral para a comunidade. Segundo Jean Delumeau (1989), a punição corporal era considerada um meio legítimo de purificação da alma, uma pedagogia do medo que reforçava o controle social. A dor era entendida como instrumento de redenção, especialmente quando aplicada em nome da salvação espiritual. Ginzburg (2006) mostra que, durante os julgamentos inquisitoriais, não era raro que os acusados de bruxaria, muitos dos quais eram mulheres, fossem submetidos a sessões de tortura para confessarem seus pecados sexuais e suas supostas relações com o diabo, o que reforçava o vínculo entre sexualidade, pecado e heresia.

Segundo Peters (1989) a Inquisição foi uma instituição criada pela Igreja Católica com o objetivo de investigar, julgar e punir comportamentos considerados heréticos, ou seja, contrários à doutrina cristã oficial. Seu surgimento remonta ao século XIII, em um contexto de expansão de movimentos religiosos dissidentes, como os cátaros e os valdenses, que criticavam a autoridade da Igreja e promoviam formas alternativas de espiritualidade. Para combater essas ameaças, o Papa Gregório IX instituiu, em 1231, a Inquisição Papal, delegando a tarefa inquisitorial sobretudo à Ordem dos Dominicanos, conhecidos por sua formação teológica e dedicação à defesa da ortodoxia. Com o tempo, a Inquisição se expandiu e assumiu diferentes formas em países europeus. A Inquisição Espanhola, criada, segundo Delumeau (2009), em 1478 pelos reis Fernando e Isabel, tinha o objetivo de controlar os chamados “conversos”, judeus e muçulmanos convertidos ao cristianismo, mas que eram suspeitos de praticar secretamente suas religiões de origem. Já a Inquisição Portuguesa foi instituída em 1536 com funções semelhantes. Em 1542, o Papa Paulo III estabeleceu a Inquisição Romana como uma resposta ao avanço do protestantismo, reforçando o controle sobre a fé católica em um momento de crise religiosa.

As punições aplicadas pela Inquisição variavam conforme a gravidade do suposto pecado e o grau de arrependimento do acusado. Os registros inquisitoriais mostram que os castigos iam desde penitências espirituais até punições físicas severas. Penitências comuns incluíam rezar orações repetidas, como dezenas de Pai-Nossos e Ave-Marias, jejuns prolongados, peregrinações obrigatórias a santuários distantes e exclusão temporária da vida religiosa comunitária. Em casos mais graves, os acusados podiam ser condenados à flagelação pública, prisão perpétua ou mesmo à execução na fogueira. Essas execuções eram geralmente realizadas em cerimônias públicas chamadas autos de fé, em que os condenados eram expostos à população como exemplo de advertência moral (Ginzburg, 2006; Peters, 1989).

As confissões obtidas muitas vezes sob tortura incluíam acusações de heresia, bruxaria, sodomia, bigamia e pactos demoníacos. O uso da violência era justificado pela crença de que os desvios sexuais e religiosos representavam uma ameaça não apenas à moral cristã, mas à ordem social como um todo. Segundo Foucault (1988), o sexo nunca foi um tema silenciado pela Igreja. Ao contrário, ele esteve no centro de discursos que buscavam nomear, regular e punir desejos e comportamentos por meio da fala, da confissão e da repressão. A Inquisição, nesse sentido, funcionava como um dispositivo de poder que articulava teologia, política e controle corporal, deixando registros detalhados que revelam a intensidade da vigilância moral na Idade Média.

Figura 4 – Método de punição: Cavalete espanhol



Fonte: UOL, 2014

A figura apresenta o "cavalete espanhol", instrumento de tortura amplamente utilizado na Idade Média, sobretudo pela Inquisição e outras instituições de controle punitivo, como forma de obter confissões ou castigar condutas consideradas heréticas ou desviantes. A

vítima era colocada sobre uma estrutura triangular de madeira com aresta aguda, forçada a sustentar todo o peso do corpo sobre a genitália, enquanto pesos adicionais eram amarrados aos tornozelos para aumentar a dor e o estiramento dos músculos. Conforme apontam Foucault (1987), essa prática inscreve no corpo a função exemplar do suplício, convertendo a dor em mecanismo pedagógico e disciplinador, sobretudo contra mulheres acusadas de bruxaria, heresia ou desobediência moral. O cavalete espanhol era não apenas uma técnica de tortura, mas um ritual de dominação sexualizada e pública.

Figura 5 – Método de punição: Execução por esquartejamento



Fonte: Getty Images

A pintura retrata a execução por esquartejamento, na qual o condenado era amarrado pelos membros a cavalos que, ao serem incitados a galopar em direções opostas, dilaceravam o corpo do sentenciado. Esse tipo de punição, de origem anterior à Idade Média mas amplamente praticado nesse período, possuía forte caráter simbólico e pedagógico, destinado a punir crimes considerados gravíssimos, como traição à coroa ou heresia persistente. Segundo Foucault (1987), o esquartejamento era uma forma extrema de suplício, cujo objetivo era não apenas causar dor, mas decompor publicamente o corpo que havia desobedecido à ordem divina ou régia, reafirmando, assim, a soberania por meio do espetáculo da destruição física total. Elias (1994) também observa que o uso ritualizado da violência nessa época cumpria função disciplinadora, associando o corpo do delinquente à desordem moral e política que deveria ser exemplarmente corrigida.

Figura 6 – Método de tortura: Suplício da roda



Fonte: Getty Images

A imagem representa o suplício da roda, uma forma de punição pública na qual o condenado era amarrado a uma grande roda de madeira e submetido à fratura dos ossos por meio de golpes com barras de ferro. Frequentemente, o corpo era girado lentamente enquanto os algozes aplicavam os golpes, prolongando o sofrimento e promovendo o espetáculo da dor. Conforme descreve Foucault (1987), esse tipo de execução visava mais do que a eliminação física do infrator: era um ritual de soberania, em que a dor tornava-se um instrumento simbólico de restauração da ordem violada. Além disso, autores como Friedland e Hecht (2006) apontam que a roda era comumente usada para punir crimes

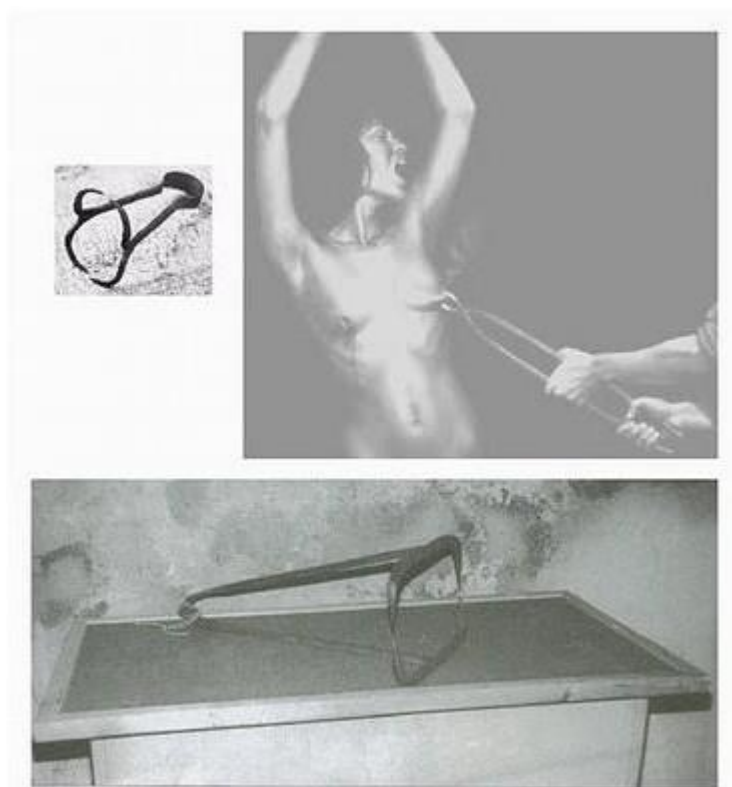
como assassinato, heresia e rebelião, sendo especialmente eficaz no reforço da autoridade eclesiástica ou estatal diante da comunidade que assistia à execução.

Esse regime de repressão não implicava silenciamento do sexo, mas, ao contrário, sua constante exposição. Como afirma Foucault (1988), a sexualidade era nomeada, descrita, analisada e punida de forma metódica. A confissão era o principal mecanismo dessa exposição, já que o fiel era obrigado a relatar seus atos mais íntimos em detalhes ao padre, que os avaliava em relação à doutrina moral. Assim, desde a Idade Média já se observa um regime de saber-poder que girava em torno da sexualidade, ainda que baseado na teologia e na moral cristã. A modernidade apenas deslocou esse regime para o campo da ciência, substituindo a confissão religiosa pela fala terapêutica e médica. Karras (2005) destaca a função dos manuais de confissão na catalogação dos pecados sexuais, que orientavam punições que variavam de jejuns a exclusão social. A prostituição, embora tolerada em certas circunstâncias, era rigidamente controlada e punida quando rompia os limites estipulados, como mostra Rossiaud (1997), que analisa as restrições impostas às mulheres que exerciam esse ofício. Dinzelbacher (1993) complementa essa perspectiva ao apontar a forte misoginia presente no imaginário medieval, segundo o qual as mulheres eram frequentemente vistas como tentadoras e, por isso, mais suscetíveis à punição por delitos sexuais. Assim, as práticas punitivas em torno da sexualidade medieval articulavam-se com o controle moral, o poder institucional e as crenças religiosas que associavam o prazer carnal ao pecado e à ameaça espiritual.

Na Idade Média, as punições relacionadas à sexualidade não se limitavam à repressão moral; elas compunham um sistema institucionalizado de vigilância e correção, muitas vezes brutal, voltado à manutenção da ordem religiosa e social. A sexualidade era entendida não como uma expressão individual, mas como um campo de potencial desvio contra Deus e contra a estrutura hierárquica da cristandade. Assim, atos como adultério, sodomia, fornicação, bestialidade, masturbação, prostituição e até o simples desejo sexual fora do casamento podiam ser alvo de punição. A sodomia, por exemplo, era considerada um dos pecados mais graves, associada ao castigo divino e à decadência de civilizações inteiras. Em várias regiões da Europa, a prática sodomítica, segundo Jordan (1997), frequentemente usada como acusação contra homens homossexuais, mas também contra hereges e inimigos políticos, podia levar à fogueira, à castração ou ao exílio. Como observa o historiador Mark D. Jordan (1997), o conceito de “sodomia” era deliberadamente vago, permitindo que autoridades eclesiásticas o aplicassem conforme os interesses disciplinares e políticos do momento.

O adultério feminino era especialmente punido, pois envolvia a quebra da honra masculina e da linhagem legítima, motivo que dá início e sustenta a relação monogâmica. Segundo Karras (2023), mulheres adúlteras podiam sofrer punições como o enclausuramento em conventos, flagelações públicas, mutilações (como a raspagem dos cabelos) e execuções. O adultério masculino, por outro lado, frequentemente recebia punições mais leves, a depender da posição social do homem. Essa disparidade revela a estrutura patriarcal que sustentava as normas sexuais medievais e as relações conjugais. As penitências espirituais, como jejuns prolongados, peregrinações forçadas e reclusões em celas monásticas, eram formas comuns de punição impostas após a confissão de pecados sexuais.

Figura 7 – Método de tortura: Esmaga seios



Fonte: Getty Images

Figura 8 – Método de tortura: Esmaga seios



Fonte: Getty Images

O “esmaga seios” foi um método cruel de tortura aplicado especialmente a mulheres acusadas de heresia, adultério, bruxaria ou de violar normas morais e religiosas rígidas na Idade Média. Consistia na compressão violenta dos seios com instrumentos pesados ou dispositivos específicos, com o objetivo de causar dor extrema, confessar crimes ou punir atos considerados transgressões graves ao corpo e à moral feminina. Segundo Ginzburg (1989), as punições corporais medievais funcionavam como dispositivos de controle social e simbólico, visando não apenas o castigo físico, mas a humilhação e o controle do corpo feminino, fortemente associado à sexualidade e à castidade. Essa tortura ilustra a intersecção entre violência de gênero e repressão institucional no período, refletindo as rígidas normas de conduta impostas especialmente às mulheres. O “esmaga seios” foi um método cruel de tortura aplicado especialmente a mulheres acusadas de heresia, adultério, bruxaria ou de violar normas morais e religiosas rígidas na Idade Média. Consistia na compressão violenta dos seios com instrumentos pesados ou dispositivos específicos, com o objetivo de causar dor extrema, confessar crimes ou punir atos considerados transgressões graves ao corpo e à moral feminina. Segundo Ginzburg (1989), as punições corporais medievais funcionavam como

dispositivos de controle social e simbólico, visando não apenas o castigo físico, mas a humilhação e o controle do corpo feminino, fortemente associado à sexualidade e à castidade. Essa tortura ilustra a intersecção entre violência de gênero e repressão institucional no período, refletindo as rígidas normas de conduta impostas especialmente às mulheres.

Figura 9 – Método de tortura: Pêra



Fonte: Getty Images

A “pêra” era um instrumento de tortura utilizado na Idade Média para punir principalmente mulheres acusadas de heresia, bruxaria, adultério, bem como pessoas homossexuais acusadas de sodomia, crime severamente reprimido pela moral e pelas leis da época. O dispositivo metálico em forma de pera era inserido em orifícios corporais, como boca, vagina ou ânus, e expandido por meio de um parafuso, causando dor extrema, mutilação e sofrimento intenso. Conforme Foucault (1979), essas práticas de tortura serviam para disciplinar corpos e sexualidades desviantes, reafirmando o controle institucional sobre a moral, a sexualidade e a ordem social vigente. Assim, a tortura com a “pêra” evidencia a violência institucionalizada direcionada tanto contra mulheres quanto contra homossexuais, demonstrando o uso do sofrimento físico como instrumento de repressão na Idade Média.

Como mostra Karras (2023), a Igreja procurava transformar o corpo livre, tido como pecador pela Igreja, em corpo disciplinado por meio do sofrimento e da renúncia.

Esse sistema era reforçado pelos manuais de confissão, que listavam em detalhes os pecados sexuais e suas respectivas punições. Boureau (2005) mostra que o imaginário inquisitorial associava o prazer sexual à possessão demoníaca, à bruxaria e à perversão moral. Casos de mulheres acusadas de manter relações com o diabo ou de participar de sabás, que conforme descrito e criado pelos inquisidores medievais, era uma suposta reunião noturna onde bruxas se encontravam com o diabo, praticavam rituais sexuais, blasfêmias e feitiçarias. No entanto, essa imagem era uma construção ideológica da Igreja, usada para justificar suas perseguições. Pesquisadores como Carlo Ginzburg (1989) demonstram que essas narrativas surgiram da distorção de crenças populares, visões e práticas culturais camponesas, transformadas em provas de pacto demoníaco. Assim, o sabá não era um evento real, mas um mito usado para impor a moral cristã e exercer controle social por meio do medo e da repressão.

Segundo Spitzner (1997), a teoria de Santo Agostinho sobre a desobediência de Adão e Eva a Deus, que teria despertado seus desejos carnavais e levado à prática sexual, foi utilizada para justificar o sofrimento humano e influenciou a organização social da época. O sexo, ocupando um lugar central nas normas sociais, deveria ser praticado com uma utilidade cívica, ou seja, com o objetivo de reduzir o pecado. Para isso, ele foi restrito ao casamento e limitado à função procriativa. Santo Agostinho, no século III d.c, suscita que “é melhor casar do que viver abrasado”. Segundo Richard, (1993) , Santo Agostinho coloca que

é bom que o homem não toque mulher [isto é, celibato é melhor]. Mas para evitar a formicação, que cada um tenha sua própria esposa, e que cada mulher tenha seu próprio marido [isto é, a única alternativa para a formicação é o casamento heterossexual]. Quero que todos os homens sejam tais como eu sou. (...) caso, porém não possam guardar a continência, que se casem; porque é melhor casar do que viver abrasado (Richard, 1993, p.137)

O período da Idade Média é frequentemente associado à repressão sexual, devido ao controle exercido pelo cristianismo sobre as cidades. No entanto, o que era condenado não era o prazer em si, mas a prática sexual, especificamente o sexo penetrativo. A sexualidade, além desse tipo de prática, era vivenciada de várias formas. As emoções e reações naturais do corpo humano eram livremente expressas, sem o que hoje chamamos de "pudor" ou "vergonha" fizesse parte das emoções humanas. As pessoas viviam suas emoções e sentimentos de dentro para fora, sem depender de uma moralidade externa.

Esse comportamento também se refletia na sexualidade, como aponta Ussel: "Quando os homens sabem aceitar as funções do corpo e também apreciá-las, quando não ficam constrangidos com as funções fisiológicas de seus órgãos, dificilmente se pode afirmar que renegam seu corpo" (Ussel, 1980, p. 54).

A transição da sociedade organizada pelo Império Romano para uma sociedade sob a influência do cristianismo foi um processo gradual, e a internalização das novas ideologias não ocorreu de forma imediata. Segundo Ussel (1980), os indivíduos não se adaptam facilmente a ideologias externas, e o processo de educação voltado para a contenção das emoções e da sexualidade, promovido pelo cristianismo, levou cerca de mil anos, praticamente toda a Idade Média, para ser completamente introjetado no imaginário social. Até então, as pessoas ainda apresentavam comportamentos herdados do Império Romano, sem uma distinção clara entre seus próprios corpos e os dos outros, nem entre consciência e corpo. As reações fisiológicas, emoções e sentimentos eram vividos abertamente, sem o constrangimento moral posterior. Havia uma aceitação das funções naturais do corpo, o que se manifestava em práticas cotidianas: "comer a carne com as mãos, de um mesmo prato, beber o vinho numa mesma caneca, servir-se da sopa numa mesma panela, os homens mantinham relações com os outros e com o próprio corpo completamente diferentes das que são mantidas hoje em dia" (Ussel, 1980, p. 54).

Na Idade Média, era comum, segundo Ussel (1980), dormir nu na mesma cama com familiares ou até mesmo com desconhecidos. Dormir nu era a norma, e aqueles que não o faziam chamavam a atenção, levando os demais a pensarem que essa pessoa estava doente ou possuía alguma deformidade. Essa liberdade sexual resultava da naturalização do corpo humano e de tudo o que lhe era inerente. "A verdade era extraída do próprio prazer" (Foucault, 2011, p.57), e esse comportamento era conhecido como Arte Erótica, onde as ações eram guiadas pelas sensações e emoções, sem a necessidade de seguir uma lei, uma noção de utilidade do prazer ou distinções entre certo e errado, moral ou imoral. Corpo e mente coexistiam em harmonia, até que, posteriormente, o sexo foi inserido no campo do saber, com a ciência ocupando-se de dar uma utilidade ao sexo e à sexualidade.

Na Idade Média, a liberdade sexual se manifestava em diversos comportamentos, como o uso de calças apertadas que acentuavam os genitais masculinos, e a expectativa de que um cavaleiro violasse uma mulher que lhe chamasse atenção, sob pena de ser ridicularizado se não o fizesse. Era também considerado um gesto de educação que um jovem tocasse o seio de uma moça ao cumprimentá-la. Essa aproximação sexual ocorria publicamente, durante festas e eventos, sendo testemunhada por músicos e outros

presentes (Ussel, 1980). Esses comportamentos refletiam a naturalidade com que se enxergava o corpo na época, sem a sexualização das partes do corpo, como ocorre atualmente. Seios e genitais eram vistos de maneira tão comum quanto braços e pernas, e considerar esses comportamentos como obscenos ou maliciosos nos dias de hoje seria um anacronismo. Isso evidencia que a moralidade e a definição de comportamentos corretos ou errados variam de acordo com o contexto histórico e social, mostrando que o comportamento humano não é algo inerente à natureza, mas sim resultado de construções culturais e simbólicas.

Segundo Ussel (1980), até o século XVIII, as crianças tinham seus genitais manipulados não só como uma forma de acalmá-las, mas também com um caráter lúdico e sensual. O autor explica que, até os sete anos, a criança era vista como um brinquedo que “se pode acariciar e mimar, que se pode dar e receber prazeres sensuais” (Ussel, 1980, p. 83). Um exemplo disso é o relato do médico Heroard, da corte de Luís XIII, que observou que o rei, ainda com menos de um ano de idade, já brincava com seu pênis, sem que isso fosse considerado um comportamento fora da norma, pois, na época, a naturalização do corpo e da infância não implicava na separação entre consciência e corpo. Heroard também descreveu que Luís XIII chamava seus pajens e dizia: “Ei, levanta teu vestidinho e mostra teu pênis”. Todos brincavam com o pênis do rei e o beijavam, e “muitas vezes ele ia para a cama do rei e da rainha, onde todos ficavam nus” (Ussel, 1980, p. 91). Quando completou um ano, o rei foi noivado com a infanta da Espanha, e as brincadeiras continuaram, agora com sua esposa, que lhe perguntava: “Onde está o amorzinho da infanta?”, enquanto ele respondia colocando a mão no pênis (Ussel, 1980, p. 91).

Neste contexto, onde a naturalidade era amplamente naturalizada e a sexualidade não era vista como algo imoral ou disfarçado, surgiram textos moralizantes de autores como Robert de Blois e Jongleur Trouvère, do século XIII, que tinham o objetivo de educar sexualmente as pessoas para um comportamento distinto do habitual da época. Esses textos alertavam contra comportamentos como “deixar-se beijar na boca, permitir que lhe toquem os seios, despir-se diante dos homens, ou deixar-se levar ‘por orgulho’ a descobrir um seio, uma perna ou uma coxa” (Ussel, 1980, p. 60). Note-se que esse livro desafiava os costumes tradicionais da época, buscando promover uma reeducação sexual voltada para a contenção das emoções e vontades. Segundo Ussel (1980, p. 60), “este livro educativo foi lido durante séculos”. Inclusive, fazia parte desse livro o seguinte movimento educativo:

O autor pressupunha, evidentemente, que suas filhas estivessem perfeitamente informadas acerca dos problemas sexuais. Numa das histórias instrutivas fala de um casal de adúlteros que, numa igreja, não puderam separar-se depois do ato sexual (penis captivus), o que fez com que todos os presentes percebessem sua relação. Numa outra passagem aconselha suas filhas a criarem com os seus próprios filhos os filhos que o marido tivesse de uma outra mulher. Também as aconselha a nunca ficarem a sós com um padre, salvo para se confessarem (Ussel, 1980, p.60).

Até o século XVII, os reis e senhores feudais recebiam seus criados nus, pois seus criados não representavam ameaça alguma para seus superiores, e como coloca Ussel (1980, p. 55), “não estariam se diminuindo, por serem pouco dependentes destes”. A sexualidade, nesse contexto, era um fator que delimitava os estratos sociais. Os reis e marquesas recebiam seus subalternos nus, em suas camas ou em suas *chaise longues*, e “não viam mal algum em mandar que seus lacaios atirassem um jarro de água quente entre suas pernas, sentada na banheira, completamente nua” (Ussel, 1980, p. 55), pois a mulher não era vista como mulher pelo laçao, nem o laçao era visto como homem pela marquesa. A nudez, por sua vez, era socialmente admitida e representada por figuras de pureza, força e beleza, sendo admirada pela arte e representada assim. Nesse período, a nudez “representava Cristo, Adão e Eva, os santos, os príncipes, os eremitas no deserto, os anjos, os deuses e as deusas da antiguidade, ou os personagens do Antigo Testamento, total ou parcialmente, nus. Apreciava-se também a nudez nas representações e nos espetáculos” (Ussel, 1980, p. 52).

Em relação à expressão artística, as representações incluíam jovens tocando os seios e o sexo de uma mulher, e a sexualidade era retratada de forma semelhante a outros eventos cotidianos, como caçadas, torneios e colheitas. Esses quadros eram expostos em “festas populares, casamentos, cenas de rua, etc.”, e, conforme o autor, “as crianças sempre assistiam a esses acontecimentos” (Ussel, 1980, p. 60). A expressão sexual também se manifestava em canções populares, sem qualquer preocupação com pudor, vergonha ou com significados pejorativos relacionados à sexualidade. Essas representações artísticas datam dos séculos XVI e XVII, períodos que, segundo Ussel (1980), seriam hoje considerados como obscenos ou pornográficos. No entanto, na Idade Média, os jovens ouviam as canções, assistiam às expressões artísticas, cantavam, dançavam e se divertiam com a naturalidade do que era considerado natural. A expressão da sexualidade era tão espontânea e franca quanto as trovas e os espetáculos da época.

O sistema de comportamentos da Idade Média, organizado pelo cristianismo, passou por um lento processo de enquadramento dos povos bárbaros (termo utilizado para designar os povos que não aderiam ao cristianismo) na moral sexual cristã. Segundo Barros (2019), essa moral inseria a sexualidade no campo da imoralidade, associando-a a emoções, sensações e comportamentos negativos, sendo incapaz de ser fonte de valores humanos e religiosos. O esforço do cristianismo para converter os indivíduos aos seus preceitos durou do século VI até o século XVII, quando obteve êxito na manipulação social. A moral cristã, conforme cita Ussel (1980), proclamava um sistema de comportamento baseado na “supervalorização da virgindade em relação ao casamento, a recusa das relações sexuais que não sirvam para a procriação, a renúncia à sensualidade e ao prazer, a desvalorização da mulher em relação ao homem e uma atitude essencialmente androcêntrica” (Ussel, 1980, p. 23). No entanto, é importante ressaltar que, a partir dessas imposições, surgiram sistemas de valores informais nos quais os sujeitos adulteravam a moralidade cristã oficial, pois ainda não havia conformidade entre teoria e comportamento. Assim, esses valores informais escapavam das normas e da moral cristã.

Fladrin (1982) em seu texto “A vida sexual dos casados na sociedade antiga: Da doutrina da Igreja à realidade dos comportamentos”, aponta que a moral cristã, se ocupa de suprimir os prazeres pois acreditam que eles prendem o espírito ao corpo, dificultando sua elevação em direção a Deus. Por exemplo, comer é necessário para a sobrevivência, mas o prazer excessivo da gula deve ser evitado. Da mesma forma, a união sexual é permitida para a procriação, mas o prazer não deve dela fazer parte. Segundo essa visão, a sexualidade foi dada exclusivamente para a reprodução, e usá-la para outros fins é considerado um erro. Fladrin (1982) aponta que os moralistas cristãos também observam que a família, presente em várias sociedades, é a melhor estrutura para educar as crianças. Além disso, no contexto cristão, filhos legítimos só podem ser concebidos dentro do casamento, garantindo a continuidade da linhagem. Portanto, qualquer atividade sexual fora do casamento tinha como função o prazer e por isso era visto como pecado. Por essa razão, práticas sexuais fora do matrimônio são proibidas.

Embora as proibições tenham sido estabelecidas pela moral cristã, elas só foram incorporadas ao imaginário social cerca de mil anos depois. Fladrin (1982) destaca que, curiosamente, mesmo no casamento, a relação sexual só era considerada correta quando tinha uma finalidade específica: gerar filhos ou cumprir o dever conjugal estabelecido no matrimônio. A ideia de “credor” e “devedor” nas relações sexuais surgiu a partir dos

ensinamentos de São Paulo, que em sua primeira carta aos Coríntios afirmou que marido e esposa devem cumprir o dever conjugal para evitar o pecado e a luxúria. O casamento era visto como uma solução para canalizar esses desejos, sendo considerado um "mal menor". Os teólogos medievais interpretaram esse texto literalmente, estabelecendo a "dívida conjugal" como uma obrigatoriedade na vida sexual dos casais. Na teologia, a sexualidade era tratada sob o título de "DEBITUM" (Flandrin, 1982, p. 139), referindo-se à obrigação que os cônjuges tinham um com o outro. Essa ideia de dívida conjugal foi amplamente defendida pelos teólogos até o início do século XX.

No século XIII, os teólogos acrescentaram uma terceira justificativa para a união sexual: “a intenção de lutar contra um desejo culposos” (Fladrin, 1982, p136) ainda que essa razão fosse vista como menos nobre. O ideal da moralidade cristã, como era dito, realizava-se apenas em pequenas comunidades religiosas. A moralidade desse sistema informal era dividida por classe social, como destaca Ussel (1980, p. 24), incluindo “nobreza, burguesia, aldeões, artesãos, etc.”, e também em subsistemas relacionados ao comportamento certo e errado para cada gênero. São Paulo escreve aos coríntios:

É bom ao homem não tocar em mulher. Todavia, para evitar a fornicação, tenha cada homem a sua mulher e cada mulher o seu marido. O marido cumpra o dever conjugal para com a esposa; e a mulher faça o mesmo com relação ao marido (I Cor.7, 1-3)

O casamento era visto como um remédio dado por Deus para controlar o desejo sexual, que era considerado pecado. Embora o principal propósito do casamento fosse a procriação, segundo Fladrin (1982), o prazer sexual era tolerado apenas em situações em que um dos cônjuges estivesse tentado a cometer adultério. Dessa forma, o prazer no casamento era permitido somente para evitar esse pecado. Além disso, até mesmo pensamentos relacionados ao prazer sexual eram considerados pecaminosos. Imaginar estar com outra pessoa durante a relação conjugal era considerado adultério. Já no século XV, alguns teólogos passaram a acreditar que não havia pecado em realizar o prazer com o cônjuge. Papa Gregório dizia: "é quase impossível sair puro do abraço conjugal" (Fladrin, 1982, p136). Os teólogos ao ficarem às voltas com as funções procriativas, proferiam questionamentos como: “por que Deus teria dado o prazer feminino se ele não tivesse utilidade para a reprodução da espécie?” (Fladrin, 1982, p.141). Impondo assim a ideia de que a mulher, na relação sexual, tinha o dever de emitir “sua semente”. Esta questão gerava debates significativos sobre o papel da mulher na fecundação. Galeno

afirmava que a semente feminina era necessária, enquanto Aristóteles e outros pensadores defendiam que essa semente não era essencial. Além disso, os teólogos da época não colocavam em questão o prazer feminino de maneira clara, considerando-o muitas vezes como algo secundário uma vez que o prazer da mulher não estava associado à reprodução, sendo o prazer feminino desdenhado tendo em vista que a mulher não ejacula. Sendo assim, o desejo feminino não precisaria ser realizado visto sua inutilidade segundo teólogos medievais. Tendo em vista que a relação sexual tinha utilidade única e exclusivamente procriativa, podendo o prazer fazer parte dela a fim de que não se cometa adultério, este prazer só era lícito “em tempo e lugar adequado” (Fladrin, 1982, p.142).

Eram impróprios para a cópula todos os dias de jejum e de festa; os dias de impureza da esposa, a saber, cada mês, o tempo de suas regras, e a quarentena de dias após o parto; finalmente os períodos de gravidez e de aleitamento. Mas muitas coisas mudaram do fim da Antiguidade aos nossos dias, em matéria de continência periódica. (Fladrin, 1982, p.142)

A partir da impureza associada à mulher durante seu ciclo menstrual e após o parto, a prática da continência começou a ganhar destaque nos séculos XII e XIII, devido aos riscos que os teólogos da época proferiam que a relação sexual poderia representar tanto para a esposa quanto para o filho. Essa preocupação com a proteção da criança levou, segundo Fladrin (1982), a um número crescente de teólogos, especialmente nos séculos XVI, XVII e XVIII, a proibir relações sexuais durante o período de amamentação. Além disso, a união conjugal deveria ocorrer de acordo com uma posição considerada "natural", “com a mulher de costas e o homem sobre ela. Todas as outras posições eram consideradas escandalosas e contra a natureza” (Fladrin, 1982, p.143). A posição em que a mulher fica por cima do homem era particularmente desaprovada, uma vez que a mulher era entendida como passiva por natureza, enquanto o homem era visto como ativo. Sanchez, teólogo medieval, afirmava que "as mulheres movidas pela loucura, tinham assim abusado dos homens" (Fladrin, 1982, p.143), levando Deus a castigar a humanidade com o dilúvio. Assim, essas posições consideradas não naturais eram vistas como uma busca por um prazer excessivo e estéril.

“Há mais: quando a noção de amor aparecia nesses debates, vinha marcada por uma viva reprovação. ‘Adultério é também o marido demasiado ardente para com sua esposa’ escreve São Jerônimo” (Fladrin, 1982, p.144). O teólogo São Jerônimo enfatiza que amar a esposa como se fosse uma amante é considerado extremamente vergonhoso. Ele argumenta que um homem, ao se deixar levar por uma paixão descontrolada por sua

esposa, deve evitar comportamentos que possam desonrar seu casamento. Essa perspectiva dos teólogos medievais e modernos debruçam-se no estoicismo e na sabedoria antiga que impunha que “nada é mais infame do que amar uma esposa como amante” (Fladrin, 1982, p.144), pois esta preservava o controle das emoções como sinônimo de força. Essa postura moral critica a busca por prazeres que excedem a utilidade da procriação, sugerindo que os casais apaixonados não devem se deixar levar por desejos que possam comprometer a funcionalidade de seu relacionamento e sua devoção aos mandamentos de Deus.

Ariés (1982) levanta a questão de como um casamento, que poderia ser desfeito caso o homem perdesse o interesse pela mulher, por motivos como a infertilidade, evoluiu para a concepção de um casamento indissolúvel, mas não exclusivo. A imposição da indissolubilidade do casamento pela Igreja ocorreu assim que ele passa a ser realizado na porta da Igreja, no século XIII, assumindo um caráter público, consolidando-se com espaço que a igreja atinge na vida das pessoas. Neste sentido, a Igreja estabeleceu normas e rituais que regulamentavam as uniões, promovendo aqui a ideia de indissolubilidade. Assim, o casamento tornou-se não apenas um contrato social, mas também uma união sagrada, refletindo a moral cristã, passando a cerimônia a incluir a troca de votos na presença de um sacerdote, o que conferia um significado sagrado e indissolúvel à união. No entanto, Fladrin (1982) destaca a importante tendência à estabilização do casamento que já havia surgido em Roma antes da influência do cristianismo. Nos primeiros séculos da civilização, uma profunda transformação nos costumes e valores introduziu no casamento romano um maior sentimento, exigências morais mais elevadas e um reconhecimento maior da duração da união. Essa evolução moral, que se desenvolveu antes de se tornar a moral cristã, tinha raízes pagãs uma vez que ainda não era cristã.

O controle da sexualidade feminina era evidente nos chamados “testes de virgindade”, práticas que variavam desde exames físicos até rituais simbólicos, e que estavam associados ao valor social da noiva. Como observa Duby (1988), a virgindade era uma virtude que legitimava não apenas a mulher, mas toda a linhagem à qual ela se uniria. No que diz respeito às proibições matrimoniais, a Igreja estabelecia impedimentos baseados em consanguinidade, votos religiosos prévios, adultério, violência e períodos litúrgicos de jejum (Brundage, 1987). A proclamação dos bans, anúncios públicos feitos nas paróquias, visava garantir que qualquer impedimento fosse comunicado antes da celebração do casamento. As vestimentas e adornos nupciais também refletiam as diferenças de classe. Ao contrário do imaginário atual, o vestido branco não era comum;

cores como o verde (associado à fertilidade) e o azul (símbolo de pureza) predominavam entre as noivas, enquanto os camponeses vestiam suas melhores roupas usuais, sem luxo (Frugoni, 2009). O uso de véu não era exclusivo do casamento, sendo parte do vestuário cotidiano feminino. Cerimônias matrimoniais variavam conforme a época e a região. No início da Idade Média, o casamento era muitas vezes realizado sem a presença de clérigos, bastava a troca de votos diante de testemunhas e, eventualmente, diante de um altar. Somente a partir do século XIII, com a consolidação do sacramento do matrimônio, a presença do padre se tornou indispensável (Le Goff, 2003).

A festividade que se seguia à cerimônia podia ser modesta ou luxuosa, a depender da posição social dos noivos. Em alguns casos, os convidados levavam alimentos para ajudar na celebração, prática que reforçava os laços comunitários. Já nas elites, os banquetes podiam ser abundantes, como no caso documentado do casamento do mercador Francesco Datini, que incluiu centenas de itens alimentícios (Gies & Gies, 1987). O dote era um elemento central no contrato matrimonial, consistindo em bens que a família da noiva oferecia ao novo lar. O montante do dote influenciava diretamente na "atratividade" da mulher como esposa, e sua devolução era prevista caso ela ficasse viúva ou o casamento fosse anulado (Brundage, 1987). Muitos dos elementos simbólicos das celebrações medievais permanecem, em versões transformadas, nos rituais contemporâneos: alianças, flores, presentes, danças e banquetes. Entretanto, compreender os casamentos medievais é compreender, também, uma sociedade fortemente hierarquizada, na qual o amor romântico não era o fundamento principal da união conjugal, mas sim os interesses familiares, patrimoniais e religiosos.

Na Idade Média, embora o casamento fosse considerado um sacramento pela Igreja, ainda predominava a visão de que se tratava de uma instituição voltada a interesses econômicos e políticos. Nesse contexto, as mulheres eram tratadas como seres inferiores, comparadas a animais domésticos e totalmente subordinadas aos homens. Segundo Branden (1998), com o tempo surgiu uma representação ambígua da figura feminina: de um lado, Eva, símbolo da tentação sexual; de outro, a Virgem Maria, símbolo da pureza. Essa dualidade também se estendia às relações amorosas, marcadas por uma tensão entre desejo e admiração, corpo e espírito. Já Freire (1999) aponta que, no século XI, no sul da França, surgiu a doutrina do amor cortesão, criada por trovadores e poetas das cortes nobres, como uma primeira tentativa de aprimorar as relações entre homens e mulheres. Nessa perspectiva, o amor era tanto espiritual quanto passional, mas ocorria fora do casamento, refletindo uma nova forma de pensar os vínculos amorosos.

Na Idade Média, de acordo com o direito canônico, quando um casal tinha relações sexuais antes do casamento, isso era visto como um anúncio público da intenção de se casar. No entanto, a partir do século XVI, a Igreja começou a reforçar a proibição dessas relações antes do matrimônio. O objetivo, segundo Ussel (1980) era diminuir a importância dos noivados e valorizar ainda mais o casamento, reservando a sexualidade apenas para ele. Nesse período, os teólogos da moral criaram um sistema de valores que dava muito mais importância à virgindade do que ao casamento, condenava qualquer relação sexual que não tivesse como objetivo a procriação e desprezava o prazer e a sensualidade. Havia também uma forte desvalorização da mulher em relação ao homem, refletindo uma visão androcêntrica (centrada no homem). Esses ideais eram seguidos principalmente por pequenos grupos religiosos, e não sabemos exatamente o quanto foram aplicados à sociedade como um todo. Esse modelo, baseado no ascetismo (rejeição dos prazeres), gerava dificuldades de adaptação e resultados inesperados.

Ussel (1980) aponta que, além do sistema oficial de normas sexuais e matrimoniais imposto pela Igreja, existiam subsistemas informais que variavam conforme a classe social e o gênero. Por exemplo, entre os nobres, era comum que os homens mantivessem relações sexuais antes do casamento, mas exigiam que suas futuras esposas fossem virgens. Já nas classes camponesas, esperava-se que a mulher estivesse grávida para se casar. Cada grupo social possuía suas próprias regras, que não eram impostas a outras classes. Essa diversidade começou a se transformar com a ascensão da burguesia no início do século XVI, quando seus valores passaram a ser impostos como padrão para toda a sociedade. Essas transformações refletem um movimento mais amplo de transição da comunidade para a sociedade, em que o indivíduo se afasta das relações afetivas e familiares, passando a se organizar por meio de contatos sociais e econômicos, como contratos e acordos formais. Esse novo modelo promoveu um distanciamento emocional, resultando em experiências de solidão.

Esse processo de dessociabilização afetou também a sexualidade. No século XVIII, intensificou-se a prática da masturbação, reflexo do isolamento e da vivência sexual solitária. Foi nesse mesmo período que surgiu o ideal do casamento por amor, marcado por uma união afetiva e dependente entre homem e mulher, restrita ao espaço da célula familiar. Ussel (1980) caracteriza esse tipo de relação como uma união “associal”, pois reduz os vínculos afetivos ao ambiente privado, afastando-os do coletivo. Esses fenômenos estão ligados ao crescimento das cidades e à intensificação da competição

social desde o século XII, contexto em que a sexualidade e os relacionamentos passaram a ser regulados por um conjunto cada vez mais rígido de normas morais e sociais.

Fladrin (1982) complementa essa análise ao afirmar que os teólogos não apenas criavam regras, mas influenciavam profundamente a forma como as pessoas compreendiam e vivenciavam suas relações afetivas e sexuais. A moral religiosa exigia que a mulher fosse virgem antes do casamento, enquanto os homens tinham liberdade sexual, revelando um sistema de controle baseado em desigualdades de gênero. Além disso, a ênfase da Igreja na função procriativa do sexo relacionava-se ao contexto histórico marcado por guerras e pestes, o que reforçava a necessidade da reprodução. Segundo Barros (2019), essa centralidade da procriação se justificava também pela importância da família na formação dos Estados modernos. Nesse cenário, crianças antes da puberdade eram vistas como socialmente irrelevantes, pois ainda não estavam inseridas no papel social da reprodução.

Na Idade Média eram comuns os casamentos por amor entre os camponeses, uma vez que entre os pobres a escolha do casamento era provavelmente pouco influenciada por motivos econômicos. Nas camadas altas da sociedade, a situação começa a mudar a partir do século XV. Ao iniciar-se a “era de Shakespeare” a literatura e o drama tratam o amor mútuo como a base apropriada, ainda que não a única, do casamento (Araújo, 2002, p.15)

É importante explicar o surgimento da burguesia, pois a noção de decência moral, segundo Ussel (1980), está diretamente ligada ao seu surgimento, que ocorreu no período da Baixa Idade Média entre os séculos XII e XV, em decorrência da decadência do sistema feudal. Na Alta Idade Média, que se estende do século V ao XI, o poder estava centrado nas mãos da estrutura feudal, e a produção agrícola, conforme Andrade e Ferla (2007), tinha um caráter autossuficiente, já que o campo tinha como única função produzir alimentos para os senhores feudais. A partir do século XI, com os avanços tecnológicos e a abertura das rotas comerciais entre o Ocidente e o Oriente, começa a Baixa Idade Média, e a revolução comercial se desencadeia, impulsionando a expansão demográfica das cidades medievais devido ao aumento da produção agrícola. Nesse contexto, os camponeses, que antes eram essenciais para a produção no campo, perderam sua função com os avanços tecnológicos e migraram para as cidades em busca de emprego.

Com o crescimento das cidades, impulsionado pelos avanços tecnológicos, pela abertura das rotas comerciais e pelas migrações, surgiu uma nova classe social: a burguesia. Segundo Andrade e Ferla (2007), a burguesia emergiu em consequência das cidades formadas ao redor dos castelos dos senhores feudais, chamadas de burgos, e passou a dominar o comércio, apropriando-se também das atividades artesanais. O objetivo da burguesia era, segundo os autores, lutar pela emancipação das cidades, descentralizando o poder das mãos da nobreza, ou seja, dos senhores feudais. Nesse contexto, o rei, que até então ocupava uma posição “quase que totalmente decorativa” (Andrade e Ferla, 2007, p. 3), aliou-se à burguesia com o objetivo de retirar a nobreza do poder. Com a expansão das cidades, surgiram novas classes sociais além dos senhores feudais e camponeses, como a burguesia. No entanto, com o crescimento urbano, a burguesia passou a enfrentar uma pressão concorrencial, resultando na separação entre o comércio e o trabalho manual, como destaca Ussel (1980), o que levou à divisão do trabalho em um maior número de funções e, consequentemente, à divisão de classes.

O amor cortês surgiu neste contexto, no século XII como um movimento que se opunha às imposições morais e legais da Idade Média. Segundo Duby (1981), como naquela época, o casamento era visto como uma aliança estratégica entre famílias, destinado principalmente ao filho mais velho, que herdava os bens da família, os filhos mais novos, para evitar a divisão das heranças, não tinham o direito ao casamento e, em vez disso, tornavam-se cavaleiros a serviço do senhor feudal, responsáveis pela segurança da população e pela participação em guerras e torneios. Duby (1981) traz que com o aumento do número de cavaleiros solteiros, muitos passaram a idealizar o casamento, desejando formar suas próprias famílias e encontrar uma companheira. Nesse contexto, o amor cortês emergiu como uma reação aos costumes feudais, que impunham o celibato aos cavaleiros. Esse movimento foi uma das primeiras expressões do amor como o conhecemos hoje, substituindo a busca pelo prazer sexual por uma idealização romântica, marcada pelo desejo de cortejar e conquistar o outro uma vez que a marca do amor cortês era o amor platônico.

Duby (1981) aponta que na Europa, especialmente entre os jovens nobres, como os trovadores, o amor cortês floresceu por meio das leis da cortesia, onde os homens dedicavam-se às damas e viviam suas primeiras paixões. Esse novo comportamento mudou a visão das relações afetivas, criando um modelo de idealização amorosa que se tornaria a base do amor romântico. Segundo Georges Duby (1981), o surgimento do amor cortês foi uma resposta à estrutura matrimonial feudal, que priorizava alianças políticas e

econômicas em detrimento dos sentimentos pessoais. Nas cortes provençais, Duby (1981) aponta que valorizava-se o desejo não consumado, abrindo espaço para a expressão emocional dentro das restrições impostas pela sociedade feudal. Esse movimento, que contrariava as normas estabelecidas pela Igreja e pela sociedade, destacava a vivência do amor voltada para outro sujeito, e não só a uma devoção religiosa, incluindo o amor em aspectos carnavais e humanos.

Este amor era destinado do cavaleiro a damas da nobreza, em geral casadas. Estes cavaleiros exprimiam seu amor através de poesias, constituindo um movimento literário que surgiu, segundo Duby (1981) nas cortes do sul da França entre os séculos XII e XIII, caracterizado pela produção de poesias e canções dedicadas ao amor, frequentemente idealizado e platônico. Duby (1981) sugere que o amor cortês pode ser interpretado como uma forma de vassalagem emocional. Assim como os vassalos se submetiam a seus senhores em troca de proteção e prestígio, os amantes do amor cortês se colocavam em uma posição de submissão e devoção à sua dama. O trovador, ao declarar seu amor por uma dama, assumia uma postura de servidão, mantendo o lugar de vassalagem, idolatrando-a e comprometendo-se a demonstrar lealdade e devoção. Essa dinâmica espelhava a estrutura feudal, onde a submissão e a fidelidade eram princípios fundamentais. O amor cortês não buscava a consumação física, mas a idealização do amor, onde a relação se baseava em sentimentos elevados e na busca pela aprovação da dama. A dama, muitas vezes casada com um senhor poderoso, era vista como um objeto de adoração. Essa situação gerava uma tensão entre os desejos carnavais e a devoção idealizada, refletindo uma nova forma de vivenciar o amor que se distanciava das normas estabelecidas pelo sistema feudal, elevando desta forma a posição da mulher uma vez que ela passa a ser vista como um objeto de adoração, admiração e agentes ativos no amor.

Além disso, segundo Duby (1981), o amor cortês servia para consolidar e reforçar as estruturas sociais da época. Ao valorizar a submissão e a lealdade, essa forma de amor contribuía para a manutenção da hierarquia feudal, onde os vassalos reafirmavam sua posição na sociedade ao se dedicarem às suas damas. Assim, o amor cortês não apenas espelhava os valores da época, mas também desempenhava um papel crucial na construção das relações sociais na sociedade medieval. Em suma, o amor cortês não se limitou apenas a uma nova forma de amar, mas tornou-se um fenômeno que influenciou profundamente a cultura e as relações sociais da Idade Média. Com suas raízes nas transformações sociais do período, ele introduziu uma nova visão do amor que ainda ressoa nas concepções românticas contemporâneas. Através da poesia dos trovadores e

da idealização das relações amorosas, o amor cortês estabeleceu um legado duradouro que moldou não apenas as dinâmicas de poder, mas também a forma como o amor é percebido e vivido até os dias de hoje. Com a possibilidade da vivência do amor entre as pessoas em decorrência do amor cortês, a condessa Maria de Champagne, em 1174 elabora um código do amor que contemplava alguns comportamentos e regras como:

A alegação de casamento não é uma desculpa válida contra o amor.
 2. Quem não é ciumento não sabe amar. 3. Ninguém pode dar-se a dois amores. 8. Ninguém que não tenha um motivo razoável pode ser privado do direito do amor. [...] 13. O amor divulgado raramente dura. 14. Uma conquista fácil torna o amor desprezível, uma difícil o faz desejável. 15. Toda pessoa que ama empalidece diante do amado. 16. Diante da visão imprevista de quem amamos, trememos. 17. Um novo amor nos faz abandonar o antigo. [...] 19. Se o amor esfria morre rapidamente e dificilmente retorna. 20. O homem propenso a amor é sempre propenso a temer. 21. Pelo verdadeiro ciúme, a afeição de amor sempre cresce. 22. Da suspeita e do ciúme que deriva dela, o amor sempre cresce. 23. Quem está tomado por pensamentos de amor come e dorme menos. [...] 25. O verdadeiro amante não raciocina bem, mas o que ele pensa agrada o outro. 26. O amor não nega nada ao amor. 27. O amante só pode saciar-se com o gozo do amado. [...] 29. O hábito excessivo dos prazeres impede o nascimento do amor. 30. Uma pessoa que ama é ocupada pela imagem do amado assiduamente e sem interrupção. 31. Nada impede que uma mulher seja amada por dois homens e um por duas mulheres.

Araújo (2002) aponta que a sexualidade, o erotismo, a paixão, e a relação consensual eram vivenciadas fora do casamento, em relações de adultério uma vez que o casamento na Idade Média não dizia respeito a um consenso entre os cônjuges, não havendo deste modo nenhuma intenção erótica ou carnal, já que inclusive o homem não poderia amar sua esposa pois este comportamento refletia um sinal de fraqueza. Sendo assim, os prazeres eram realizados, mas não com suas esposas. O homem por sua vez tinha relações sexuais com mulheres de classes inferiores, e as mulheres com seus escravos. Segundo Araújo (2002), é a partir do século XIII, momento em que o casamento passa a sofrer intervenção da Igreja que este é instituído como lugar legítimo para o uso dos prazeres “desde que voltado para seu fim natural: a procriação” (Araújo, 2002, p.10).

Os teólogos instituíram regras básicas fundamentadas em três eixos principais: 1) a imposição da relação carnal (dívida conjugal) como algo obrigatório no casamento, sem a qual ele não teria sentido; 2) condenação de todo e qualquer ardor na relação carnal entre os

cônjuges; e 3) a minuciosa classificação dos atos permitidos ou proibidos, tendo em vista a função procriadora (Araújo, 2002, p.10).

Araújo (2002) aponta que antes da expansão do cristianismo, a moral estóica estabelecia a procriação como a principal finalidade e justificativa do casamento. Para os estóicos, um homem sábio deveria amar sua esposa com moderação e discernimento, evitando o amor passionai. Eles acreditavam que os maridos deviam se comportar de maneira responsável e reservada com suas esposas, e não como amantes apaixonados. O código moral estóico incentivava o amor contido dentro do casamento, enquanto o amor-paixão era permitido fora dele. Com base nisso, o cristianismo adotou parte dessa moral, condenando com mais ênfase os prazeres e facilitando a vivência da sexualidade fora do casamento haja vista que esta não poderia ser vivenciada com a esposa já que o amor passionai e a paixão não lhe cabiam.

Expulso do casamento, o amor floresceu em relações ilícitas, sendo celebrado por cavaleiros, poetas e trovadores, e vivido intensamente por homens e mulheres em vários lugares. O amor cortês exercido pelos trovadores era diferente do amor cavalheiresco. Araújo (2002) aponta que o amor cavalheiresco frequentemente envolvia adultério físico que resultavam no casamento. Já o amor cortês era um amor também adúltero, porém sem a realização carnal, sem a intenção de levar os amantes ao casamento. No amor cortês, o homem, geralmente de posição social inferior à mulher, estava disposto a qualquer sacrifício para provar sua devoção. Segundo Araújo (2002) ele ocupava um lugar de herói que fazia tudo por sua amada, mas sem buscar uma relação física. A declaração de amor era feita por gestos, conversas ou olhares, e a única retribuição esperada era um ato de carinho ou reconhecimento, nunca a entrega física. Enquanto o amor cortês exaltava a mulher, colocando-a em uma posição superior ao homem, o amor cavalheiresco a retratava de forma passiva, inferior ao homem e dependente de sua iniciativa. A Igreja condenava todas essas formas de amor, pois acreditava que elas ameaçavam a pureza do "amor conjugal" (Vainfas, 1986, pp. 55-56), pois poderia deste modo emergir a sensação de prazer.

O amor cortês é visto por alguns historiadores como uma das origens do amor romântico, devido à sua intensidade, paixão e frustração constante (Macfarlane, 1990). Trevelyan, citado por Macfarlane (1990), levanta a questão de como o amor cortês, que era baseado no amor platônico e na ausência de consumação, evoluiu para o amor romântico, no qual o casamento passou a ser o alicerce para a consolidação desse

sentimento. Segundo o autor, essa transformação ocorreu gradualmente, à medida que o casamento deixou de ser motivado exclusivamente por fatores sociais e econômicos, passando a ter o amor como sua principal motivação. Araújo (2002) destaca que, nas classes altas da sociedade, como a nobreza, essa mudança começou no século XV, com a chegada da era Shakesperiana. Nesse período, “a literatura e o drama começaram a tratar o amor mútuo como uma base adequada, embora não a única, para o casamento” (Araújo, 2002, p.10). Assim, ao longo dos séculos, as formas de relacionamento e as motivações para o casamento foram mudando gradualmente, sendo somente no século XIX que o amor se consolidou como a principal razão para a união conjugal.

A sexualidade na Idade Média foi marcada por uma profunda ambiguidade entre os preceitos normativos da Igreja Católica e as práticas sociais concretas vividas pelas populações. Embora muitos textos acadêmicos e religiosos afirmem que o sexo era tolerado apenas dentro do casamento e com fins exclusivamente reprodutivos, essa leitura representa muito mais a construção de uma doutrina do que uma descrição da vivência cotidiana da época.

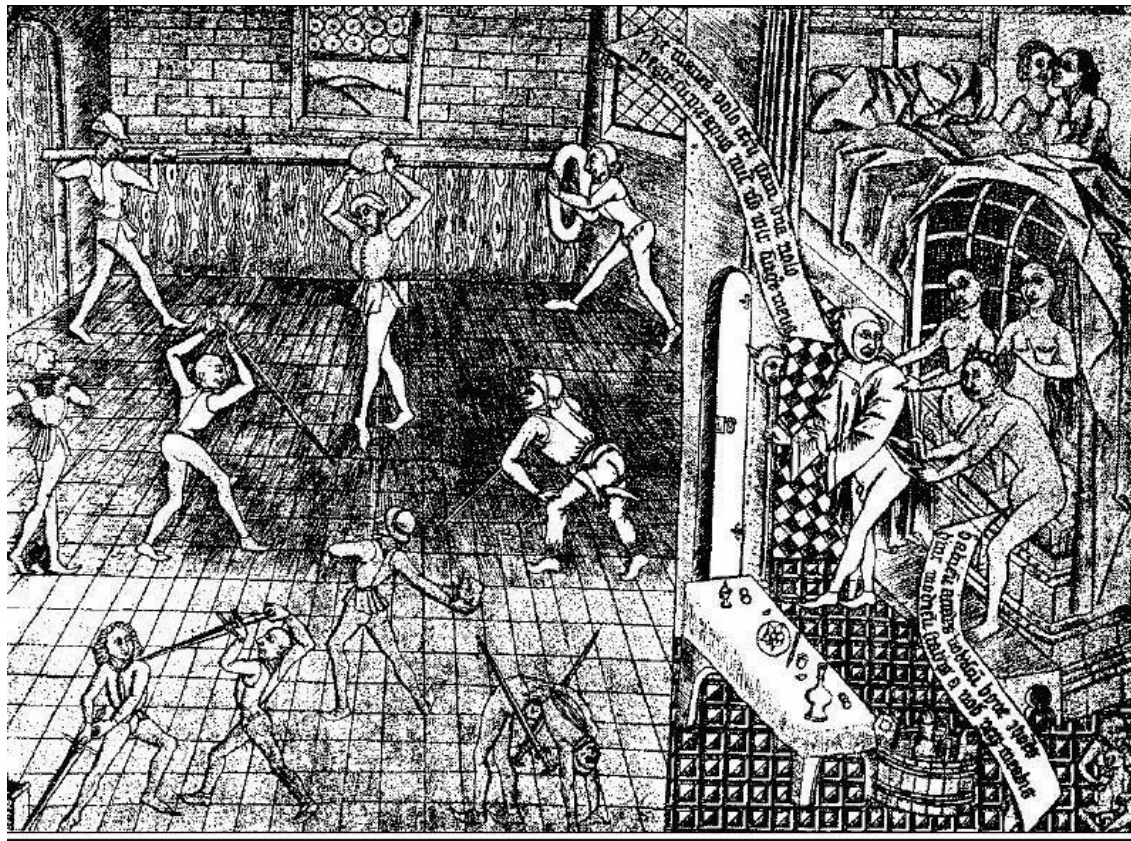
Segundo Foucault (1988), a sexualidade sempre foi alvo de estratégias de poder que buscavam organizar, vigiar e normalizar os corpos e os desejos. Na Idade Média, o discurso eclesiástico atribuía ao sexo uma função única: a reprodução legítima no contexto matrimonial. Essa moral sexual era sustentada por teólogos como Santo Agostinho e Tomás de Aquino, que desenvolveram uma doutrina segundo a qual todo prazer sexual era potencialmente pecaminoso, a não ser que estivesse a serviço da procriação e da ordem divina. No entanto, como Foucault ressalta, o fato de haver uma tentativa tão insistente de normatização indica que as práticas reais escapavam constantemente a esse controle. Historiadores como Georges Duby (1989) e Jean Verdon (1991) demonstram que, sobretudo nos primeiros séculos medievais, a sexualidade era vivida com maior liberdade e naturalidade do que geralmente se supõe. A nudez não era tabu, os corpos não eram excessivamente ocultos, e práticas como a masturbação, os jogos sexuais entre crianças e as relações homossexuais entre homens eram comuns em certos contextos, apesar da desaprovação eclesiástica. Verdon (1991), mostra que as representações da sexualidade e do corpo humano variavam bastante entre as classes sociais e que a repressão era mais forte entre os letrados e os religiosos do que entre os camponeses e as populações urbanas.

Philippe Ariès e Georges Duby (1990), na obra *História da Vida Privada*, apontam que a vigilância dos comportamentos sexuais foi se tornando mais intensa a

partir do século XII, com a organização mais sistemática do clero e a consolidação da moral cristã como norma social. Ainda assim, havia um grande descompasso entre o ideal e a prática. As campanhas da Igreja contra comportamentos considerados "desviados", como a masturbação ou o sexo fora do casamento, mostram que essas práticas eram bastante comuns uma vez que era preciso um esforço para contê-las. O fato de a Igreja insistir tanto em condenar esses atos revela que ela via neles uma ameaça real à moral cristã. Portanto, embora o discurso dominante da Igreja tenha insistido no controle dos impulsos e na limitação da sexualidade ao casamento reprodutivo, a Idade Média foi um período de coexistência de múltiplos regimes de sensibilidade e comportamento. Como destaca Ariès e Béjin (1986), os sistemas de repressão sexual são historicamente construídos e, por isso, variam ao longo do tempo, conforme os interesses religiosos, políticos e sociais de cada época. No caso medieval, o controle da sexualidade foi um projeto, frequentemente mais idealizado do que realmente eficaz.

Desse modo, é necessário relativizar a ideia de que a sexualidade medieval era estritamente controlada ou moralizada. O que existia, na verdade, era um intenso esforço por parte da Igreja para impor uma norma, que muitas vezes ia de encontro com as práticas reais da população. Assim, o estudo da sexualidade nesse período precisa considerar não apenas os discursos institucionais, mas também os modos de vida cotidianos, as resistências silenciosas e as formas alternativas de viver os desejos e os afetos.

Figura 10 – Representação do Bordel na Idade Média



Fonte: Livro Calibã e a Bruxa. Federici (2023, p. 78-84)

“Bordel, de uma impressão alemã do século XV. Os bordéis eram vistos como um remédio contra a luta social, a heresia e a homossexualidade”.

4.3. Idade Moderna

Com a chegada da Idade Moderna, surge o capitalismo, um novo sistema econômico baseado na divisão do trabalho e na separação entre as classes sociais. Nesse sistema, como explica Ussel (1980), as pessoas passam a depender umas das outras, porque a produção de bens deixa de acontecer em um único lugar e não é mais feita apenas para um grupo específico. Agora, cada classe social tem um papel diferente na sociedade, e todas precisam colaborar para que o sistema funcione. Isso faz com que as pessoas se tornem mais tolerantes entre si, pois entendem que precisam umas das outras. Para se diferenciar das outras classes e manter sua posição de poder, a burguesia criou um conjunto de regras e valores que todos deveriam seguir. Essa moral burguesa valorizava o controle das emoções, o comportamento “correto” e a aparência de respeito. Com isso, atitudes que antes eram vividas de forma mais natural ou livre passaram a ser organizadas

por normas sociais, que indicavam como as pessoas deviam agir, pensar e sentir, independentemente de suas vontades ou da forma como sentiam as coisas.

Sendo assim, Ussel (1980, p.35) afirma que "o burguês é caracterizado por um grande domínio de si; dele se espera que estrangule os seus movimentos espontâneos, que domine sempre seus afetos, e os regule, assim como seus instintos". Essa visão justifica a ideia de que quem controla suas emoções contribui mais para a sociedade, uma vez que sua energia não será desviada para além do trabalho. Freud (1996) também abordará a influência do excesso de repressão sobre a saúde dos sujeitos, trazendo que a sexualidade é colocada como algo de utilidade social, sendo o prazer sexual visto como algo improdutivo, que não gera lucro nem movimenta a economia, mas, ao contrário, dispersa a energia que deveria ser destinada ao trabalho. Ussel (1980) argumenta que a repressão sexual faz parte dos valores burgueses e questiona o motivo de a agressividade não ter sido reprimida com a mesma intensidade. Ele justifica dizendo que "a agressividade poderia ter um emprego mais útil numa sociedade que se industrializa, que manifesta um grande interesse pelo desenvolvimento técnico, que coloniza e se expande de outras formas. A sexualidade não traz nada, não é rentável, é contrária à produção" (Ussel, 1980, p.43).

Com isso, podemos analisar o fato de que "a função determina o padrão pelo qual os instintos são modelados" (Ussel, 1980, p.35). Como vimos anteriormente, "os homens não são o que estão destinados a sê-lo por natureza, mas o que a sociedade faz deles" (Laing, 1980, p.173). Com o aburguesamento dos comportamentos, intensifica-se a condição antinatural do sujeito em uma sociedade civilizada. Ussel (1980) coloca que a contenção das emoções, como o medo, o pânico, a cólera ou o desejo, é quase uma segunda natureza. Essa nova introjeção comportamental imposta pela burguesia marca uma transição do que é real — onde os comportamentos têm como base as emoções — para um mundo irreal, onde o comportamento correto, moral e aceito socialmente é aquele que se contrapõe ao inato, ao que faz parte do ser humano (Ussel, 1980). O autor destaca que a missão agora era educar o sujeito contra a expressão das emoções, sendo necessária uma vigília e um condicionamento constante para que os comportamentos naturais não fossem expressados. Nesse contexto, os comportamentos, segundo Ussel (1980), são condicionados.

Os pais criam, desde a fase pre-verbal, as condições da transformação do corpo, que, de órgão de prazer, se torna instrumento de trabalho. Por

amor aos filhos, não resta aos pais senão prepará-los para a moral de concorrência e de capacidade burguesa. Produzir, ter rendimento, fazer carreira, chegar, eis os reais valores que a sociedade nos impõe. O resto é metamoral. Disso resulta que muitas pessoas já não têm a possibilidade, nem mesmo a ideia, do ser feliz, do bem estar psíquico, físico e social. As condições de uma aceitação da sexualidade não existem: o reconhecimento da sua própria sexualidade, o prazer, o investimento de tempo e de energia e a possibilidade de alimentar relações afetivas com outras pessoas (Ussel, 1980, p.174).

Até o século XVIII, o prazer era considerado algo natural, intrínseco ao ser humano, e não era o foco da repressão. A contenção, no entanto, centrava-se nas emoções, com a burguesia buscando um autocontrole, constância e um apelo à firmeza para demonstrar menos emoção. Porém, como Ussel aponta, essa contenção das emoções e as "regras repressivas" implicavam em paralelo com a contenção do prazer, refletindo-se na repressão de comportamentos como escarrar, digerir, peidar, arrotar, bocejar, assoar o nariz, roer as unhas e transpirar (Ussel, 1980, p.112). Esse movimento de repressão resultou em uma interiorização dos comportamentos, que antes eram guiados do interior para o exterior, passando a serem regulados do exterior para o interior, levando os indivíduos a controlarem suas expressões. Segundo Ussel (1980), esse processo gerou um sentimento de culpa e vergonha, à medida que a realidade do ser humano passou a ser dominada por forças coercitivas externas, que impunham comportamentos de contenção e repressão do que lhe é natural. Nesse contexto, o nível de aceitação social passou a ser equiparado à quantidade de si mesmo que se era capaz de reprimir.

A intenção da burguesia em criar comportamentos de contenção emocional se justifica pelo desejo de se afastar da classe camponesa, buscando destacar-se. Ussel aponta que, nos séculos XVI e XVII, a sociedade passou a experimentar um sentimento de angústia decorrente da “repressão de componentes prazerosos de certas funções corporais” (Ussel, 1980, p.67), permitindo apenas a manifestação de emoções de desagrado ou desprazer. Nesse período, as famílias não eram nucleares, ou seja, não se restringiam ao homem, mulher e filhos, mas incluíam tios, avós, primos e outros membros. Os comportamentos "pré-burgueses" referem-se a atitudes e práticas anteriores à consolidação da moralidade burguesa, os quais incluem práticas como a masturbação ensinada por criados aos seus jovens patrões: “Os criados que queriam ganhar ‘as boas graças’ do seu jovem patrão ensinavam-lhe como se masturbar” (Ussel, 1980, p.92). Embora a burguesia tenha surgido na Idade Média devido à revolução tecnológica e à expansão das cidades, esses comportamentos são classificados como pré-burgueses

porque a repressão ao prazer e a estrutura familiar nuclear só se consolidaram no final do século XVIII.

O movimento de interiorização, que delimitou espaços privados como o quarto de dormir, trouxe novas regras de conduta, como o recato e a condenação da nudez, associando-a ao pudor. Ussel observa que essa mudança começou entre os jovens, sendo adotada mais tarde pelos adultos: “Estes começavam por sentir as barreiras do pudor frente a estranhos, depois frente a crianças e parentes, e, finalmente, entre si e frente a si mesmos” (Ussel, 1980, p.61). Antes desse processo, a vida social era mais pública e as casas não tinham a mesma intimidade, como descrito por Ussel (1980, p.40): “A casa era aberta, havia um teto por cima da cabeça, mas a rua prolongava-se casa adentro, e da mesma forma que o psiquismo não conhecia caminhos ocultos, a casa não tinha intimidade”. Com a interiorização, as emoções e outros comportamentos antes livres passaram a ser reprimidos e controlados. Isso refletiu uma transição na sociedade, de um comportamento mais natural e aberto, para um modelo de autocontrole e repressão, alinhado aos valores burgueses, nos quais o prazer passou a ser visto como algo a ser controlado para garantir a produtividade social.

A partir do século XVI, “procurava-se despertar o sentido de pudor nos jovens” (Ussel, 1980, p.51). No entanto, até o século XVIII, ainda predominava a influência das teorias de Galeno, Hipócrates e Celso, que defendiam a necessidade de eliminar líquidos e gases corporais para a purificação do corpo. Essas teorias justificavam práticas como a expulsão de gases, cuspir, arrotar, bem como a masturbação, a massagem terapêutica e a frequência a bordéis (Ussel, 1980, p.93). Isso demonstra que as transformações sociais promovidas pela burguesia, que começaram no século XVI, levaram dois séculos para se consolidar completamente. Ussel (1980, p.93) aponta que “o processo de modernização submeteu algumas dessas funções a regulamentos antibiológicos”, ou seja, passou a regulamentar práticas que antes eram vistas como naturais.

O toque aos genitais é nomeado no início do século XVIII como masturbação, a fim de acarretar um sentido negativo à prática. A medicina então diz que afeta o humor, a pessoa cresce pouco, enfraquece a alma e a memória, com fim em poupar a energia da sexualidade para o trabalho (Ussel, 1980, p.187).

A nova decência imposta pela burguesia, mais rigorosa para as mulheres do que para os homens, direcionava-se à repressão dos órgãos genitais e das relações sexuais, com regras de terminologia e sanções sociais específicas (Ussel, 1980, p.61). Inicialmente

centrada no sexo penetrativo e nas questões genitais, essa repressão logo se expandiu para incluir qualquer tipo de contato entre os sexos, como a dança, os beijos e o toque nos seios, práticas que na Idade Média eram vistas como parte da educação. Esse novo senso de pudor surgiu com o processo de modernização decorrente da moral burguesa, e servia para diferenciar as classes sociais. Ussel (1980) aponta que até mesmo as mulheres, incluindo criadas, não usavam roupas íntimas. A moral burguesa foi sendo gradualmente inserida no imaginário social, em conjunto com a noção de pecado da Igreja Católica. Ao longo dos séculos XVII e XVIII, comportamentos como a defecação, a amamentação e a higiene do corpo foram inseridos no campo do pudor sexual (Ussel, 1980, p.56):

Aplicavam-se preceitos como estes: não se sentar à mesa com muita pressa, não demonstrar fome, não escolher o melhor pedaço, não limpar ou cortar as unhas na frente de outras pessoas, não palitar os dentes com uma faca, não levar qualquer coisa à boca e oferecê-la depois a outrem, não arrotar, não respirar com muita força, não bocejar, espirrar, roncicar, cuspir por cima da mesa ou apoiar-se só numa perna, não segurar a carne com a mão inteira (é mais conveniente utilizar apenas três dedos) e não se despir quando não é necessário. Há também uma longa série de regras relativas à intensidade e à duração do olhar, à cadência, ao ritmo, à entoação e ao volume da voz, à maneira de rir, à cadência dos movimentos do corpo, à posição dos lábios, dos braços, das mãos, das pernas, da cabeça e do tronco, à maneira de se coçar, de limpar o nariz e os ouvidos, à maneira de falar do funcionamento do corpo e das doenças, à expressão facial, à distância a observar perante os outros, à maneira de tocar outra pessoa durante uma conversa, etc (Ussel, 1980, p.65).

As mudanças comportamentais foram sendo construídas junto com o conceito de família, que se desenvolveu desde a Reforma Protestante até a Revolução Francesa, conforme Ussel (1980). Esse processo de transformação começou no século XVI e se intensificou no século XX, culminando na família nuclear, caracterizada pela responsabilidade centrada no pai de família, e não mais no monarca, como ocorria nos antigos clãs. Até o século XVIII, predominava um espírito de clã, marcado pela solidariedade entre todos os que viviam na mesma casa, incluindo amigos, criados, filhos, avós, pais e hóspedes. No entanto, essa convivência comunitária não gerava interações emocionais intensas, grande intimidade ou interioridade. Como aponta Ussel (1980, p.71), "a família era uma vida de comunidade sem interações emocionais intensas", diferindo da concepção moderna de afeto familiar. Naquela época, as relações sociais eram mais cultivadas em ambientes externos, como clubes, festas e no próprio bairro, sendo os contatos fora do núcleo familiar mais investidos do que as relações internas.

Ussel (1980) destaca que a prática da auto-satisfação era mais comum entre as classes superiores do que entre as classes inferiores, devido ao intenso trabalho e cansaço destas últimas. As classes trabalhadoras “conheciam menos o luxo e estavam menos expostas à influência da nova arte, da literatura e da vida em sociedade”. A masturbação era uma prática recorrente, inclusive entre crianças de famílias ricas, onde "em cada cem crianças, duas roubavam, mas cem se masturbavam" (Ussel, 1980, p.116). Essa prática ocorria em diversas situações, como durante a leitura da Bíblia, cavalgadas, leituras de livros franceses, e até com o uso de objetos. Além disso, as crianças eram frequentemente masturbadas por familiares ou até pelo responsável pelo curso de instrução religiosa. Ao mesmo tempo, havia um esforço crescente para reprimir a sexualidade e o prazer, o que refletia a energia dedicada a conter comportamentos considerados inapropriados, sugerindo que algo que demanda tanto esforço para ser controlado não é natural ao indivíduo. Ussel (1980) aponta que a masturbação começou a ser condenada por médicos e teólogos, que adotaram uma abordagem moralista e métodos sádicos de repressão ao prazer, como autopunição, dietas restritivas e hidroterapia com produtos químicos. Essas práticas repressivas causaram prejuízos psicológicos, uma vez que corpo e mente não são dissociados. A repressão também tinha uma forte base religiosa, através da introjeção do sentimento de culpa, e continuou do final do século XVIII até o início do século XX.

Weber (1905) traz que a constituição moderna do sujeito, tal como o conhecemos no Ocidente, está profundamente marcada por um processo de interiorização que tem raízes em transformações religiosas, morais e econômicas ocorridas entre os séculos XVI e XVIII. Esse movimento de interiorização, entendido como a construção de um sujeito introspectivo, autocentrado e vigilante de si, encontra em eventos como a Reforma Protestante, a Contrarreforma Católica, o puritanismo e a ascensão da moral burguesa algumas de suas principais matrizes discursivas e práticas reguladoras. Segundo Hägglund (2014), a Reforma Protestante, iniciada por Martinho Lutero em 1517, trouxe uma mudança importante: em vez de o fiel depender da Igreja e dos padres como intermediários entre o ser humano e Deus, passou-se a valorizar a relação direta entre o fiel e Deus, iniciando “o conflito contra o florescente abuso do sistema das indulgências” (Hägglund, 2014, p.74).

Com isso, cada pessoa passou a ser mais responsável por sua própria fé e por garantir sua salvação, por meio de uma vida correta, baseada na leitura da Bíblia e na prática pessoal da fé dependendo agora do próprio indivíduo independente do intermédio da Igreja. Como aponta Max Weber (2004), a ética protestante favoreceu o

desenvolvimento de um comportamento disciplinado e racionalizado, em que o trabalho, a modéstia e o autocontrole passaram a ser expressões da fé. A ideia de predestinação, característica do calvinismo, reforçou a necessidade de constante exame interior: o sujeito deveria buscar indícios de sua salvação na própria conduta, instaurando uma dinâmica de autovigilância permanente. Como resposta à Reforma Protestante, surgiu a Contrarreforma, que foi organizada oficialmente no Concílio de Trento (1545–1563). Nesse período, a Igreja Católica passou a valorizar ainda mais práticas como a confissão, o exame de consciência e a vigilância sobre a moral, incentivando os fiéis a olharem para dentro de si, refletindo sobre seus pensamentos e desejos como possíveis fontes de pecado. Foucault (1979) observa que, com isso, o poder deixou de atuar de forma pública, principalmente por meio de punições, passando a controlar os indivíduos por meio do medo de pensamentos e comportamentos que vão de encontro aos ensinamentos da Igreja, gerando assim, o sentimento de culpa e vergonha.

Foucault, especialmente em obras como *Vigiar e Punir* (1975) e *História da Sexualidade* (1976), mostra como o poder deixou de ser exercido apenas por punições visíveis e passou a funcionar de forma mais sutil e interiorizada. Durante a Contrarreforma, por exemplo, a Igreja passou a usar práticas como a confissão, o exame de consciência e a vigilância moral para formar indivíduos que se autocontrolam. Para Foucault, esse é um exemplo do que ele chama de "poder pastoral": um tipo de poder que guia as pessoas como um pastor guia suas ovelhas, mas que também penetra na alma delas. Ao ensinar que até os desejos e pensamentos íntimos podiam ser pecaminosos, a Igreja incentivava o fiel a vigiar a si mesmo, confessar, sentir culpa e, assim, se submeter ao poder religioso sem que fosse necessário usar a força.

Durante a Contrarreforma, a Igreja Católica não criou novas doutrinas sobre o casamento e a sexualidade, mas reforçou com maior rigidez normas que já existiam desde os primeiros séculos do cristianismo, como a defesa do matrimônio como o único espaço legítimo para o exercício da sexualidade. Esse endurecimento foi uma resposta direta à Reforma Protestante, que propunha mudanças importantes, como a valorização do prazer sexual no casamento e o fim do celibato clerical. Ao intensificar o controle moral sobre a vida íntima dos fiéis, a Igreja buscava reafirmar sua autoridade. Michel Foucault (1976) analisa esse processo como parte de uma nova forma de poder, mais interiorizada, que atua através de práticas como a confissão, fazendo com que os sujeitos se autocensurem e se disciplinem. Norbert Elias (1939), por sua vez, vê esse controle da sexualidade e do corpo como parte de um longo processo civilizador, no qual instituições como a Igreja

moldam os comportamentos sociais e privados. Assim, ao reforçar o controle sobre os desejos e o modelo de casamento cristão, a Igreja reafirmava seu papel central na organização da vida moral e afetiva das pessoas.

Nesse contexto, o puritanismo, como vertente radical do protestantismo, desempenha papel central na consolidação de um modelo de sujeito interiorizado. Bell (1976) observa que o puritano era interpelado por uma lógica de santificação pela conduta: toda emoção, desejo ou impulso devia ser domesticado em nome da salvação. O pecado, mais do que uma prática externa, era algo que habitava o interior, exigindo constante repressão e negação dos afetos. Essa racionalização do afeto e da vida privada contribuiu diretamente para o surgimento da subjetividade moderna, autocentrada, produtiva e vigilante. A moral burguesa, em ascensão desde o século XVII, apropria-se dessas transformações e reforça sua moral. A disciplina, a sobriedade, a valorização da família nuclear e da vida privada, bem como a repressão da sexualidade e dos afetos públicos, tornam-se elementos centrais para a constituição do indivíduo respeitável. A burguesia, ao articular interesses econômicos e valores morais, transforma a interiorização em uma exigência de classe. Como afirma Norbert Elias (1994), a civilização dos costumes passa a exigir um controle cada vez mais intenso dos gestos, dos corpos e das emoções, deslocando o julgamento moral do espaço público para a interioridade.

Desse modo, a subjetividade é decorrente de uma articulação entre discursos religiosos e morais que, embora oriundos de campos distintos, convergem para um modelo comum: o de um sujeito introspectivo, autocontrolado e eticamente vigilante. O amor, os desejos e os vínculos passam, assim, a serem regulados não apenas pelas instituições externas, mas por dispositivos internalizados que naturalizam a renúncia, o sacrifício e o sofrimento como virtudes. Essa configuração será central para a consolidação do amor romântico como prática afetiva hegemônica na modernidade, um modelo que associa a entrega amorosa à virtude e à renúncia, reiterando os ideais de interioridade, pureza e completude. É importante destacar que o prazer condenado era principalmente o genito-sexual. Entre os séculos XVII e XVIII, outras questões naturais ao ser humano também passaram a ser inseridas no campo do pudor sexual, como defecar, amamentar e realizar a higiene corporal. A palavra "masturbação" surgiu no século XVIII com o objetivo de patologizar essa prática. Esse esforço de controle por parte da burguesia levou aproximadamente dois séculos para ser internalizado no imaginário social.

Portanto, não se pode falar sobre uma moral sexual antes do século XVII, uma vez que essa moralidade foi sendo desenvolvida ao longo dos séculos XVII e XVIII (Ussel, 1980). Como parte das tentativas de repressão sexual, existiam os livros de penitências, sentenças que condenavam certos comportamentos e a introjeção da noção de céu, inferno e pecado. Segundo Ussel (1980), essas práticas começaram no fim da Idade Média, mas não geraram os resultados esperados, pois acreditava-se que, antes da puberdade, os indivíduos não tinham impulsos sexuais e, portanto, não poderiam cometer pecados. A repressão sexual visava controlar a prática sexual, que, conforme as normas da burguesia em parceria com a Igreja Católica, deveria ser restrita ao casamento. Ussel (1980, p.122) cita Sanctorius, que dizia: “um coito sugerido não pela natureza, mas pela fantasia, é nefasto: enfraquece a alma e, particularmente, a memória”. Isso demonstra as tentativas de controle e repressão sexual naquela época.

A satisfação sexual ainda é considerada inútil e tolerada apenas dentro com finalidade exclusivamente reprodutiva, no entanto, o controle sobre a sexualidade deixou de ser pautado na noção de pecado e passou a se basear na distinção entre o normal e o patológico, sendo estas ideias influenciadas agora pela ciência. O que era pecado, passa a ocupar o sentido de doença. Como parte das tentativas de reprimir a sexualidade, o prazer foi inserido no campo do imoral, e acreditava-se que aqueles que buscassem a satisfação sexual viveriam em uma “tensão moral contínua”, caminhando para o abismo (Ussel, 1980, p.122). Havia a crença de que ereções em excesso poderiam causar uma "tensão esgotante", levando a paralisias, síncope ou gonorreia. Além disso, afirmava-se que o coito em pé gerava mais perturbações devido à maior sudorese, enquanto no coito dito “normal” a perda de suor estaria equilibrada, pois os parceiros aspirariam as substâncias um do outro.

Ussel (1980) aponta que até o século XVIII, acreditava-se que os órgãos genitais e o cérebro estavam diretamente conectados, e que tanto o excesso quanto a ausência de atividade sexual poderiam causar doenças psíquicas. Indivíduos com sexualidade exacerbada eram considerados "fracos de espírito" ou "idiotas", pois o excesso de atividade sexual, segundo a crença, secava o cérebro. Por outro lado, a ausência de atividade sexual também poderia desencadear problemas psíquicos. Assim, o sistema sexual era visto como capaz de gerar doenças psíquicas tanto pela exageração quanto pela inibição da atividade. No entanto, a atividade sexual também era considerada uma forma de terapia para desequilíbrios psíquicos. Essas concepções foram gradualmente inseridas no imaginário social e prevaleceram até o século XX.

Na Idade Moderna, os processos de controle e regulação da sexualidade passaram por uma transformação significativa, marcados pela emergência dos saberes científicos e pela gradual transição do poder e da moral religiosa para o controle social regulado pelo Estado e pelas instituições científicas. Foucault (1976) aponta que embora a Igreja Católica tenha desempenhado um papel central na Idade Média, impondo normas rígidas sobre a sexualidade, a modernidade ocupou-se da expansão do discurso sobre o sexo, agora articulado através da medicina, da psicologia e das ciências sociais. Com o advento das ciências modernas, a sexualidade deixou de ser controlada exclusivamente por instituições religiosas para ser entendida e analisada por meio de um novo conjunto de práticas e discursos. A sexualidade conjugal, que na Idade Média era regida por um conjunto de normas espirituais e teológicas, na modernidade passou a ser contornada por discurso médico e psicológico que buscava regular o comportamento sexual dos casais, discursando a repressão sexual baseada em questões de saúde e bem-estar psicológico. A regulamentação da sexualidade no âmbito conjugal passou a ser tratada em termos de saúde mental, com ênfase na busca pela “normalidade” sexual e na adequação dos desejos sexuais ao modelo hegemônico da monogamia que contempla comportamentos de submissão feminina e posse enquanto noção de propriedade assim como ela se iniciou, entretanto, o método de controle anterior era contornado por troca de títulos entre as classes sociais, passando para a ideia de pecado na Idade Média e assumindo a ideia de normal e patológico na modernidade, sendo o amor paulatinamente associado à condição monogâmica de existir.

Michel Foucault (1976) observa que, embora a modernidade tenha levado a um aparente relaxamento das rígidas punições da Idade Média, o controle da sexualidade não desapareceu, mas assumiu novas formas. Aquilo que antes era regulado por regras teológicas passou a ser interpretado por discursos científicos, que, embora se apresentassem como neutros, muitas vezes se baseavam em suposições e fantasias. Assim, os ideais morais da tradição católica foram incorporados e prolongados pelo saber científico, no qual o indivíduo, agora sujeito a um poder técnico-científico, era incentivado a analisar e controlar sua própria sexualidade, como parte de um processo de autoregulação. No contexto das relações conjugais, a sexualidade foi progressivamente associada a noções de prazer, saúde e equilíbrio emocional, mas sempre dentro dos limites de uma moralidade normativa que ainda guiava os comportamentos esperados.

O processo de vigilância interna sobre os desejos e comportamentos sexuais, promovido pelo discurso médico e psicológico, resultou em uma forma mais sutil de

controle. Ao contrário das penitências severas e públicas da Idade Média, as formas de punição e disciplina na modernidade se tornaram mais insidiosas e individualizadas. A internalização da moralidade sexual foi o que Foucault (1985) chamou de um “controle social silencioso”, em que o indivíduo se tornou o principal responsável pela vigilância sobre seus próprios desejos e comportamentos. Em relação à sexualidade conjugal, esse controle passou a se manifestar nas terapias de casal, nos conselhos psicológicos sobre sexualidade e nos diagnósticos médicos sobre disfunções sexuais. Além disso, a normatização das relações sexuais no casamento foi fortemente influenciada pelo desenvolvimento da medicina sexual no século XIX, com a crescente medicalização de questões como o prazer sexual, a reprodução e as disfunções sexuais. Segundo Krafft-Ebing (1886), as práticas sexuais foram classificadas e patologizadas, com o sexo conjugal sendo visto não apenas como uma responsabilidade social, mas também como um mecanismo para garantir a saúde física e mental do casal. Dessa forma, o discurso da medicina em relação ao sexo no contexto moderno contribuiu para estabelecer padrões sobre como a sexualidade deveria se manifestar nas relações conjugais, com um foco claro na normatividade heterossexual.

O papel das terapias conjugais e sexuais, bem como o uso de medicamentos para tratar disfunções sexuais, também são exemplos de como as formas de controle sobre a sexualidade na modernidade não se restringem mais à punição como as da Idade Média, assumindo um controle punitivo subjetivo através das introjeções da ideia de uma normalidade ou de uma patologia em relação aos comportamentos. Nesse novo contexto, as práticas de controle sobre a sexualidade conjugal incluem intervenções como a terapia de casais, que visava não apenas melhorar a comunicação, mas também regular o comportamento sexual dos indivíduos, incentivando-os a se adequar a modelos heteronormativos e monogâmicos, ou seja, se submissão feminina, hierarquização de gênero, enxergar o outro como propriedade e não como parceria, regramento quanto à imposição de com quem a pessoa pode ou não se relacionar e entre outras características que constituirão o amor no sentido da completude. De acordo com Giddens (1992), as terapias sexuais se tornaram um novo campo de intervenção, no qual a moralidade sexual é reconfigurada, mas com um foco na adequação às normas da sociedade contemporânea.

Embora as formas de controle sobre a sexualidade na modernidade não sejam mais tão explícitas ou punitivas quanto na Idade Média, elas continuam presentes de maneira mais sutil e internalizada, com o indivíduo sendo responsabilizado por manter sua sexualidade dentro dos limites aceitos pela sociedade. A busca pela “normalidade” sexual

associada à saúde e ao bem-estar emocional, tornou-se um dos principais pilares do controle sobre a sexualidade no casamento, evidenciando que, embora as punições se tornem mais discretas, a vigilância sobre os desejos sexuais nunca desapareceu, mas se transformou, ajustando-se à proposta social e econômica da época. Mediante às reformas religiosas do século XVI, as normas sobre sexualidade foram associadas ao ideal de racionalidade e disciplina. A Modernidade trouxe consigo a criminalização da sexualidade fora dos moldes conjugais cristãos, sob um viés agora jurídico e estatal e não mais relacionado aos pecados religiosos. Ainda que as reformas religiosas e a secularização tenham transferido o controle da sexualidade do campo religioso para o jurídico e estatal, isso não significou, necessariamente, um abrandamento das punições ou da vigilância. A sexualidade continuou sendo tratada como um elemento potencialmente perigoso, não mais por ameaçar a salvação da alma, mas por representar um risco à ordem moral, social e política vigente. Preservar a ordem, nesse momento histórico, significava manter os papéis tradicionais de gênero, proteger a estrutura da família burguesa, garantir a obediência às normas de comportamento sexual e impedir manifestações de desejo consideradas desviantes, subversivas ou ameaçadoras à estabilidade do corpo social (Foucault, 1988; Weeks, 2010; Badinter, 1985).

Entre os séculos XVII e XVIII, com a consolidação dos Estados absolutistas na Europa, especialmente na França e na Inglaterra, intensificou-se a vigilância e repressão dos comportamentos sexuais que escapavam à norma conjugal heterossexual. Embora a regulação da sexualidade já estivesse presente na Idade Média, sendo controlada, vigiada e punida majoritariamente sob a autoridade da Igreja perante a lógica do pecado, o absolutismo promove uma mudança significativa: o controle moral passa a ser incorporado diretamente pelo Estado, agora sob o argumento da preservação da ordem pública, da moral nacional e da estabilidade do corpo político. Norbert Elias (1990) observa que esse momento histórico corresponde à fase de “domesticação dos costumes”, característica do processo civilizador, no qual o controle, a vigília e a punição dos comportamentos ficam sob responsabilidade do Estado.

Michel Foucault (1988) aprofunda essa análise ao identificar o surgimento do biopoder, uma forma de poder moderna que não se limita a impor leis ou punir transgressões sem envolver a subjetividade do sujeito, mas que atua diretamente sobre a vida, regulando os corpos, os comportamentos, os desejos e os modos de existência por meio da moral e dos bons costumes. Trata-se de um poder que opera por meio da normatização, definindo o que é saudável, moral, aceitável e legítimo, e busca moldar os

indivíduos para que se adaptem a esses padrões por livre e espontânea vontade, e não meramente para obedecer uma ordem. Assim, segundo Foucault (1988), a sexualidade torna-se objeto de intervenção estatal, médica e pedagógica, sendo disciplinada em nome da ordem, da saúde pública e da moral burguesa. Os comportamentos que antes eram controlados pela Igreja no sentido de pecado, passam a ser controlados ocupando o lugar de criminalidade. Nesse contexto, o adultério feminino passou a ser tratado como crime moral e político, sendo punido com humilhações públicas, prisões e perda de direitos civis. A homossexualidade passa a ser severamente reprimida e punida como crime, com registros de execuções públicas, e enquadrada como ameaça à ordem e ao bom costume, especialmente após a criação de leis civis que visavam eliminar todo comportamento tido como “anormal”, ou seja, “doente” e desviante à norma vigente e garantir uma moral sexual condizente com os interesses do Estado (Davidson e Norton, 2004).

Paralelamente, Laqueur (1990) mostra que, nesse mesmo período, houve uma redefinição da diferença sexual, que passou a ser interpretada sob a ótica da ciência moderna. A inferioridade feminina, antes explicada por argumentos de ordem religiosa ou metafísica, passou a ser justificada com base em supostas evidências biológicas e anatômicas. Esse deslocamento para uma fundamentação organicista acompanha o avanço do biologicismo na Modernidade, que naturalizou as hierarquias de gênero e ofereceu respaldo científico à desigualdade entre homens e mulheres. Com isso, comportamentos até então considerados pecaminosos passaram a ser tratados como desvios fisiológicos ou psicológicos, o que reforçou ainda mais o controle sobre os corpos e os desejos. Nesse contexto, o modelo conjugal monogâmico e heterossexual foi consolidado não apenas como norma moral, mas como expressão de uma ordem natural e biologicamente determinada. A construção da diferença sexual como fundamento da ordem social permitiu legitimar tanto a subordinação da mulher quanto a ideia do comportamento monogâmico, consolidando um modelo conjugal heterossexual, monogâmico e reprodutivo como norma universal. Ao mesmo tempo, surgem os primeiros internamentos e hospitais para os “desviantes”, o que, segundo Foucault (2001), marcou o início da medicalização da sexualidade.

A sexualidade deixou de ser apenas uma questão de salvação da alma, e passou a ser um problema de saúde pública e ordem social. Comportamentos sexuais que escapavam da norma heterossexual, conjugal e reprodutiva, como o adultério feminino, a homossexualidade, a masturbação e o desejo feminino autônomo, passaram a ser alvo de criminalização, patologização e vigilância moral. O adultério cometido por mulheres era

tratado como crime contra a honra familiar, sendo punido com prisão, exclusão social, perda da guarda dos filhos e humilhações públicas. A homossexualidade, por sua vez, foi enquadrada como crime e também como doença mental, sujeita a penas como prisão, pena de morte (em contextos como a Inglaterra do século XVIII), castração química e internação psiquiátrica (Davidson e Norton, 2004; Foucault, 1988). A sexualidade feminina, especialmente quando manifestada fora do casamento, foi amplamente medicalizada, sendo associada à histeria e tratada com terapias invasivas ou reclusão. Tais práticas ilustram o que Foucault (1988) denominou de biopoder: um poder que não apenas proíbe, mas molda e normaliza os corpos e os comportamentos, operando por meio de instituições disciplinares e da autoridade científica. A repressão moderna da sexualidade, portanto, não foi menos intensa que a medieval, apenas se tornou mais sofisticada, agindo por meio da legalidade, da racionalidade e do discurso da saúde. Nesse processo, a sexualidade foi transformada em objeto de análise e de utilidade tendo como base agora a ciência, em nome da preservação da ordem pública, da moral burguesa e da estabilidade social.

Durante a transição da Idade Média para a Idade Moderna, o casamento passou por reformulações significativas, acompanhando as transformações nas esferas política, religiosa e social. Entre os séculos XVI e XVIII, o matrimônio deixou de ser exclusivamente uma questão eclesiástica para se consolidar também como um contrato jurídico-social, regulado por leis civis, normas confessionais e mantendo também a tradição dos interesses familiares. O fortalecimento dos Estados nacionais, as reformas religiosas e o avanço de uma mentalidade racional e letrada modificaram profundamente a forma como o matrimônio era concebido (Ariés; Duby, 1990). A Reforma Protestante, iniciada por Martinho Lutero no início do século XVI, negou a natureza sacramental do casamento, defendendo que este era uma instituição civil, pertencente à ordem da criação divina, e não ao domínio espiritual da Igreja. Assim, o casamento passou a ser administrado pelas autoridades civis, o que contribuiu para um novo modelo de regulação social das uniões conjugais (Flanfrin, 1983). Essa mudança provocou reações da Igreja Católica, que, no Concílio de Trento (1545–1563), reafirmou a sacramentalidade do casamento e instituiu normas rigorosas para sua validade, como a exigência de celebração pública diante de um sacerdote e duas testemunhas, bem como o registro oficial da união (Le Goff, 2013).

A obrigatoriedade da proclamação dos *bans* tornou-se, nesse contexto, uma prática institucionalizada. Os *bans* consistiam em anúncios públicos lidos nas missas

dominicais durante três semanas consecutivas, informando a comunidade sobre a intenção de um casal de se casar. Essa proclamação permitia que quaisquer impedimentos à união, como vínculos de consanguinidade, casamentos anteriores não anulados ou votos religiosos prévios, fossem apresentados à autoridade eclesiástica antes da realização do matrimônio. Essa prática tinha como objetivo impedir uniões não autorizadas pela Igreja, garantindo a legalidade do vínculo e assegurando que o casamento ocorresse de acordo com os preceitos morais e jurídicos da época. Além de funcionar como instrumento de vigilância comunitária, a proclamação dos *bans* reforçava a dimensão pública e sacramental do casamento, inserindo a comunidade local como participante da legitimação da união (Duby, 2003; Flandrin, 1983; Le Goff, 2013). Este comportamento referia-se à necessidade de controle da sexualidade, mantendo as estruturas familiares e patrimoniais por meio de uma rígida regulação das uniões permitidas pela Igreja.

Entretanto, segundo Fladrin (1983) ainda que a proclamação dos *bans* tenha sido formalizada nesse período, a vigilância sobre as alianças conjugais e os interesses familiares não eram novidades da Modernidade. Desde a Idade Média, o casamento era compreendido como uma instituição que servia para a manutenção da ordem social, funcionando como um mecanismo de aliança entre famílias, e não a partir de decisões individuais baseadas no amor. O controle familiar sobre os casamentos era exercido por meio de práticas como o consentimento obrigatório dos pais e a negociação de dotes, com o objetivo de preservar a honra, o patrimônio e a posição social (Duby, 2003; Flandrin, 1983). A modernidade refinou e formalizou estratégias já presentes na Idade Média, intensificando o papel do Estado e do direito na regulação da vida conjugal, como aponta Flandrin (1983). Embora a prática dos dotes fosse antiga, usada desde a Idade Média como parte dos acordos matrimoniais, na Modernidade ela passou a ser organizada de forma sistemática e juridicamente estruturada. O dote, que assegurava a transferência de bens à família do marido, passou a ser registrado em contratos legais, e sua quantia era calculada com base em critérios econômicos e patrimoniais bem definidos. Da mesma forma, consolidou-se a prática do dote marital, destinada a garantir a subsistência da esposa em caso de viuvez, assegurando que eventuais riscos fossem previstos e administrados com antecedência (Coontz, 2006).

Essas mudanças revelam um processo de formalização e antecipação de possíveis cenários conjugais, como a morte do cônjuge ou a disputa por herança, contribuindo para tornar o casamento uma instituição mais regulada, administrada por contratos e submetida ao controle civil. A autoridade masculina sobre a esposa e os filhos, já estabelecida desde

a Idade Média, foi reafirmada e fortalecida na Modernidade, tanto no plano simbólico quanto no legal, com o marido sendo agora formalmente reconhecido como chefe da unidade doméstica, responsável pela manutenção, disciplina e representação pública da família (Le Goff, 2013). A moral sexual também era rigidamente regulamentada. A castidade feminina era vista como um bem de honra familiar, e a infidelidade da esposa era severamente punida, ao passo que a do marido era socialmente mais tolerada, desde que não comprometesse a reputação pública (Duby, 2003).

Apesar da presença crescente de discursos sobre o amor conjugal, especialmente a partir do século XVIII, o casamento moderno manteve sua natureza funcionalista e normativa. Como observam Ariès e Duby (1990), o casamento permaneceu operando como um sistema de regulação das relações afetivas, sexuais, econômicas e políticas, integrando os indivíduos à ordem social e perpetuando as hierarquias de gênero e classe, só que agora sendo co-regulado pela Igreja e pelo Estado, regulamentando práticas sociais que antes não haviam regulamentações. Nesse cenário, o casamento pode ser compreendido como uma instituição híbrida, situada entre o sagrado e o civil, entre o afeto e o interesse, entre o desejo e a norma. Suas formas de regulação refletiam as tensões entre tradição e mudança, revelando um campo de disputas entre Igreja, Estado, famílias e indivíduos sobre o controle do corpo, da sexualidade e da reprodução social.

R.A. Spitz, psicanalista americano, aponta que a repressão sexual teve início entre a reforma protestante e a revolução francesa, estando relacionada à mudança no sistema governamental. Com o surgimento do protestantismo, o indivíduo passou a ser visto como responsável por si próprio, e o pai de família assumiu a responsabilidade pelo comportamento de seus membros. A repressão sexual, especialmente contra a auto-satisfação, visava punir o indivíduo. Ussel (1980) questiona por que se acreditava em consequências tão trágicas para uma ação inofensiva, e sugere que isso só pode ser explicado pela existência de uma relação sadomasoquista entre quem combatia a prática e o masturbador. São Tomás de Aquino considerava o desperdício de sêmen um pecado contra o corpo, afirmando que o ato sexual só deveria ocorrer “com o objetivo de procriação, pois é para isto que o ato sexual serve” (Ussel, 1980, p.110). A condenação da Igreja sobre a sexualidade estava centrada na prática sexual penetrativa. Um homem que praticasse o coito interrompido ou a autossatisfação era visto como um assassino. As mulheres, por não produzirem sêmen, não estavam sob a mesma condenação. Até o século XVIII, não havia passagens bíblicas que condenassem a autossatisfação, sendo esta prática tolerada até então.

De acordo com Ussel (1980), a sexualidade era vista como algo que servia à sociedade. Nesse contexto, o celibatário que tinha filhos era considerado mais útil e bem visto do que o homem casado que praticava o coito interrompido. Para manter a sexualidade restrita ao casamento, a masturbação era permitida, mas apenas até a puberdade, pois acreditava-se que, antes desse momento, o corpo ainda não estava formado e não poderia produzir sêmen. Após o corpo se desenvolver, o homem que ejaculasse sem fins procriativos era considerado criminoso. Com o objetivo de condenar o prazer sem propósito reprodutivo, dizia-se que a masturbação causava problemas como "parada do crescimento, fimose, priapismo, síncope, epilepsia, impotência, histeria e deterioração da medula espinhal" (Ussel, 1980, p.112). Isso levava os indivíduos a evitarem o toque nos genitais, considerando a sexualidade útil apenas para a procriação e associando o prazer a práticas como regimes alimentares para evitar essa sensação. O combate à masturbação começou por volta de 1710, sendo promovido por médicos, pedagogos e eclesiásticos. Inicialmente, essa condenação era direcionada apenas aos homens, pois as mulheres eram desconsideradas como seres sexuados, com a sexualidade voltada exclusivamente para a função procriativa e penetrativa.

A história do combate à masturbação pode ser assim esquematizada: começou na Inglaterra em 1710; vinte e cinco anos depois apareceram as primeiras publicações alemãs. Por volta de 1760 a campanha teve início na língua francesa, passando depois para a Alemanha. No século XIX, em contrapartida, a ação foi transferida da Alemanha para a França. Partiu dos meios médicos; vieram depois os educadores e, finalmente, os teólogos da moral. Dos trinta e cinco escritores do século XVIII sobre os quais temos informações, dezessete eram médicos, treze pedagogos, quatro eclesiásticos, um oficial; no total, trinta e um leigos contra quatro eclesiásticos. Só em 1784 é que apareceu uma obra católica na qual o autor mostrava interesse pela campanha contra a masturbação. (...) A campanha, que a princípio era dirigida contra o comportamento dos homens, só mais tarde passou a considerar também as mulheres (Ussel, 1980, p.114)

Os médicos iniciaram o combate à masturbação, associando-a ao mau uso do “leito conjugal” e ao coito interrompido, ou seja, ao sexo sem finalidade procriativa. Baseado na Bíblia, especialmente na passagem de Onan, justificava-se essa repressão, com livros como *As abominações bestiais*, *O vício da impureza* e *A deterioração dos órgãos genitais* sendo escritos para condenar o prazer além do sexo penetrativo. Como penitência para a masturbação, recomendava-se a autopunição, gerando danos ao corpo e à psique, sem possibilidade de cura. A autossatisfação se tornou um tema central na

catequese, com o objetivo de educar os adolescentes sobre a utilidade social dos órgãos genitais, afastando-os do prazer. Ussel (1980) destaca que a síndrome antimasturbatória era tão patológica quanto o movimento anti-semita e que o combate à masturbação se baseava em uma relação sadomasoquista entre escritores e leitores, reforçada pela discrepância entre os discursos acadêmicos e os livros que condenavam a prática.

Ussel (1980) destaca que a classe média inferior foi a que mais se empenhou no combate à autossatisfação, principalmente por não ter o mesmo tempo ocioso das classes mais altas para desfrutar do prazer, sendo essa repressão, em parte, uma inveja social disfarçada de boa conduta moral. O puritanismo, movimento que originou a repressão das emoções e do prazer, acreditava que a razão poderia melhorar o homem e o mundo, condenando comportamentos que eram considerados desperdício de energia para a funcionalidade social e a produção de capital. Em 1780, já se queixava do “tempo e força que os jovens perdem com o onanismo, a libertinagem, o jogo, a embriaguez e a leitura de livros luxuriosos” (Ussel, 1980, p.120). Caracterizado pela transição do comportamento público para a dissimulação e a clandestinidade no domínio privado, o movimento puritano, que se estendeu do século XVI ao XVIII, retirou o corpo do seu lugar naturalizado, colocando-o no campo da ignorância e gerando culpa por qualquer tipo de acesso a ele. Assim, tudo que gerava prazer, como casacos cumpridos, lençóis, roupas de dormir, tempo na cama, posições para dormir, companhias para dormir e até o tempo de banho, passou a ser alvo de repressão.

A disseminação de discursos para controlar o prazer incluía, por exemplo, a afirmação de que colchões de mola provocavam excitação, sendo recomendados colchões de pena. Além disso, crianças com idades entre quatro e seis anos deveriam abandonar o hábito de dormir na cama, mesmo no inverno, para “proteger sua inocência” (Ussel, 1980, p.124). Elas eram então encaminhadas para dormir em enxergas, camas improvisadas e rústicas, ou até esteiras e palhas, usando cobertores de algodão para gerar desconforto e reduzir o tempo de descanso. Esses esforços visavam controlar e conter qualquer sensação de prazer, incluindo a necessidade de restringir o conforto e o descanso.

[Era] preciso endurecer-se e até aprender, se fosse necessário, a dormir sem cobertor. Também não era permitido dormir de costas; podia-se ajudar a criança a conformar-se a esta exigência atando-lhe nas costas uma grande chave. As mãos deviam ficar por fora do cobertor. Para os adolescentes que tinham tendência a masturbar-se, havia luvas munidas de pontas metálicas bem afiadas. Até mesmo a duração ideal da permanência na cama chegou a ser definida: era preciso deitar-se morto

de fadiga e levantar-se antes de estar totalmente repousado. Não se devia falar com os companheiros de cama ou de quarto, porque o sono é um assunto sério. Um sono muito longo provoca doença e transforma o sangue em humor viscoso; amolece o corpo e "definha a força da alma". Nos internatos deixava-se a luz acesa toda a noite, a pretexto de que esta medida era necessária para o caso de as crianças terem necessidade de ir ao banheiro (Ussel, 1980, p.124).

O esforço para anular o prazer e internalizar esse comportamento no imaginário social perdurou por séculos, tornando-se um processo educativo para garantir a manutenção da ordem vigente, utilizando métodos brutais e agressivos que contornavam e restringiam o que é inato ao ser humano. Isso causou danos tanto ao corpo, pela falta de higiene íntima, quanto à mente, pelo surgimento de sentimentos de culpa e angústia (Ussel, 1980). Esse processo de repressão sexual durou dois séculos para se consolidar nos comportamentos das pessoas. No século XVI, a sexualidade era discutida abertamente em todas as classes sociais, mas, no século XVIII, o ideal era a total ignorância sobre o tema, com as únicas fontes de informação sendo os criados e companheiros da mesma idade. A educação desse período, focada em proteger os adolescentes do "mal", entendido como qualquer expressão sexual que não fosse voltada para a procriação, passou a ser criticada, pois como suscita Ussel (1980), educadores adultos assumiram a responsabilidade de transmitir esse entendimento restritivo.

No século XVIII, a sexualidade passou a ser discutida com o objetivo de combater a auto-satisfação, não por falta de conhecimento sobre o tema, já que as pessoas entendiam de maneira simples o que sentiam e faziam, mas sim para combater "o mal". Esse "mal" segundo Ussel (1980) era qualquer experiência de prazer que não fosse voltada para a função reprodutiva, a qual o casamento deveria servir. A educação sexual visava restringir a sexualidade ao casamento e exclusivamente à procriação. A classe alta, mais bem-educada, também foi mais reprimida sexualmente, enquanto a classe social inferior via a sexualidade como algo positivo, relacionado ao prazer, ao caráter lúdico e às necessidades biológicas (Ussel, 1980). Em contraste, os jovens agrícolas não sofreram tanta influência quanto os jovens da nobreza ou da burguesia. Nas zonas agrícolas, as crianças andavam seminuas até os 12 anos e não se preocupavam em cobrir o sexo (Ussel, 1980). Com a expansão do puritanismo, no entanto, a educação passou a enfatizar as vestimentas corretas, sendo a principal preocupação esconder a genitália, associando essa atitude ao pecado, ao pudor e ao controle das emoções. Assim, observa-se como o processo de repressão sexual envolveu um esforço significativo para moldar

comportamentos naturais dos sujeitos em comportamentos subordinados às normas sociais e morais.

A nudez, que antes era valorizada e exposta, especialmente durante a Renascença, passou a ser combatida na segunda metade do século XVIII por pedagogos, que protestavam contra o nu artístico alegando que deveria ser acessível apenas para fins educativos, especificamente para ilustrar funções anatômicas e alertar sobre os danos do mau uso do corpo para o prazer. Esse movimento está relacionado ao início do processo de aburguesamento, no qual a burguesia procurou moldar comportamentos, afastando a espontaneidade e a naturalidade com que os indivíduos se relacionavam com seus corpos e com os corpos alheios. O aburguesamento também contribuiu para a repressão da expressão das emoções e do conhecimento fácil sobre si e sobre o próprio corpo, uma vez que, antes, tudo se apresentava de forma explícita, com os sujeitos se expressando de dentro para fora. A repressão dos sentidos, a condenação do prazer e a introdução do conceito de pecado e culpa, impostos pela Igreja Católica, em que “o corpo foi transformado de órgão de prazer que era, em órgão de realização” (Ussel, 1980, p.36).

A burguesia desenvolveu um espírito de realização, tornando impossível a experiência voluptuosa do sexo e de Bros. Um dos símbolos deste espírito de realização é a cadeira, a cadeira ascética em que se está sentado, separado dos outros, na melhor posição para trabalhar (hoje em dia, além dos lugares próprios para se sentar, já existem mais lugares onde se pode deitar). No interior da sociedade observa-se uma seleção. Quem melhor pode conformar o seu habitus psíquico terá as melhores probabilidades de progredir numa sociedade de mobilidade vertical; Deve ousar introduzir modificações e possuir uma maior dose de confiança em si, de iniciativa, de autodomínio e de amor pelo trabalho; contrai facilmente relações instáveis. Enquanto se tem por modelo o homem senhor de si próprio, rejeitam-se outras estruturas de personalidade. (Concede-se um pouco de interesse a um tipo único, o artista, que se torna o não-conformista, o "doido" tolerado, às vezes admirado pela sociedade.) A burguesia sente-se superior à nobreza, que enfraquece progressivamente, e às classes sociais inferiores (Ussel, 1980, p.36).

O sujeito moderno tem sua sexualidade moldada para atender à utilidade social, ou seja, para favorecer a produção, o que é exemplificado pela invenção da cadeira ascética no século XVII, criada para manter o indivíduo em seu lugar, incentivando a funcionalidade e evitando a dispersão da atenção (Ussel, 1980). Com isso, comportamentos que antes eram naturais, como a liberdade sexual e o acesso ao próprio corpo e seus prazeres, passaram a ser condenados, sendo tolerados apenas quando

praticados de forma oculta. Esse processo de aburguesamento leva o sujeito moderno a suprimir seus desejos e características intrínsecas, sem conseguir confrontar-se com o que realmente é, resultando na impossibilidade de viver de acordo com sua essência. No entanto, o sujeito nega seus próprios desejos para manter-se dentro da moralidade imposta, criando uma sociedade marcada pela hipocrisia, onde todos fingem aderir à nova moral, mas satisfazem seus desejos secretamente. A principal característica do sujeito moderno é a de “não se mostrar como se é” (Ussel, 1980, p.65).

Desde o século XV, começaram a surgir questionamentos sobre as ideias que a Igreja Católica tentava enraizar no imaginário social desde o século V. Mesmo os indivíduos que optavam por uma vida religiosa admitiam que “não tinham a possibilidade de viver castamente” (Ussel, 1980, p.98), reconhecendo a impossibilidade de abster-se de relações sexuais antes do casamento. Até o final do século XVIII, a continência era considerada prejudicial, uma opinião compartilhada por médicos da época, que argumentavam que a continência excessiva levava à proliferação de doenças e “perturbações e desejos contra as quais a razão e a religião nada podiam” (Ussel, 1980, p.98). Isso revela a impossibilidade de reprimir aspectos intrínsecos do ser humano, resultando em uma sociedade que finge seguir as normas morais e os bons costumes, enquanto, na prática, busca controlar seus desejos, sem deixá-los de fato de lado.

No século XVIII, existia, entre as camadas camponesas, a prática da corte noturna, um evento institucionalizado para a escolha de pretendentes ao casamento. Os homens que desejavam se casar com uma jovem iam até sua casa, onde se reuniam para cantar, dançar, comer e se divertir, enquanto observavam os sinais da moça para entender se seriam escolhidos por ela. Para indicar sua escolha, a moça realizava um ritual em que “um rapaz sentava-se em sua cama, e ela virava a cara para a parede” (Ussel, 1980, p.103), sinalizando que ele não seria aceito. O interesse entre os jovens se manifestava pelo fato de se deitarem juntos, “mesmo que a princípio nada trocassem além de carícias” (Ussel, 1980, p.103). Se a relação se tornasse estável, com uma durabilidade de quatro ou cinco anos, o casal ganhava mais liberdade, incluindo a prática de atos sexuais pré-conjugais, o que indicava o desejo de se casar. Os casamentos, então, costumavam ocorrer quando a mulher já estava grávida, como uma forma de provar a fertilidade.

Essa prática popular de cortejo e formação dos vínculos afetivos e sexuais coexistia com a ascensão dos valores burgueses, típicos da transição entre o mundo feudal e a modernidade, refletindo as distinções de classe e cultura. Enquanto nas zonas rurais prevaleciam costumes mais flexíveis, a moral burguesa ganhava força com ideais de

pureza, racionalidade e controle dos afetos, definindo a sexualidade legítima como aquela restrita ao casamento monogâmico e à reprodução. A mulher deveria manter-se virgem até o matrimônio, como símbolo de honra familiar, pureza moral e repressão dos desejos. Conforme aponta Foucault (2011), com a modernidade, o sujeito ocidental passou a ser convocado a vigiar seus pensamentos e condutas, num processo de interiorização das normas e autogestão dos afetos e impulsos. Nesse contexto, a sexualidade passou a ser controlada por regras morais e sociais, onde o silêncio e a repressão serviam como formas de manter as pessoas obedientes.

Enquanto isso, nas camadas populares, o casamento ainda era permeado por práticas mais flexíveis, ligadas à experiência direta do corpo e à construção gradual dos vínculos afetivos. A diferença entre essas vivências revela que as normas conjugais não eram universais, mas moldadas pelas condições sociais, econômicas e culturais de cada grupo. Na modernidade tardia, com o enfraquecimento da autoridade religiosa e o avanço de ideias como o individualismo e a autonomia afetiva, houve transformações nos arranjos conjugais. Contudo, como observam Zordan et al. (2009), a permanência de modelos tradicionais se combinou a novas formas de relação, mantendo o modelo de amor romântico como base da união conjugal. Ainda assim, traços de antigas práticas populares, como a corte noturna, revelam que o desejo, o afeto e a sexualidade sempre foram mais diversos e complexos do que os discursos normativos quiseram admitir.

Antes do século XVIII, o casamento era determinado principalmente por interesses econômicos e sociais. Era comum que os pais escolhessem os cônjuges de seus filhos, visando a ampliação de terras, aquisição de gado ou outras formas de enriquecimento e colocação social. Já entre os camponeses, Ariès (1986) aponta que o casamento funcionava como uma forma de aliança familiar baseada na produção e na sobrevivência. Já entre as classes sociais mais altas, como a nobreza e a burguesia, os casamentos também tinham fins estratégicos: a nobreza buscava o dinheiro da burguesia, enquanto esta última se interessava pelos títulos da aristocracia. Durante esse período, a sexualidade pré-conjugal era socialmente aceita, inclusive incentivada, como forma de verificar a fecundidade das mulheres. Segundo Ariès (1986), as relações sexuais antes do casamento eram comuns até o final do século XIX, sendo consideradas parte do processo natural de escolha de um parceiro. O casamento só não era realizado se fosse comprovada a esterilidade da mulher. A cerimônia, em muitos casos, tinha importância secundária. A união era realizada como dito anteriormente, em contextos familiares, com gestos simples como apertos de mão ou o compartilhamento de bebidas, sendo uma prática mais ligada

ao clã do que à igreja ou ao Estado. A função principal do casamento era permitir a coabitação e dar continuidade à linhagem familiar.

Entre a nobreza, a sexualidade antes do casamento seguia uma lógica diferente. O nobre era incentivado a acumular experiências sexuais antes de se casar, o que era visto como parte de sua formação social. Muitas vezes, os próprios pais organizavam encontros com cortesãs ou viúvas, que tinham a função de introduzi-los às "maneiras nobres" de se relacionar com o outro sexo. Após essa fase, os jovens podiam continuar se relacionando com mulheres de diversas origens, exceto com aquelas que estavam destinadas ao casamento. Havia uma moral dupla evidente: os homens desfrutavam de liberdade sexual, enquanto as mulheres, especialmente as da nobreza, eram resguardadas para o casamento. "Estas regras ainda hoje são conservadas nas classes ricas e médias dos povos da bacia mediterrânea e da América Latina" (Ussel, 1980, p.101).

A vivência da sexualidade também era distinta entre os camponeses. As relações eram voltadas essencialmente à reprodução, não ao prazer. A sexualidade era simples, direta e desvinculada de sentimentos românticos. A ternura, inclusive, era malvista, considerada como sinal de fraqueza ou falta de virilidade. "A vida sexual não podia ser fortemente erótica pois o peso da existência era excessivo" (Ussel, 1980, p.102). Os jovens camponeses ingressavam precocemente na vida adulta, sendo considerados prontos para o casamento ao concluir tarefas como a primeira comunhão, aprender a manejar armas ou completar a aprendizagem de um ofício. A partir desse momento, Ussel (1980) aponta que os jovens tinham liberdade para buscar parceiras. Em muitas regiões, especialmente nos vilarejos, aconteciam encontros noturnos nos quartos das fiandeiras, locais onde os jovens se reuniam para conversar, cantar e dançar e, muitas vezes, também para dormir juntos. Essas reuniões podiam ocorrer na presença de pais, filhos e vizinhos, acabando geralmente em relações sexuais, mesmo diante dos adultos. Os moralistas da época criticavam pois consideravam a interação promíscua, mas os pais, por vezes, orgulhavam-se do sucesso dos filhos nessas interações.

Além disso, festas populares eram momentos propícios para encontros sexuais. Após missas, feiras, colheitas e celebrações da primavera, era comum que todos dormissem juntos, com casados e solteiros se separando em diferentes espaços. Nessas ocasiões, surgiam até provérbios como "o casamento chama o casamento", fazendo referência à frequência com que essas festas levavam à formação de novos casais. Os casamentos de estação também eram comuns, acontecendo em períodos que coincidiam com as pausas no trabalho agrícola. Esses costumes revelam uma vivência da

conjugalidade e da sexualidade muito diferente dos ideais modernos de amor romântico e casamento por escolha afetiva. A união entre as pessoas estava muito mais vinculada a necessidades sociais, econômicas e biológicas do que ao sentimento amoroso. Ussel (1980) aponta que até os séculos XVII e XVIII, o conceito de “relação pré-conjugal” como conhecemos hoje não existia. Era comum que as pessoas se unissem por vontade própria, sem precisar de permissão dos pais, de cerimônia religiosa ou de registro oficial. A convivência e o consentimento de ambas as partes já eram suficientes para que o casal fosse reconhecido publicamente como comprometido. Para mais, como apontado anteriormente, de acordo com o direito canônico da Idade Média, quando os noivos tinham relações sexuais, era comum que anunciassem publicamente a intenção de se casar, o que dava legitimidade à união. No entanto, Ussel (1980) suscita que a partir do século XVI, as Igrejas (tanto católica quanto protestantes) passaram a intervir com mais força nessas práticas, promovendo campanhas contra os relacionamentos antes do casamento. O objetivo era tirar a importância dos noivados, que até então tinham grande valor, e reforçar o casamento como a única união legítima. Nesse período, os noivados começaram a perder espaço. As Igrejas queriam limitar a sexualidade ao casamento formal, tratando-o como algo mais elevado e espiritual.

Apesar do esforço religioso para controlar a sexualidade, até o final do século XVIII, muitas pessoas ainda se relacionavam sexualmente antes do casamento, sem sofrer grandes julgamentos. Ussel (1980) destaca que na verdade, médicos e pensadores da época muitas vezes defendiam que evitar totalmente o sexo fazia mal à saúde e ao equilíbrio emocional. Havia a ideia de que a juventude deveria aproveitar seus melhores anos com prazer e alegria, antes de entrar nas responsabilidades do casamento. Para muitos, era melhor viver experiências afetivas e sexuais antes do casamento do que manter-se casto e sofrer com desejos reprimidos, reconhecendo que a abstinência completa era difícil ou até prejudicial. Buffon, por exemplo, dizia que a continência exagerada causava doenças e sofrimentos que nem a razão nem a religião conseguiam evitar.

Pesquisadores da época relatavam que a maioria das pessoas via o celibato ou o casamento sem filhos como mais problemáticos do que relações antes do casamento. Era comum ouvir que a juventude precisava “aprender por conta própria”, e até mães, como a de Goethe, sabiam e toleravam que seus filhos tivessem companheiras íntimas antes do casamento. Esses dados mostram que, mesmo com o avanço dos valores religiosos e o fortalecimento da ideia de casamento como uma instituição controlada pela Igreja e pelo

Estado, as práticas sociais reais mantiveram por muito tempo um certo grau de liberdade sexual. A pressão para conter a sexualidade existia, mas era vivida de maneira contraditória, com muitos defendendo que o prazer, o amor e a experiência eram partes naturais da juventude e da vida afetiva. Desde a Idade Média, a Igreja Católica já afirmava que o único lugar legítimo para o exercício da sexualidade era o casamento. A sexualidade era tolerada apenas com fins reprodutivos, e qualquer prática fora desse contexto, como a masturbação ou o sexo extraconjugal, era considerada pecado. O casamento funcionava, assim, como uma ferramenta de controle dos desejos, regulando os comportamentos a partir de normas morais e religiosas. No entanto, Ussel (1980) aponta que foi na passagem do século XVII para o XVIII que essa ideia ganhou novos contornos e significados, com a consolidação de um modelo familiar burguês, que reposicionou o casamento como a base legítima não apenas da sexualidade, mas também das relações afetivas, morais e sociais.

Nesse período da Modernidade, surgiram novos valores como “o racionalismo, o naturalismo e o individualismo” (Ussel, 1980, p.77) que passaram a se contrapor aos antigos pilares da religião institucional, da autoridade patriarcal e da tradição feudal. A burguesia emergente adotou o casamento como um ideal civilizatório, moldado por laços afetivos, fidelidade, planejamento familiar e uma divisão clara dos papéis dentro da família. A união monogâmica, fundamentada na moral cristã e em uma representação idealizada do amor romântico (mas ainda não sendo sua principal motivação) passou a ser considerada a instituição mais universal, insubstituível e fundamental da sociedade moderna. A estrutura das moradias também acompanhou essas transformações. Com a separação dos clãs e a construção de casas com cômodos individualizados, delimitou-se o espaço privado do núcleo familiar. Essa reconfiguração do espaço físico contribuiu para o fortalecimento da família nuclear autônoma, pautada por regras internas e valores morais específicos da classe média. No novo modelo burguês de conjugalidade, o amor idealizado tornou-se a base da união, só sendo plenamente vivido no século XX. Ussel (1980) aponta que segundo Boswell, um biógrafo e jurista, as pessoas esforçavam-se para sentir o que era socialmente esperado, imitando modelos consagrados de amorosidade. Ussel (1980) aponta que “La Rochefoucauld”, um moralista francês, inclusive, afirmava que “muitas pessoas só conheciam o amor porque haviam ouvido falar dele” (Ussel, 1980, p.77). “A união de Émile e Sophie foi tomada como exemplo. O homem caracterizava-se pela sua “doçura” e a mulher pela sua “humildade”, como companheira fiel do marido e educadora devotada dos seus filhos” (Ussel, 1980, p.77). O casamento, segundo

Rousseau, era “a primeira e a mais santa instituição da natureza”, um contrato sagrado e inviolável, como se vê em obras como *Nouvelle Héloïse* e *Émile* (Ussel, 1980, p.77).

Nesse novo modelo de família criado pela burguesia, a fidelidade sexual se tornou algo muito importante. As traições agora passam a ser um problema moral e de boa conduta social, porque podiam manchar a reputação da família e abalar o relacionamento entre o casal. Mesmo que o tema do planejamento familiar (ou seja, decidir quantos filhos ter) não fosse falado abertamente, a burguesia já colocava isso em prática. Eles começaram a controlar a quantidade de filhos, de acordo com o que achavam melhor para sua vida financeira e estilo de vida. Além disso, a relação entre pais e filhos também mudou. Antes, os laços familiares eram mais voltados para o trabalho e as funções de cada um dentro da casa. Agora, os pais passaram a valorizar mais o carinho e a educação das crianças, com base no afeto. Esse novo jeito de ver a família passou a ser considerado moderno e até um sinal de progresso pois, ao invés de seguir apenas os costumes antigos ligados à religião ou à autoridade do pai como chefe absoluto, esse modelo familiar burguês parecia estar mais de acordo com os valores novos da sociedade, como o afeto, a razão e o autocontrole, trazendo a emancipação.

Ussel, (1980) indica que paralelamente, a sexualidade tornou-se alvo de regulação pedagógica e moral. No século XVIII, campanhas contra a masturbação e em favor da abstinência pré-conjugal foram intensificadas, especialmente entre os grupos de elite e instituições educacionais. A castidade até o casamento tornou-se um comportamento central da classe média, enquanto grupos considerados imorais, como alguns estudantes universitários, passaram a ser criticados e vigiados. Segundo Ussel (1980, p.87), “Tratava-se de ações que se desenvolviam paralelamente ao movimento de proteção da inocência infantil. Eram, em parte, os mesmos grupos pedagógicos que influenciavam os mesmos grupos de elite”. Dessa forma, a Modernidade não apenas reorganizou as formas familiares, como também criou uma nova moral sexual, baseada no autocontrole, na domesticidade e na vigilância dos afetos, e então, a burguesa consolidou-se como o núcleo central onde o amor era educado, a sexualidade era normatizada e os valores sociais eram reproduzidos como verdade.

Ou seja, até o século XIX, principalmente entre as classes populares e nas áreas rurais, era comum que os casais tivessem relações sexuais antes do casamento. Isso acontecia porque era importante saber se a mulher era fértil, já que o principal objetivo da união era garantir filhos. Em alguns casos, casar-se grávida era até motivo de orgulho, pois mostrava que a mulher poderia cumprir seu papel como mãe. No entanto, com o

avanço da modernidade e o crescimento da burguesia, esses costumes começaram a mudar. A família passou a ser vista como um espaço privado, organizado em torno do homem provedor e da mulher cuidadora e recatada. A virgindade da mulher ganhou importância, sendo valorizada como sinal de honra e respeito. Esse novo modelo, mais rígido, não substituiu o antigo de forma imediata. Por muito tempo, os dois comportamentos aconteciam ao mesmo tempo, revelando uma transição lenta entre o que era tradição e o que passou a ser considerado o ideal moderno de casamento e moralidade. A posse e a propriedade assumem agora o significado de amor, definindo o comportamento monogâmico.

Ussel (1980) aponta que atitudes como a masturbação, o sexo antes do casamento, a busca pelo prazer e até a visita a bordéis passaram a ser fortemente condenadas, pois eram vistas como ameaças à ordem desejada pela nova classe dominante. Nesse contexto, a sexualidade foi cada vez mais controlada por discursos médicos, religiosos e pedagógicos. A masturbação, por exemplo, passou de prática tolerada a comportamento considerado nocivo à saúde física e moral. Segundo Ussel (1980) obras como as de Bekker (filósofo), que circularam amplamente na Europa do século XVIII, afirmavam que a prática poderia causar doenças como “parada do crescimento, fimose, priapismo, síncope, epilepsia, impotência, histeria, deterioração da medula espinhal, etc” (Ussel, 1980, p.112). A solução, segundo essas ideias, era evitar qualquer estímulo aos órgãos genitais, controlar os pensamentos e adotar uma vida regrada, com alimentação leve, meditação e, principalmente, o casamento como destino “natural” da sexualidade.

Embora a repressão da sexualidade seja associada à modernidade, é importante reconhecer que ela já estava presente na Idade Média, quando o prazer sexual era compreendido como algo pecaminoso, impuro e perigoso para a salvação da alma, mas as pessoas ainda não haviam aderido ao comportamento repressivo. Nesse período, o controle dos corpos estava principalmente nas mãos da Igreja, e o sexo era tolerado apenas no contexto do casamento e com fins reprodutivos. No entanto, com o avanço da modernidade, Foucault (1988) afirma que a forma de repressão se transforma: a sexualidade deixa de ser apenas uma questão moral ou religiosa e passa a ser um objeto de interesse da medicina, da pedagogia, do direito e da psicologia. Os discursos modernos não suprimem a sexualidade, mas a colocam no centro de saberes e práticas de controle, criando mecanismos mais sutis e eficazes de disciplina dos sujeitos. Assim, enquanto a Idade Média buscava salvar almas por meio da contenção do desejo, a modernidade passa a regular os corpos e comportamentos por meio da normatização, da vigilância e da

interiorização da culpa, visando formar indivíduos adaptados aos valores da moral burguesa, da família e da produtividade.

A educação também foi influenciada por essa visão. Para os educadores mais progressistas da época, “proteger” os jovens do mal significava afastá-los do conhecimento e da experiência do prazer sexual. Ussel (1980) aponta que qualquer informação ou vivência relacionada ao sexo era rejeitada, exceto quando associada à reprodução dentro do casamento. Assim, a sexualidade foi apresentada como algo perigoso, misterioso e que só poderia ser vivido de forma legítima entre marido e esposa. Os jovens que recebiam esse tipo de educação tendiam a seguir os valores burgueses com mais rigor. Curiosamente, os que não eram informados, muitas vezes, tinham mais conhecimento prático sobre sexualidade e demonstravam maior abertura em relação ao tema

Ussel (1980) aponta que havia, portanto, duas formas distintas de perceber o sexo: uma mais conservadora, que enxergava a sexualidade apenas como meio de reprodução e dentro do casamento; e outra mais livre, que reconhecia o prazer, o desejo e o aspecto lúdico das relações humanas. Esse segundo ponto de vista era mais comum entre as camadas populares, onde o contato com o corpo e com os desejos não era tão reprimido. E essas transformações não aconteceram de repente. A partir do século XII, com o crescimento das cidades e o fortalecimento da burguesia, a sociedade começou a se organizar em torno de novos valores. O convívio comunitário foi sendo substituído por relações mais individualizadas, surgindo, então, uma forma de viver em que o ideal era o sujeito contido, silencioso e disciplinado, influenciado também pelos valores puritanos. Isso levou à criação de uma sociedade hierarquizada, em que o comportamento burguês passou a ser o modelo a ser seguido. Nesse processo, comportamentos como a masturbação passaram a ser vistos como sinais de isolamento e dessocialização, enquanto o casamento romântico, baseado na dependência emocional entre homem e mulher, foi idealizado como o modelo ideal de união. Ao mesmo tempo, Ussel (1980) indica que a partir do movimento de interiorização, sentimentos como culpa e vergonha começaram a fazer parte da forma como as pessoas lidavam com seus desejos e emoções.

Apesar disso, Ussel (1980) afirma que ainda era possível encontrar, principalmente na literatura e nos cantos populares, expressões sobre o desejo e a sexualidade. No século XVII e início do XVIII, muitas pessoas falavam abertamente sobre o que sentiam, inclusive adolescentes que reconheciam e nomeavam seus desejos. No entanto, essa franqueza não significava aceitação, pois mesmo quando havia

compreensão sobre os desejos sexuais, especialmente entre os jovens, as medidas de repressão e controle eram firmes e tinham um objetivo claro: manter a sexualidade restrita ao casamento e submetida à função reprodutiva.

Esse desenvolvimento alcança, momentaneamente, seu limite nos textos de Rehm, de 1802, nos quais ele não falava do pênis, mas "da parte pela qual o corpo deixa sair uma certa secreção". Para a jovem, o princípio da menstruação é "o momento em que a natureza do ser humano se modifica". A expressão "dar à luz" não era jamais pronunciada, falando-se, em vez disso, do "instante em que se é feito ser humano" ou da "entrada de um ser humano no mundo". Num texto de 1790, também se falava de "certos membros do corpo masculino". Quando lemos a literatura do século XVII, ficamos chocados com a tranqüila e jovial atmosfera que deles emana; dão-se ali conselhos que se deve seguir da melhor maneira possível para viver de uma forma sensata. A preocupação moral não existe. As plantas, os animais e os homens acasalam-se na alegria e no prazer. A gravidez é dolorosa para as mulheres "mas a natureza fez bem as coisas, porque o seu prazer é duplo". A relação dá "prazer". Fala-se de uma forma não genital sobre "Vênus", "mouvements du coeur", "prazer sexual", "voluptuosidade" e "les plaisirs de l'amour". À masturbação dá-se o nome de "les plaisirs solitaires". Deitar-se com uma prostituta é, em 1681, "gozar alegremente com alguém". Um adultério é uma "amourette" e uma aventura extraconjugal é uma "conjonction passagère". Os genitais da mulher, por volta de 1570, são seus "estímulos amorosos" (mas também "les parties honteuses"). Uma juvenzinha é, em 1802, "uma virgem florescente". Em 1787, Vogel ainda fala dos jogos do amor, do desgosto de amor e das "doces alegrias" do casamento. No livro estranho de Venette lê-se, a propósito dos "divertimentos do amor": "A garganta do ventre matriz (útero) suga tão docemente o sêmen, para dentro de si durante o jogo do amor que este jorra do pênis do homem" (Ussel, 1980, p.62).

Ussel (1980) aponta que Tissot afirmava que "o mal que atinge aqueles que se esgotam em relações sexuais naturais é terrível, mas muito mais terrível é o que a masturbação determina" (Ussel, 1980, p.121). Por outro lado, Demócrito comparava o coito a uma espécie de epilepsia, uma ação violenta próxima da convulsão, que enfraquecia e prejudicava o sistema nervoso. Ele acreditava que a perda de esperma durante o ato sexual causava esgotamento e espasmos, sendo, por isso, responsável pela morte de muitas pessoas durante o coito (Ussel, 1980, p.121).

Tissot chegava à conclusão de que o coito provocava na organização interna do corpo uma desordem total, donde provinham quase todas as doenças. Para a mulher, as conseqüências eram ainda mais desastrosas. Como o seu sistema nervoso era mais fraco, a mulher tornava-se "mais quente" e acedia à "voluptuosidade" mais facilmente do que o homem, de modo que ficava ainda mais exposta aos perigos de uma doença (Ussel, 1980, p.121).

O controle sobre a autossatisfação levava os sujeitos a viverem em uma "tensão moral contínua" (Ussel, 1980, p.122) entre suas fantasias e desejos naturais e as exigências da sociedade. Era acreditado que a autossatisfação causava paralisias, síncope, gonorreia, enfraquecimento da alma e perda de memória. Nesse contexto histórico, a relação sexual era considerada menos prejudicial do que a autossatisfação, sendo justificada por sua função dentro da sociedade, enquanto a autossatisfação era vista como uma satisfação inútil, sem propósito social. Ussel (1980, p.122) destaca que "quando o coito ou a autossatisfação não são suscitados por uma necessidade fisiológica, comete-se uma ação inútil". Apesar disso, a frequência da autossatisfação aumentou, pois suas possibilidades eram mais acessíveis do que as relações sexuais. O combate à masturbação, além da manipulação por meio da moral cristã e dos argumentos médicos, incluía também o controle exercido pelos pedagogos, que usavam métodos como a confissão para fazer com que os adolescentes reconhecessem espontaneamente o ato como pecaminoso e doentio. Ussel (1980) menciona que autores incentivavam os alunos a confiarem nos professores e a pedir explicações sobre "seu vício", discutindo a "má utilização do esperma" (Ussel, 1980, p.122).

Neste momento dever-se-ia mudar bruscamente de tom, pôr um espelho em frente da cara do adolescente e dizer-lhe "com uma voz séria e emocionante": "E tu não deves atribuir estas conseqüências senão a ti próprio; tens aí a imagem da tua morte — há quanto tempo te entregas a este vício?" Indubitavelmente, era de esperar uma confissão (Ussel, 1980, p.122).

Além disso, os jovens eram cobrados a denunciar aqueles que soubessem estar se auto satisfazendo, ou seja, deveriam identificar "outros culpados". Também era responsabilidade dos pedagogos garantir que os jovens lessem histórias nas quais o personagem se envolvia em autossatisfação, destacando seu destino trágico e analisando as reações dos leitores durante a leitura. Ussel (1980) menciona que também era necessário monitorar as roupas íntimas e de cama dos jovens para verificar a presença de manchas, o que, caso ocorresse, "era necessário procurar um médico da escola e fazê-lo praticar uma infibulação" (Ussel, 1980, p.122). Se houvesse manchas de sêmen resultantes de poluições noturnas, o jovem era visto como libertino e traidor de si mesmo, sendo impedido de realizar atividades como lutar, dançar ou montar a cavalo. Ussel (1980) chama esse controle de "pedagogia anti masturbatória", um esforço abrangente para reprimir os desejos dos jovens, que incluía práticas de hidroterapia, intervenções cirúrgicas, vestuário especial e informações sexuais destinadas a "combater isoladamente

os sintomas da doença" (Ussel, 1980, p.123). Esse controle constante foi impregnado subliminarmente no imaginário dos jovens, que passaram a internalizar a ideia de que suas fantasias, desejos e natureza estavam sujeitos a punições, resultando em sofrimento tanto físico quanto psíquico.

A religião teve uma influência significativa na repressão da sexualidade, especialmente porque os médicos provinham da classe clerical, e o cristianismo se esforçava para impor sua moral desde o início da Idade Média. A religião ocupava uma posição de supremacia, em detrimento da individuação da população, e, como Ussel (1980) observa, no século XIX, acreditava-se que ela estaria em risco de ser desprezada caso falhasse no combate à castidade. Mesmo assim, a religião continuou a determinar muitas das normas, regras, imposições e punições relativas à sexualidade. Ussel (1980) aponta também que a religião instilava práticas como o regime alimentar para aqueles que fugissem da moral imposta, como o uso de quinquina para fortalecer a musculatura de pessoas que se masturbavam, com o intuito de "curar" seus desejos e fantasias. Outro método de cura era o suor, em que o jovem deveria dormir entre duas amas, embora, como Ussel (1980) observa, esse método tivesse o inconveniente de poder gerar novos desejos. O autor relata que Galeno acreditava que a alimentação poderia tornar alguns mais castos e outros propensos ao excesso. A alimentação foi, assim, associada a valores morais, criando um regime alimentar para reprimir o desejo e evitar o pecado. Nesse contexto, seis pratos afrodisíacos foram considerados perigosos, e o ideal era viver em um estado constante de subnutrição.

O peixe em salmoura acelerava o aparecimento da puberdade e era particularmente perigoso na primavera. A abundância de carne e de álcool causava perversão sexual (da mesma forma que ainda hoje se acredita que os afrodisíacos podem impelir a certas formas do ato sexual). Pronunciavam-se igualmente contra a ingestão do leite com nata, de ovos, arroz, especiarias, chocolate, ponche, café, chá, cerveja, açúcar, tomates e batatas. A alimentação devia ser muito digerível, vegetal e sem muito molho, não muito quente nem muito condimentada. Às vezes recomendavam-se antiafrodisíacos, como a cânfora. Também havia a preocupação com o leite da mãe e das amas; não devia ser muito ácido, pois caso contrário os órgãos genitais da criança ficariam irritados quando esta evacuasse. Também era preciso ser prudente com os laxativos. Enfim, era preferível não comer à noite (Ussel, 1980, p.123)

Segundo Brown, aqueles que praticassem o coito "como os camponeses", dormindo juntos aos domingos e em outros dias de abstinência, gerariam leprosos e epiléticos (Brown, 1990, p. 361). Outro meio de controlar a sexualidade foi a criação do confessionário. "De 1559 a 1641, o Clero Anglicano se empenhou em controlar a

sexualidade dos leigos por intermédio dos tribunais confessionais da igreja” (Porter; Teich, 1997, p. 107). Além disso, a Igreja Católica associava os sofrimentos mundanos à prática sexual de Adão e Eva, afirmando que esses sofrimentos se manifestavam, por exemplo, nas deficiências mentais, nas deformações físicas, na dor do parto para as mulheres grávidas e nas dificuldades enfrentadas por pessoas em situação de vulnerabilidade (Loyola, 1998). Segundo Ariès (1987), as grandes transformações no casamento começaram com a chegada da modernidade. Nessa época, a valorização do amor individual, típica da ideologia burguesa, deu origem ao conceito de casamento por amor, baseado na paixão e com um forte enfoque no erotismo dentro da relação conjugal. Esse novo modelo exigia que os cônjuges se amassem ou, pelo menos, aparentassem estar apaixonados, além de criarem expectativas em torno do amor e da felicidade dentro do matrimônio. No entanto, esse ideal trouxe diversas consequências e contradições. Uma delas foi que, a idealização do amor romântico onde a proposta é dois tornarem-se um, colidiu com a ideia de individualidade da época, anunciando deste modo, a não correspondência com a possibilidade de realização, levando à desilusão e, conseqüentemente, a conflitos dentro da relação.

4.4. Idade Contemporânea

Desde o século XVI, as mudanças sociais trouxeram à tona discussões sobre o casamento, culminando na necessidade da monogamia como instituição. A partir da modernização, questões como o papel do homem e da mulher na relação, a idade adequada para casar, o número de filhos, o significado do amor e o sentido da família passaram a ser amplamente debatidas no século XVIII, promovendo consideráveis transformações (Ussel, 1980). Com a Revolução Industrial, a estrutura familiar mudou de um modelo clânico para um modelo nuclear, onde a família se tornava um refúgio em uma sociedade de classes cada vez mais competitiva e menos cooperativa. Nesse contexto, a família passou a ocupar o papel de lar, amparo, proteção e afeto, facilitando a entrada do amor no âmbito conjugal e familiar, promovendo uma sensação de integração (Ussel, 1980). Ao final do século XVIII, a casa, que antes abrigava todos os membros da "grande família", passou a ser composta apenas pela célula familiar, formada por homem, mulher e filhos. Assim, a família nuclear monogâmica surgiu, exercendo uma influência sem precedentes na sociedade. Essa nova configuração traz consigo relações de intimidade, intensidade e exclusividade, sendo marcada pela união dos membros que a

compõem e pelos filhos, que passam a ser o principal fator na caracterização da família, mais importantes que a união entre os indivíduos (Ussel, 1980).

Com a transição de um modelo de conjugalidade centrado na manutenção social e econômica, onde o casamento era determinado pelos pais, para uma união baseada no desejo dos amantes, surgiram mudanças significativas, como o divórcio. Anteriormente sendo permitido apenas em casos de esterilidade, o divórcio passou a ser possível “em caso de falta de compatibilidade entre os cônjuges” (Ussel, 1980, p.68), abrindo caminho para o conceito de amor livre, ou seja, a união sem a necessidade de um contrato de casamento. O amor livre emergiu com a mudança de um casamento baseado na utilidade social para um focado no desejo dos nubentes, onde as regras comportamentais tradicionais já não se aplicavam. Agora, a união visava a felicidade individual de cada cônjuge, e o divórcio passou a evidenciar que a relação entre homem e mulher se tornava mais relevante do que a família nuclear voltada à criação de filhos (Ussel, 1980). A base da união conjugal passou a ser individual, com o propósito de atingir a felicidade, que segundo Béjin (1985), representava uma proteção contra a miséria, a doença e, entre os crentes, contra o pecado da carne. Entretanto, as normas sociais sobre como conduzir e vivenciar um relacionamento não mudaram de forma imediata.

As antigas concepções coletivas sobre o casamento não acompanharam a nova proposta de individualidade, o que fez com que muitos ainda mantivessem ideias tradicionais sobre como se relacionar, em vez de buscar em si mesmos a forma de vivenciar a relação amorosa para atingir a felicidade individual. Afinal, não havia parâmetros ou educação que apresentassem outras possibilidades de existência. Com a formação da família nuclear em substituição ao clã, o modelo monogâmico consolida-se agora tendo como base o amor. Ussel (1980) aponta que a burguesia ganhou importância ao se destacar do restante da sociedade por meio da centralização das relações na célula familiar, e não mais na grande família. Observa-se, assim, uma transição das relações coletivas e de compartilhamento para um modelo de relações exclusivas e centradas em um único núcleo. Entretanto, a monogamia foi construída para uma manutenção coletiva, não para a felicidade individual dos indivíduos, o que gerará significativos conflitos nas relações amorosas uma vez que a motivação para a união se altera, mas os comportamentos de posse e exclusividade inerentes à monogamia permanecem os mesmos.

A burguesia trouxe consigo a noção de individualização e isolamento, onde se vivenciava, segundo Ussel (1980), "a harmonia da felicidade conjugal" como a única

fonte de felicidade duradoura. Para marcar sua diferenciação de classe, as "casas patricias" representavam o simbolismo exterior da consciência de classe e do sentido de família. Enquanto a nobreza exibia publicamente suas riquezas, a burguesia reservava ao domínio privado elementos como a casa, o amor, a conversa, o bom gosto na decoração e o ritual das refeições, tornando-os prazeres ou obrigações privadas. As casas da burguesia distinguiam-se pela extensa distribuição dos compartimentos, e iniciou-se o costume de anunciar visitas, em contraste com outras classes, que entravam sem aviso, até em quartos de dormir. Além disso, características da família nuclear monogâmica incluíam a ausência de relações extraconjugais, a obrigatoriedade do casamento, a negação do celibato, a educação dos filhos em casa, com mães ou amas amamentando, papéis sexuais definidos e hierarquização clara entre marido, mulher e filhos. Essa estrutura visava manter a "ordem e estabilidade", conceitos centrais para a burguesia do século XIX (Ussel, 1980, p.74).

Béjin (1985) menciona que, com a possibilidade do divórcio, que surge no final do século XVIII quando o casamento passa a ser uma união civil e não mais um sacramento, a motivação para os casais permanecerem juntos se desloca da procriação para o desejo dos próprios nubentes. Além disso, o advento do método contraceptivo, como o coito interrompido, facilita que o amor encontre espaço nas relações, não apenas entre o casal, que experimenta uma intimidade maior com o foco no prazer, mas também no amor pelos filhos, que passam a ser desejados e planejados. “É realmente o casal que ocupa o centro de gravidade desta área afetiva, e não a família, nem a criança. Esta última não constitui tanto (...) o motivo pelo qual ele se formou, mas sua garantia” (Béjin, 1985, p.192). Ussel complementa afirmando que “os laços de casamento deveriam ser relaxados e deveria ser concedido a cada um dos cônjuges o direito de se divorciar”, evitando, assim, a desordem da sexualidade extraconjugual que resulta de casamentos infelizes. Com isso, felicidade conjugal e exclusividade passam a ocupar o mesmo espaço. A possibilidade de um novo casamento mantém a sexualidade “no interior dos limites naturais da monogamia” (Ussel, 1980, p.96), e a monogamia como vivencia-se hoje, com sentido de amor atrelado à noção de completude, se consolida com a constituição da família nuclear, tendo como objetivo o casamento centrado na felicidade dos nubentes, fundamentado na exclusividade e fidelidade, que se estendem para todas as esferas de uma relação amorosa, promovendo intimidade e impedindo o surgimento de vínculos externos. O problema é que a ideia de amor como completude surge junto com o individualismo, embora esses dois conceitos

sejam, por natureza, contraditórios, levando deste modo a possibilidade de atingir o ideal de amor, impossível.

Com a consolidação do capitalismo e a ascensão da burguesia a partir do século XVIII, a estrutura social passa por profundas transformações. A centralidade da Igreja e dos laços comunitários se enfraquece, ao mesmo tempo em que o Estado moderno assume uma postura mais distante em relação à vida privada. Nesse cenário, a família burguesa surge como um novo núcleo de estabilidade, responsabilidade moral e afeto. O individualismo, que valoriza a autonomia e a autorrealização, entra em conflito com a ideia de amor romântico baseada na completude, na qual dois sujeitos deveriam se tornar um só. Essa concepção leva muitos casais à frustração, tanto pela dificuldade de se realizarem individualmente quanto pela incapacidade de vivenciar o amor de forma plena. Isso ocorre porque o modelo de amor difundido no imaginário social não está alinhado com a possibilidade de realização pessoal, mas sim com a ideia de fusão e dependência emocional, não possuindo deste modo, conexão alguma com a proposta individualista com a qual o amor romântico surge quando o sujeito busca refúgio na família, nem com a condição humana.

Sem a presença forte de instituições protetoras, como o Estado ou a comunidade, o indivíduo volta-se para o espaço íntimo do lar, o que transforma a família em um refúgio emocional e moral, como aponta Ariès (1981). Essa mudança repercute diretamente na forma como se entende o amor conjugal. Se antes o casamento era regido por interesses econômicos, alianças políticas ou deveres religiosos, a modernidade inaugura uma nova expectativa: a de que o casamento seja também um espaço de realização afetiva. Badinter (1985) analisa como, nesse processo, o amor passa a ser visto como um fundamento legítimo para o casamento, mas também carrega o peso de expectativas idealizadas de completude emocional. Assim, o amor é elevado à condição de sentido da vida doméstica e conjugal, ainda que continue atravessado por normas de posse, exclusividade e controle.

Este momento é vivenciado na época do vitorianismo, com o fortalecimento da burguesia, a ascensão do capitalismo e o enraizamento de uma moral social intensamente conservadora, que se espalhou por outras partes do mundo ocidental. Nesse contexto, o casamento era entendido como a base da ordem social e a sexualidade passou a ser fortemente vigiada e regulada, estando confinada ao espaço conjugal só que agora com motivação moral e social, conduzida, segundo Foucault (1988) por discursos médicos, científicos e pedagógicos, não mais religiosa e espiritual como na idade média. Mesmo dentro do casamento, ela só era aceita se estivesse diretamente ligada à

procriação. O prazer sexual ainda era visto com desconfiança e, em especial, o desejo feminino era silenciado, considerado algo perigoso ou mesmo inexistente. Como destaca Laqueur (2001), os discursos médicos e científicos do período reforçaram a ideia de que a mulher era naturalmente mais passiva e menos inclinada ao prazer, ajudando a sustentar o modelo de esposa recatada e submissa.

Essa visão justifica-se pois o corpo médico era composto pela burguesia, atendendo então, aos interesses de uma sociedade patriarcal e burguesa que buscava justificar, por vias "científicas", o confinamento da mulher ao espaço doméstico e à função reprodutiva. Como explica Laqueur (2001), a medicina da época tentou biologizar a diferença entre os sexos, apresentando o corpo feminino como fechado, voltado à maternidade e emocionalmente instável, em contraste com o corpo masculino, ativo e sexualizado. Foucault (1988) aponta que, ao mesmo tempo em que a sexualidade era reprimida, ela também era regulada por meio de discursos médicos, jurídicos e morais que normatizavam os comportamentos. Nesse contexto, negar o desejo feminino se tornou uma forma eficaz de controle, associando o prazer da mulher à patologia, à histeria ou à promiscuidade. Assim, o discurso médico não apenas ocultou a sexualidade feminina, mas ajudou a moldar um ideal de mulher recatada, submissa e emocionalmente dependente, reforçando o modelo conjugal patriarcal/monogâmico, sendo significado como amor, vigente.

Por outro lado, os homens possuíam certa liberdade sexual desde que seus comportamentos não comprometessem a honra pública ou a estabilidade familiar, revelando a dupla moral vitoriana, ou a hipocrisia burguesa, onde o mesmo desejo sexual que era incentivado e tolerado nos homens, era negado e punido nas mulheres. Como explica Michel Foucault (1988), esse período foi marcado por uma intensificação dos discursos sobre a sexualidade: ao mesmo tempo em que ela era reprimida, era também constantemente debatida, observada, classificada e controlada. Em vez de uma “repressão pura e simples”, havia um sistema que regulava o sexo por meio de discursos médicos, religiosos, jurídicos e educacionais. O autor aponta que essa vigilância não se restringia apenas ao desejo extraconjugal, própria masturbação passou a ser combatida, especialmente entre jovens, pois era vista como uma ameaça à saúde física e mental. Obras médicas do período relacionavam a masturbação a doenças como epilepsia, fraqueza moral, impotência, histeria e até à loucura. Como aponta Ussel (1980), o corpo passou a ser disciplinado não apenas pelas instituições externas, mas também pela internalização da culpa e do medo: elementos que moldaram o sujeito moderno.

O casamento continua exercendo sua função histórica como instrumento de controle social. O que se transforma, ao longo do tempo, não é sua finalidade, mas sim a justificativa usada para mantê-lo. No contexto atual, o amor passou a ser apresentado como a principal motivação para a união conjugal, mas, apesar da mudança no discurso, sua função reguladora sobre os vínculos e os comportamentos permanece a mesma. A contenção do desejo e o casamento como espaço legítimo para a sexualidade assume uma postura agora moral e não mais religiosa, mantendo sua tradição de controle por meio de comportamentos de posse e exclusividade, alterando apenas a motivação, sendo esta agora, o amor conjugal, sendo valorizado como sinônimo de responsabilidade, maturidade e decência. Foucault (1988) suscita que aqueles que não se casavam ou não se encaixavam nesse modelo, como por exemplo: solteiros, viúvos, mães solteiras, homossexuais ou pessoas com deficiência, eram frequentemente marginalizados e vistos como desvios da norma. A idealização do amor romântico também se fortaleceu nesse período, mas ele era colocado a serviço da moral. Como explica Philippe Ariès (1981), a afetividade começou a ganhar espaço dentro da vida conjugal, mas não para liberar os sujeitos do controle, e sim para tornar o casamento mais estável, duradouro e alinhado aos ideais da nova classe dominante.

O amor passou a ser valorizado, mas deveria ser vivido dentro dos limites da tradição monogâmica de controle por meio da fidelidade, da castidade e da função materna da mulher. Assim, a época vitoriana consolidou um modelo de casamento monogâmico, patriarcal e moralmente idealizado, no qual o sexo era permitido, mas apenas por amor. Essa visão teve impacto duradouro, influenciando a forma como as sociedades ocidentais passaram a compreender o desejo, o corpo, o prazer e os vínculos afetivos até os dias atuais. Giddens (1993) chama atenção para o surgimento do “relacionamento puro”, típico da modernidade tardia, em que o vínculo se constrói com base no afeto, na comunicação e na reciprocidade, mas choca-se com os efeitos do individualismo. O amor, nesse modelo, passa a ser ao mesmo tempo um espaço de libertação e de insegurança. Bauman (2004) reforça essa ideia ao afirmar que, na modernidade líquida, os laços afetivos se tornam frágeis e condicionais, com sujeitos que oscilam entre o desejo de conexão e o medo da dependência. Dessa forma, a família burguesa se consolidou como uma espécie de “porto seguro” para o indivíduo moderno, e o amor conjugal passou a ser carregado de funções simbólicas e emocionais que antes não lhe eram atribuídas. Essa mudança revela como a afetividade é, também, uma construção social moldada pelas dinâmicas econômicas, políticas e culturais de cada época.

A família passou a ocupar uma posição central na sociedade, tornando-se o principal caminho para alcançar a vida adulta, o que se dava por meio do casamento. Através do casamento, adquiria-se direitos e oportunidades sociais, enquanto o celibatário, ao optar por não casar-se, ficava excluído dessas possibilidades, sendo privado de direitos sociais. Assim, os direitos e as possibilidades sociais passaram a estar vinculados à constituição da família nuclear e ao modelo monogâmico de relacionamento. Nesse contexto, a possibilidade de casar-se novamente deixou de ser um obstáculo, já que a realização plena, a aquisição de direitos e a transição para a vida adulta estavam diretamente ligadas à formação da família nuclear monogâmica, vista como o caminho para se atingir a plenitude, “de chegar à sabedoria e a insondável essência humana” (Ussel, 1980, p.77).

O casamento e a família são a base, os pilares, o núcleo desta sociedade. Podemos lê-lo em todas as Constituições, tanto nas dos países do Ocidente como nas dos países do Leste, e também na Declaração dos Direitos do Homem. Quase todas as nações fazem uma política familiar. Quem não se casa não pode ocupar certos postos, paga impostos fiscais mais pesados e não tem acesso às misteriosas qualidades que tornam uma pessoa casada mais completa, mais adulta e mais consciente das suas responsabilidades. Mas, se estes celibatários pertencem ao clero, adquirem um status especial, superior ao das pessoas casadas. A família torna as pessoas menos egoístas. Sem família, todos satisfariam desenfreadamente os seus instintos e cairiam na preguiça, porque já não lhes seria necessário trabalhar para a descendência (Ussel, 1980, p.173).

O casamento monogâmico, que antes cumpria funções voltadas para interesses econômicos e sociais, passou a ser fundamentado no amor, atribuindo a ele um sentido de completude. Assim, os comportamentos de posse e exclusividade, característicos da monogamia, foram associados ao amor, com a felicidade tornando-se o principal objetivo dessa união. Essas mudanças foram impulsionadas pelas transformações pós-Revolução Industrial, que levaram as pessoas a buscar amparo na família. No entanto, o conceito de amor como sinônimo de completude é inconciliável com a condição humana e com a estrutura conjugal baseada em condições econômicas, o que dificulta a conquista da felicidade conjugal. Segundo Béjin (1985), costumes extraconjugais trouxeram ao casamento uma maior liberdade de expressão dos sentimentos, ao mesmo tempo em que reforçaram o controle no momento do sexo. Embora o amor-paixão tenha começado a integrar o matrimônio a partir do século XIX, as uniões ainda eram, em grande parte, motivadas por razões econômicas, como a garantia de segurança na velhice através dos filhos. Mesmo assim, o amor tornou-se central no casamento, que antes tinha uma

utilidade procriativa. Como Béjin (1985) destaca, o casamento, que antes envolvia uma obrigação sexual entre marido e mulher, agora se concentra no prazer mútuo, sem as limitações impostas anteriormente.

Nesse contexto, surge a ideia de "alma gêmea", em que o cônjuge não deveria ser procurado, mas encontrado, pois "para cada um há um cônjuge predestinado" (Ussel, 1980, p.76). O casamento, antes baseado em alianças familiares com fins econômicos e sociais, passa a ser visto como uma união por inclinação, onde os nubentes se identificam e permanecem em pureza conjugal. A liberdade de escolha do cônjuge foi defendida por figuras como Rousseau, Kant e Hegel. No final do século XIX e início do XX, o amor livre influenciou o casamento, sendo proclamado que "qualquer limite imposto ao amor seria imoral e o mataria" (Ussel, 1980, p.76), e a fidelidade deveria ser uma consequência do amor, não do casamento. Embora o amor tenha se tornado a base do casamento burguês, marcado pela "doçura" do homem e pela "humildade" da mulher, essa nova concepção ainda era incompatível com o antigo modelo baseado em propósitos políticos e econômicos, dificultando a realização plena da relação amorosa.

Características como a posse e a exclusividade sempre foram fundamentais na união entre um homem e uma mulher, uma vez que essa união, desde a pré-história, tinha como principal função a procriação e a transmissão de herança. Ao longo da história, a conjugalidade manteve esses princípios, adaptando-se apenas às mudanças sociais e econômicas. O contexto e os costumes que regiam o casamento também variaram: ora a união era organizada dentro de casa pelo patriarca, ora pelo padre, ocorrendo às vezes à porta da igreja, ou mesmo dentro dela. Em diferentes momentos, houve a necessidade de exibição pública para confirmar a união, a imposição da procriação como finalidade, a exclusão do erotismo do casamento (reservado aos amantes), e, em outros períodos, a integração do erotismo exclusivamente ao matrimônio. Houve também momentos em que se exigia silêncio absoluto sobre questões íntimas do casal, enquanto em outros havia a necessidade de confessar até pensamentos considerados impuros. Além disso, em certos momentos, a demonstração de emoções era vista como sinal de fraqueza, enquanto em outros, passou a ser considerada um elemento essencial para o casamento.

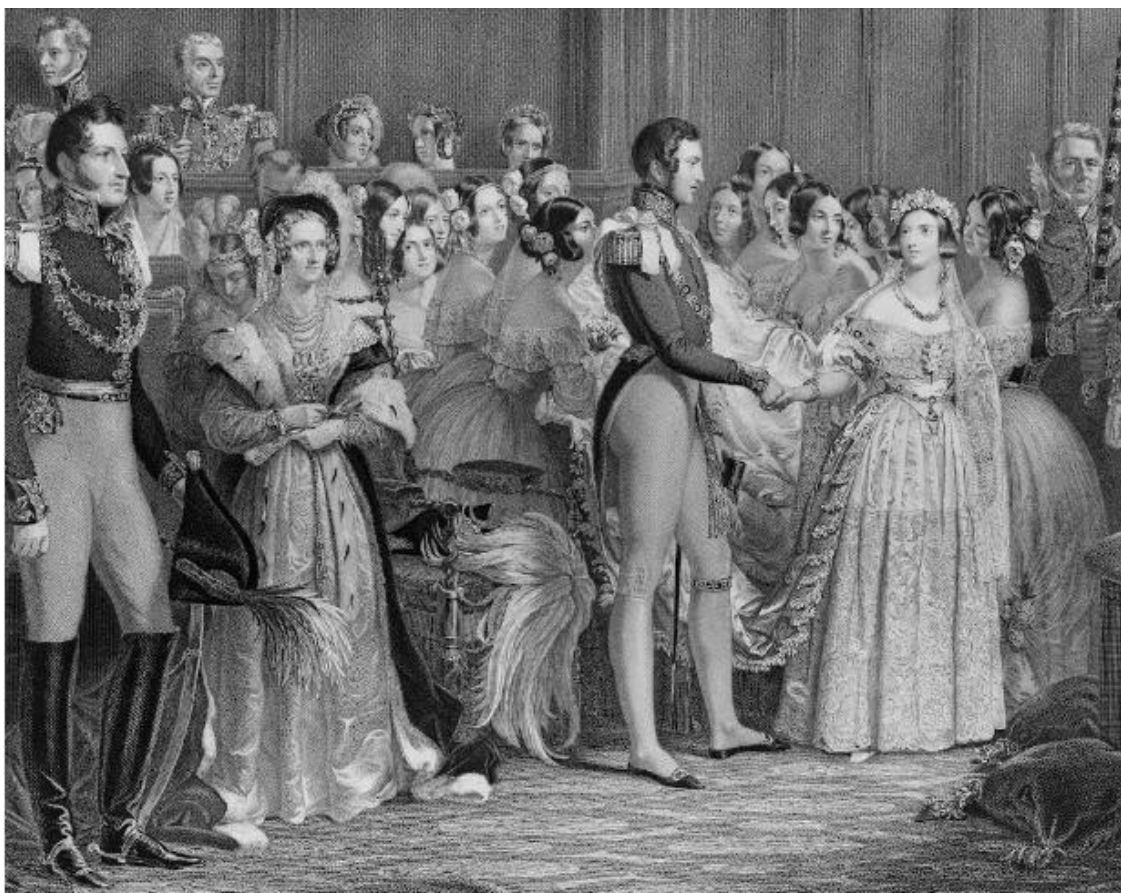
Figura 11 – Vestido de noiva e traje masculino século XIX



Fonte: Autor desconhecido (1800–1805). Fotografia de José Pessoa. Arquivo de Documentação Fotográfica – Direção Geral do Patrimônio Cultural

Vestir-se de algodão no início do século XIX , constituía uma grande audácia e, escolher para o seu casamento um branco estrelado, um vanguardismo ainda maior. A moda, tal como as ideologias, vinha da França. Josefina e Napoleão são o par amoroso da época. Escolheram o branco e o ouro para a cerimônia da sua sagração como Imperadores. Toda Europa senhorial passa então a vestir de branco, não porque a sociedade e as famílias queiram veicular a virtude das suas donzelas, mas porque se deseja imitar os franceses e usar roupas parecidas com as deusas da mitologia grega e romana. Essa moda perdura nos vestidos de noiva para além dos tempos napoleônicos, como se pode detectar nos trajes de uma nubente portuguesa, casada no Brasil em 1838, e que reflete ainda o gosto do princípio do século XIX (Teixeira e Brito, 1996, s.p)

Figura 12 - Marriage of Queen Victoria, February 10, 1840



Fonte: The Metropolitan Museum of Art. Obra de Sir George Hayter e colaboradores (1844)

Ao longo da história, apesar das transformações na vivência da sexualidade, uma característica se manteve: o casamento sempre cumpriu funções sociais e econômicas, sustentado por ideias de posse e exclusividade. Na atualidade, embora a união conjugal seja motivada principalmente pela busca da felicidade através do amor, esse amor passou a ser entendido como sinônimo de completude. Essa concepção mantém vivos os mesmos comportamentos de controle e exclusividade entre os parceiros. No entanto, a ideia de completude é incompatível com a condição humana, tornando o amor, quando idealizado dessa forma, um obstáculo à realização pessoal e à vivência afetiva. Ussel (1980, p.181) aponta que “seria falso acreditar que instituições criadas há apenas alguns séculos sejam tão perfeitas que a humanidade não seja capaz de introduzir nelas quaisquer melhorias ou substituí-las por outras formas de vida em comum”. Ele também reflete sobre o comportamento de alguns casais que, ao terem filhos, tentam manter o casamento ou resolver problemas conjugais. Segundo o autor, a revolução sexual está apenas começando, e exige transformações sociais, econômicas e políticas profundas, visando a emancipação humana e a transformação da sociedade. No século XX, alguns escritores

destacaram as restrições moralizantes que a moral cristã introduziu tanto no imaginário quanto no comportamento social, refletindo sobre suas influências nas mudanças sociais.

Em 1907, Kisch, num livro sobre a sexualidade feminina, dizia que a mulher não devia procurar qualquer relação sexual, abstendo-se dela por meio de exercícios de vontade, um regime alimentar severo, um colchão duro e banhos frios. (Um ano antes, no entanto, lemos em Hirth que o homem devia aprender a se controlar até que a mulher também atingisse o orgasmo.) Em 1908, Vacher de Lapouge escrevia que a sexualidade sem procriação era uma perversão que se encontrava no limite entre sadismo e sodomia. (...) No filósofo-pedagogo Friedrich Paulsen encontramos um bom exemplo de severa moralidade: "Parece que todos os demônios foram soltos ao mesmo tempo para devastarem o fundamento da vida do povo alemão". A educação, diz ele, perdeu o antigo vigor, os pais já não se atrevem a bater, os filhos tornaram-se ingratos, a autoridade não é mais reconhecida e reina um clima anticristão organizado. A autoridade moral morreu sob a influência da retórica antimoral de Nietzsche e dos incríveis disparates dos escritores que arrastam os jovens para a corrupção, pelo fato de apresentarem o mal como um exemplo a ser seguido e não como um deslize a ser perdoado. Pratica-se o esclarecimento sexual com fanatismo: "Só falta haver um curso de sexualidade prática". Mulheres histéricas e loucas falam do direito da mulher à maternidade (Ussel, 1980, p.160).

Durante o movimento de emancipação sexual, autores contrários a essa mudança criaram “associações para a proteção dos bons costumes” (Ussel, 1980, p.160), com o objetivo de combater o que chamavam de “indústria da luxúria, literatura da perversão e artes de sedução”. Esses protestos eram realizados principalmente por meio de cartas enviadas a jornais. O neurologista alemão Foerster, por exemplo, criticava duramente a reforma sexual, atribuindo sua influência a “mulheres escritoras (...) autoras de uma literatura sentimental para juvenzinhas”, que, segundo ele, “pareciam ter perdido completamente a cabeça com suas divagações eróticas ou sua personalidade míope”, e ironizava dizendo: “Pai, perdoa-lhes”. Para ele, a reforma sexual era um “sinal de perturbações neurastênicas, de falta de maturidade, uma vergonha” (Ussel, 1980, p.160).

Nesse contexto de resistência ao progressismo, a psicanálise também foi alvo de ataques ao apresentar suas descobertas sobre a sexualidade humana e infantil. Críticas surgiam, como a afirmação de que “em todos os lugares onde se demoliu uma igreja, é preciso construir um asilo de loucos onde a fancaria da psicanálise tem início” (Ussel, 1980, p.160), sendo vista como uma “ciência desviada, uma hipocondria acadêmica, uma degenerescência nervosa”. Os ataques à revolução sexual atingiram tanto os movimentos científicos quanto as expressões artísticas que naturalizavam corpos seminus, acusando essas representações de serem “hinos às funções de procriação” e um “culto a Astarte e

Priapo” divindades da sexualidade e fertilidade na cultura grega. Os moralistas argumentavam que tais expressões e a reforma sexual refletiam uma “pérfida franqueza e sede egoísta de prazeres” (Ussel, 1980, p.161), alegando que isso libertava demônios e desencadeava “instintos vagabundos”.

Segundo Ussel (1980), tanto os reformadores sexuais quanto os autores contrários à reforma sexual compartilhavam a intenção de reprimir a imoralidade e despertar um sentimento de responsabilidade, buscando "proteger e educar o homem, a mulher e as crianças". Entretanto, os autores contrários a revolução sexual “nem sequer tinha a honestidade de reproduzir com exatidão as concepções dos seus adversários, que para eles, não passavam de um grupo de revoltados, por vezes libertinos” (Ussel, 1980, p.161). Para os reformadores sexuais, a verdadeira imoralidade estava em situações como a prostituição, casamentos forçados e sem amor, dificuldades no divórcio, e a discriminação social contra mulheres, filhos naturais e mães solteiras. Eles também defendiam o fim do nascimento de filhos indesejados e propunham a valorização do casamento, permitindo a relação sexual antes da união formal, de modo que o sexo não fosse utilizado como justificativa para o casamento, fortalecendo assim a própria instituição conjugal.

Foerster, filósofo alemão crítico da revolução sexual, afirmava que "a união monogâmica representa, para a maior parte dos homens, uma exigência quase sobre-humana!" (Ussel, 1980, p.162). Essa perspectiva alinhava-se parcialmente com a proposta dos reformistas sexuais, que defendiam a relação extraconjugal para que o casamento fosse uma escolha consciente, e não apenas um meio de realização sexual. Com a industrialização no século XX, mais pessoas passaram a se casar por escolha, devido ao aumento das possibilidades financeiras, o que também facilitou o divórcio. No entanto, essas oportunidades beneficiavam principalmente os homens. O aumento das chances de divórcio deixou muitas mulheres desamparadas, o que, segundo Ussel (1980, p.162), representava uma "injustiça nacional quase tão grave como a prostituição", uma vez que a união conjugal era o único meio para as mulheres alcançarem os direitos de uma pessoa adulta. Nesse contexto, as relações amorosas livres, sem a necessidade de contrato conjugal, ganharam espaço como forma de assegurar a proteção social das mulheres. Médicos, neurologistas e psiquiatras passaram a reconhecer a atividade sexual como uma necessidade vital, alertando que a continência sexual poderia trazer consequências prejudiciais. Em todas as épocas, as normas sociais e culturais impunham coerções a comportamentos que contrariavam os padrões estabelecidos.

Com o aumento das possibilidades de casamento por escolha entre os cônjuges, proporcionado pela revolução industrial e suas implicações materiais, Ussel (1980) aponta que esse contexto gerou o processo de emancipação social da mulher. Ela passou a ocupar múltiplos papéis, sendo “mãe, mulher, amante e talvez, também um pouco, a prostituta do seu marido” Ussel (1980, p.162), enquanto o casamento assumia novas funções de romantismo, erotismo e cuidado, moldando as relações amorosas do século XX. No entanto, Ussel (1980, p.163) ressalta que “até o fim da Segunda Guerra Mundial só a sexualidade havia sido liberada, a emancipação do amor mal começara”. A revolução sexual era apenas uma parte do programa mais amplo dos reformistas sociais, que buscava promover a igualdade entre homens e mulheres e impulsionar a emancipação social. Isso incluía esclarecer as classes não burguesas sobre métodos contraceptivos para controlar os nascimentos, algo já praticado pela burguesia. Além disso, clamava-se por “medidas sérias contra a exploração da mulher e da criança pelo trabalho” (Ussel, 1980, p.163), defendendo salários dignos para as operárias, de modo que não precisassem recorrer à prostituição para sustentar seus filhos. Também se propunha a construção de habitações adequadas para que as crianças pudessem crescer em ambientes mais saudáveis.

Ussel (1980) destaca que o Estado não estava interessado em facilitar o acesso a informações sobre métodos contraceptivos. Os jovens tinham a liberdade de exercer sua sexualidade, mas sem acesso adequado a formas de evitar a gravidez ou doenças sexualmente transmissíveis. Apesar de se saber que a dificuldade em controlar os nascimentos levava ao aumento de abortos, o Estado colocava que os “problemas sexuais” como “homossexualidade, o esclarecimento sexual, a contracepção, o aborto, o saneamento higiênico psicossocial, não eram considerados nem tratados como problemas sociais, mas individuais” (Ussel, 1980, p.163).

O casamento continuava a ser fortemente criticado: "Tudo prova que a instituição do casamento está desmoronando. As pessoas estão consideravelmente cansadas do casamento, porque a sua forma e o seu conteúdo já não correspondem ao indivíduo moderno" (BuchowHomeyer, 1928 *apud* Ussel, 1980, p.164).

Os adolescentes começaram a se cansar do modelo tradicional e ritualizado de se relacionar. Por volta de 1925, eles já não desejavam mais pedir a mão da mulher ao pai, não faziam declarações de amor para provar seu cavalheirismo, nem aguardavam ansiosamente o consentimento da moça. Ussel (1980) sugere que um dos fatores que ajudaram os jovens a se afastar da educação sexual e amorosa rígida foi o acesso aos cinemas. Os filmes expunham os adolescentes a diversas formas de relacionamentos,

apresentando diferentes maneiras de homens e mulheres se relacionarem de maneira sedutora, amorosa, erótica e sexual. Além disso, o ambiente das salas de cinema facilitava o contato íntimo entre os jovens, ensinando-os a interpretar sinais de afeto, como “a maneira de reconhecer os sintomas do beijo fatal, de poder suscitá-lo ou recusá-lo; descobria a eloquência dos olhos femininos, a forma de reter, repelir ou encorajar um homem com o olhar” (Ussel, 1980, p.164).

As mudanças na dinâmica do casamento começaram a progredir, dando origem aos chamados "casamentos de camaradagem", caracterizados por relações sexuais pré-conjugais, caracterizado por casamentos de ensaio, “enquanto não tivessem filhos, esta união poderia ser dissolvida sem qualquer outra obrigação” (Ussel, 1980, p.163). Essa emancipação trouxe uma maior flexibilidade no contexto do casamento e da sexualidade, permitindo mais variabilidade nas relações sexuais, tanto dentro quanto fora do matrimônio, e também de formas independentes. Já na década de 1930, obras publicadas defendiam temas como a liberdade sexual total, o amor livre, o direito ao aborto e a igualdade de direitos para mães solteiras. As relações sexuais sem a obrigatoriedade de procriação foram valorizadas, especialmente as efêmeras. No entanto, para quem desejava ter filhos, defendia-se o casamento com fidelidade sexual entre os cônjuges, ao mesmo tempo em que se promovia a revalorização do amor livre.

Em 1928, Forel, Ellis e Hirschfeld fundaram a associação mundial para a reforma sexual. No mesmo ano foi publicado *O Casamento Perfeito* (*Die vollkommene Ehe*), de Van de Velde. A obra, na qual o autor descrevia uma maior variabilidade no relacionamento sexual entre homem e mulher, teve uma grande difusão e tentou-se proibi-la. Por volta de 1927, Hodann reclamava a liberdade sexual total, o amor livre, o direito ao aborto, a igualdade dos direitos das mães solteiras. Qualquer contrato de casamento seria supérfluo. Düring, o pedagogo especialista em sexualidade, considerava estas exigências extremamente irrealis, embora fossem realizadas em alguns países. No mesmo ano, Dora Russel defendia "the right to be happy", isto é, uma relação sexual efêmera, sem procriação. No entanto, quem quiser ter filhos deve continuar sexualmente fiel ao seu companheiro durante alguns anos. Em 1929 foram publicadas três obras muito importantes: *Marriage and Morals*, de B. Russell, na qual o autor, entre outras coisas, recomendava reformas fundamentais no casamento e defendia uma revalorização do amor livre; *Do What you Will*, bem como o ensaio *Fashions of love*, de A. Huxley. Enfim, D. Malmowski publicou um estudo sobre os Trobriandeses, que, ainda hoje, exerce uma grande influência. 165 comportamentos, mudanças, casamento (Ussel, 1980, p.165).

Apesar das reivindicações por mudanças, o sexo continuava sendo visto como uma prática utilitária, desconsiderando o prazer como uma motivação legítima. Na época,

a justificativa para o sexo era sustentada pelo amor, sendo visto como "uma expressão de ternura" (Ussel, 1980, p.165). Após 1930, houve um movimento para associar a sexualidade aos aspectos psicológicos, afastando-se do biologismo que dominou as discussões sobre prazer ao longo da história. No entanto, "os católicos atacaram de novo as organizações que se ocupavam da contracepção" (Ussel, 1980, p.165). Esse avanço foi interrompido com o surgimento do nacional-socialismo e do fascismo, que marcaram um retrocesso. Esses regimes impuseram uma volta ao modelo do século XIX, reforçando a hierarquia entre homens e mulheres, onde o papel da mulher era restrito ao ambiente privado, como dona de casa e mãe, com a procriação de muitos filhos sendo uma exigência do Estado. O casamento deveria ser fundamentado no amor, mas não necessariamente "por amor".

É curioso notar que apenas algumas classes sociais se beneficiaram da emancipação sexual, e outros países ficaram excluídos desse processo. A justificativa dada era que o clima quente dessas regiões "aumentaria a intensidade das necessidades sexuais" (Ussel, 1980, p.165), além de alegarem que as pessoas desses locais teriam uma "natureza impulsiva". As classes sociais que aproveitaram a emancipação sexual eram, principalmente, as superiores, como a nobreza e a burguesia, enquanto as classes mais baixas foram excluídas devido à falta de acesso à informação. Paralelamente aos avanços dessa emancipação, grupos moralistas argumentavam que esse movimento representava uma "inclinação ao mal" (Ussel, 1980, p.165). A encíclica católica não acolheu as reivindicações da emancipação sexual, como a aceitação da "regulação racional dos nascimentos", diferentemente das Igrejas protestantes, que não só adotaram essa prática, mas em alguns casos até a recomendam moralmente. Na terceira fase da emancipação sexual, ocorrida durante a Segunda Guerra Mundial, os países de tradição católica se mantinham menos desenvolvidos economicamente, pois "as regras do Vaticano não convêm a países altamente industrializados" (Ussel, 1980, p.166). Atualmente estes países encontram-se economicamente desenvolvidos pois "uma das consequências da evolução sócio-econômica foi o fato das igrejas terem pouco a pouco perdido o seu monopólio moral, mesmo nos meios não cristãos" (Ussel, 1980, p.165).

O autor também destaca que os comportamentos humanos são culturais, construídos e determinados para atingir objetivos que favorecem o desenvolvimento socioeconômico. "A situação socioeconômica determina, em grande parte, as condições de vida, as relações sociais, o tipo de homem, o comportamento psíquico, a concepção de vida, dos valores éticos e do aparelho administrativo" (Ussel, 1980, p.166). Assim, as

relações conjugais foram moldadas ao longo do tempo pelas demandas sociais e econômicas de cada período histórico, sem estarem diretamente ligadas à felicidade ou ao bem-estar dos cônjuges. A interferência da Igreja na sexualidade diminui à medida que as informações ganham mais espaço para serem difundidas. No entanto, a Igreja Católica ainda exerce uma influência significativa no comportamento populacional, podendo, segundo Ussel (1980, p.166), "desempenhar um importante papel na emancipação sexual" ao libertar as pessoas dos sentimentos de culpa e medo do prazer. Esse período de emancipação é impulsionado pela disseminação de conhecimentos por fontes racionais e especializadas, como psiquiatria, psicologia, biologia e sociologia, que atuam independentemente da aprovação da Igreja, permitindo que as pessoas pensem por si mesmas. Nesse momento histórico, há uma valorização do aspecto humano em seu estado social e psíquico, afastando-se da abordagem puramente biologicista.

O foco passa a ser na totalidade da pessoa que participa das atividades sexuais, e não apenas na prática em si, indicando, como afirma Ussel (1980, p.167), que "a época da literatura especializada em moral sexual terminará em breve". A preocupação com a utilidade do esperma cede espaço ao bem-estar da geração de um filho e à saúde da mãe, o que Ussel chama de "humanização da moral do esperma", priorizando as relações humanas. No século XX, com as mudanças em favor da emancipação sexual, aqueles que não falam abertamente sobre sexualidade passam a ser vistos como incompletos, e o divórcio se torna moralmente aceitável para casais desunidos. A sexualidade, assim, se torna parte integrante do domínio público e de um sujeito considerado completo. Segundo Ussel (1980), ser completo é estar bem informado sobre sexualidade, incluindo ler e falar sobre erotismo, nudez e temas relacionados ao universo sexual. A autenticidade e a clareza das emoções marcam os comportamentos dessa época. As pessoas deixam de "representar papéis", abandonando as máscaras sociais impostas pela moral burguesa e pela Igreja Católica, e começam a se expressar de maneira mais livre e autêntica. Esse movimento resulta em uma comunicação mais aberta e interações sociais livres do pudor sexual tradicional.

Ussel (1980) descreve a emancipação sexual em três etapas: a primeira, de 1870 até a Primeira Guerra Mundial; a segunda, entre as duas Guerras Mundiais; e a terceira, a partir da Segunda Guerra Mundial até os dias atuais. Essas etapas acompanham a difusão de novas ideias e a propagação de mudanças que, ao longo do tempo, refletem nas transformações dos comportamentos dos indivíduos, que são moldados pela proposta social e econômica de cada período. Ussel (1980) afirma que a revolução sexual do século

XIX representou um retrocesso no aburguesamento da sociedade, especialmente durante a era vitoriana (1837-1901), quando a sexualidade era severamente restrita. A transição, de uma sexualidade limitada aos órgãos genitais para uma visão mais integrada e psíquica da sexualidade, reflete uma evolução de uma postura anti-sexual para uma pró-sexual, que se desprende da culpa e incorpora a naturalidade das emoções.

A revolução sexual não se deu de forma repentina, mas atravessou diferentes etapas históricas, acompanhando transformações sociais, econômicas e culturais. Ussell (1980) identifica três grandes fases desse processo. A primeira ocorreu entre 1870 e a Primeira Guerra Mundial, período marcado por tensões entre o desejo e a repressão sexual, especialmente durante a era vitoriana. Apesar de algumas aberturas, predominava um modelo moralista, em que a sexualidade era rigidamente controlada, especialmente para as mulheres. Essa etapa foi, segundo o autor, um retrocesso no que diz respeito à liberdade sexual, refletindo o aburguesamento e o conservadorismo da sociedade.

A segunda fase se estende entre as duas Guerras Mundiais e marca o início de uma mudança de sensibilidade. A psicanálise, com Freud, começa a influenciar a forma como a sexualidade é compreendida, agora não mais vista apenas como uma prática física, mas também como uma expressão psíquica e simbólica. Nesse contexto, começa a ocorrer uma transição de uma sexualidade centrada na culpa para uma sexualidade mais integrada à subjetividade, preparando o terreno para a virada cultural que viria a seguir. A terceira etapa tem início após a Segunda Guerra Mundial e avança até os dias atuais. É nesse momento que se consolida a chamada “revolução sexual” dos anos 1960, marcada pela difusão de métodos contraceptivos, pelo movimento feminista, pela ampliação dos direitos civis e pelo questionamento dos padrões normativos de gênero e sexualidade. Foucault (1988) observa que, longe de uma simples liberação, o que se viu foi a reorganização da sexualidade em torno de novos discursos, saberes e formas de controle. Giddens (1993), por sua vez, destaca o surgimento da intimidade reflexiva, em que os indivíduos buscam relações mais igualitárias, baseadas na comunicação e no prazer mútuo. Assim, a sexualidade passa a ser vivida com menos culpa e mais naturalidade, mesmo diante das novas pressões e exigências contemporâneas.

As transformações da sexualidade ao longo da história caminham lado a lado com mudanças nas formas de viver o amor e a conjugalidade. Na primeira fase da revolução sexual (1870 até a Primeira Guerra Mundial), apesar de alguns avanços no debate sobre o desejo e a individualidade, as relações amorosas ainda estavam fortemente subordinadas à moral vitoriana, centrada na repressão e na idealização da pureza feminina. O casamento

era visto como uma obrigação social e moral, marcado por papéis de gênero rígidos, onde o amor ocupava um espaço secundário em relação à estabilidade econômica e à honra familiar. Na segunda fase (1918–1945), entre as duas Guerras Mundiais, começa-se a observar uma transição significativa na forma de compreender os vínculos afetivos. O desenvolvimento da psicanálise influenciou uma nova leitura do amor, agora relacionado ao desejo, ao inconsciente e à subjetividade. As relações conjugais passam a ser atravessadas por conflitos internos e pela busca de satisfação emocional. Embora o casamento tradicional permanecesse como norma, surgem as primeiras críticas aos seus limites e à rigidez dos papéis atribuídos a homens e mulheres.

A terceira fase, que tem início após a Segunda Guerra Mundial e segue até os dias atuais, marca a intensificação das mudanças nos padrões amorosos. Com a chegada da revolução sexual dos anos 1960, as relações afetivas se tornam mais abertas ao diálogo, ao prazer e à igualdade entre os parceiros. Giddens (1993) chama esse novo modelo de "relacionamento puro", baseado na comunicação, na autonomia e na afetividade, desvinculado de obrigações sociais ou econômicas. Contudo, como observa Bauman (2004), essa liberdade também traz incertezas, e os laços amorosos tornam-se mais frágeis e descartáveis, marcados pela busca constante por satisfação individual. Nesse contexto, a conjugalidade contemporânea se caracteriza por tensões entre desejo de liberdade e necessidade de vínculo, refletindo as complexas dinâmicas do amor em tempos de liquidez.

Ussell (1980) aponta que nos países em que houve algum avanço nas normas morais, é possível observar adaptações que suavizam certas proibições, sem alterar profundamente o modelo tradicional. Por exemplo, relações sexuais entre noivos passam a ser toleradas, assim como o divórcio, desde que ele seja visto como um caminho para um novo casamento considerado mais adequado. O divórcio, nesse caso, não é sinal de ruptura com a instituição do casamento, mas sim uma tentativa de reafirmar seu valor. Da mesma forma, o uso de métodos anticoncepcionais, antes proibido, passou a ser aceito entre os casais, com a justificativa de que melhora a vida sexual conjugal e, assim, fortalece a relação, contribuindo também para reduzir as relações extraconjugais. Ainda assim, quando uma relação fora do casamento é apenas passageira, ela pode ser tolerada, o problema moral se intensifica quando há envolvimento afetivo, colocando em risco a estabilidade da união. A masturbação entre jovens, por sua vez, passou a ser um pouco mais tolerada por razões de higiene física e emocional.

Ussel (1980) aponta que na sociedade ocidental, ainda prevalece um sistema de valores fortemente influenciado pela moral burguesa, que conecta quatro elementos: sexo, amor, procriação e casamento. A norma social espera que esses componentes estejam sempre juntos, qualquer combinação que exclua um deles tende a ser mal vista. A sexualidade, por exemplo, raramente é aceita como fonte de prazer por si só; ela precisa estar associada a alguma justificativa, como o amor, a reprodução ou o compromisso conjugal. Mesmo quando o sexo está ligado ao amor, essa relação ainda é mal interpretada, tanto em vínculos heterossexuais quanto homossexuais. Quando o sexo é visto apenas como meio para ter filhos, pessoas como mães solteiras e filhos que nasceram fora do casamento acabam sofrendo preconceito. Por outro lado, casais que se amam e têm uma relação afetiva e sexual, mas não querem ou não têm filhos, também são julgados pela sociedade. Segundo Ussel (1980) a ausência de filhos costuma gerar suspeitas sobre a fertilidade do casal ou, quando é uma escolha consciente, é julgada como egoísta e antissocial, como se quem não procria não contribuísse com a sociedade. Casar-se continua sendo uma exigência social, mas, atualmente, espera-se que o amor seja a justificativa principal para a união, mesmo que, em alguns casos, o casal apenas finja esse sentimento para se adequar às expectativas sociais.

Pessoas que decidem não se casar são frequentemente vistas como incompletas ou suspeitas, podem ser rotuladas como doentes, decepcionadas com o amor ou homossexuais, suscita Ussel (1980). Apesar dos discursos modernos sobre liberdade e revolução sexual, a sexualidade continua sendo amplamente limitada ao modelo do casamento monogâmico. A maior parte das pessoas adultas ainda vive à margem do que é considerado uma sexualidade "aceitável" pela sociedade. Muitos, mesmo dentro do casamento, não encontram espaço real para viver sua sexualidade de forma integrada. A ideia de liberdade sexual, embora presente nos discursos, ainda encontra barreiras profundas na prática social. O amor romântico, idealizado e amplamente difundido pelo cinema e pela mídia, acaba se tornando uma nova forma de repressão. Isso porque esse ideal sugere que todos devem alcançar uma completude emocional por meio de um parceiro, o que entra em choque com a natureza humana, que é marcada por desejos, e portanto, incompletudes. Assim, a busca por um amor idealizado, que não corresponde à realidade da condição humana, gera frustração, mas o objetivo sócio econômico não é a felicidade dos sujeitos, mas mantê-los em regime de vigília a fim de manter o funcionamento do *status quo*.

Mesmo com algumas flexibilizações nas normas sociais, a estrutura do casamento ainda se mantém autoritária e patriarcal. Embora o discurso da igualdade entre os sexos seja frequentemente exaltado, na prática, a mulher continua sendo vista principalmente como mãe e dona de casa, mesmo quando lhe é permitido sentir-se emancipada em termos subjetivos. Segundo Ussel (1980), o período que antecede o casamento ainda é tratado como um tempo de disciplina e autocontrole, no qual o contato íntimo é visto como imoral. Nesse cenário, o controle sobre a sexualidade e a forma como as pessoas relacionam-se continua atuando de forma sutil, mas persistente, adaptando-se aos tempos atuais sem romper com os valores monogâmicos tradicionais de posse e exclusividade. O casamento e a família, por sua vez, são vistos como a base da sociedade, ideia presente em diversas constituições nacionais e em documentos internacionais, como a “Declaração dos Direitos do Homem” (Ussel, 1980, p.173). A maioria dos países adota políticas de valorização da família, e pessoas que não se casam muitas vezes enfrentam desvantagens sociais e econômicas como restrições profissionais, carga tributária maior e julgamentos sobre sua maturidade ou responsabilidade, colocando o casamento monogâmico no centro da vida humana. Por outro lado, o celibato, quando vinculado à vida religiosa, especialmente no clero, é visto, segundo Ussel (1980), de forma positiva e até superior ao estado civil convencional, sendo possível observar que apesar do lugar gregário que o casamento ocupa, a Igreja Católica ainda se centraliza em detrimento de qualquer outro comportamento. Foi educado como uma verdade velada que a família torna os indivíduos menos egoístas, já que, sem ela, estariam mais propensos a agir por impulso e a evitar responsabilidades, por não terem com quem se preocupar ou para quem construir um futuro. A função do casamento permanece a mesma, com propósitos produtivos baseados em comportamentos de posse e exclusividade, o que se altera é a motivação para sua manutenção, tratando-se agora de uma monogamia com motivações morais.

O casamento contemporâneo passou por importantes transformações em sua estrutura, especialmente no que diz respeito às motivações (econômicas ou morais) que sustentam (a disposição dos comportamentos dentro da relação) a monogamia. Embora o modelo monogâmico tenha se mantido ao longo da história, suas motivações foram se adaptando conforme o contexto social. Na Antiguidade e na Idade Média, a monogamia motivava-se por razões econômicas, procriativas e sociais, como a preservação da herança e as alianças familiares. Já na modernidade, ela assume um papel moral, sustentada por valores como fidelidade, pureza, compromisso afetivo e idealização do amor romântico. No contexto atual, o comportamento monogâmico baseado em posse e

exclusividade continua presente, mas agora é sustentado por elementos subjetivos e morais, como o ciúme, a crença em um sentimento “puro”, a associação entre fidelidade e caráter, e o desejo de autorrealização por meio da vida familiar, muitas vezes, às custas da abdicação de si e da relação amorosa, em nome da família. Assim, pode-se observar uma passagem de uma monogamia estratégica, voltada à organização social e econômica, para uma monogamia moralizada, que através de fundir o amor ao sentimento de completude, normatiza o desejo e define padrões afetivos e sexuais

Uma dessas mudanças está ligada ao papel do erotismo e do amor-paixão, que substituem a antiga reserva emocional, mas também trazem novos desafios. Como o amor intenso e apaixonado geralmente tem curta duração, o vínculo conjugal baseado nesse tipo de sentimento também tende a enfraquecer com o tempo. Nesse contexto, o divórcio deixa de ser visto apenas como uma correção de erro e passa a ser entendido como uma consequência natural de uma relação que cumpriu seu ciclo. Segundo Ariès (1987), essa instabilidade do amor-paixão é uma das características marcantes do casamento contemporâneo, exigindo que os casais redefinam suas expectativas e revejam os ideais românticos que sustentam a vida a dois.

Os casais encontram dificuldade em realizar-se no amor quando o real apresenta sua desconformidade com a teoria. O amor é vendido como sinônimo de completude, ou seja, como algo vitalício, inquebrantável e que não necessita de manutenção, enquanto o real aponta que a condição humana é desejante e que o amor enquanto algo vivo e em movimento, se não alimentado, morre. Então o ideal de completude o qual foi atribuído ao amor causa sofrimento humano em prometer algo impossível de ser atingido, conduzindo as pessoas a ficarem às voltas de atingirem o inatingível. Diante disso, é possível refletir se o problema está no sentimento de amor, ou na forma como esperamos senti-lo.

Figura 13 - Bonde de Casamento 1907



Fonte: Prefeitura Municipal do Rio de Janeiro. Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro. Coordenação: Rosa Maria Araujo. Centro de Documentação: Maria Thereza Kahl Fonseca.

“Se nos anos 20 e 30, o transporte de noivos e convidados era realizado por automóveis, no início do século XX era bem diferente: podia ser realizado por bondes alugados da empresa Light and Power, com um vagão mais sofisticado com cortinas e assentos forrados.”

5. Monogamia: inata ou construção cultural?

A construção da monogamia como uma verdade absoluta não é fruto de uma essência natural da condição humana, mas sim de processos históricos, culturais e discursivos. A partir das formações discursivas, conceito proposto por Michel Foucault (1972), compreende-se que o que se reconhece como “verdade” está submetido a condições históricas específicas que legitimam determinadas afirmações reconhecidas como verdadeiras, entretanto estão longe de sê-la de forma universal. Nesse sentido, a monogamia foi sendo naturalizada ao longo do tempo por meio de discursos normativos que impediram com que as pessoas: acessassem outra forma de significar as coisas e portanto relacionar-se consigo e com o externo; de acessarem a verdade sobre sua

natureza, e de acessarem possibilidades de outras formas de relacionamento e afetividade. Paralelamente, estudos contemporâneos no campo da biologia têm aprofundado a crítica à ideia de que a monogamia seria uma predisposição natural da espécie humana, evidenciando que essa configuração relacional é, sobretudo, uma construção social, sustentada por interesses históricos, morais e políticos.

Barash e Lipton (2002), no livro *O mito da monogamia: fidelidade e infidelidade nos animais e nas pessoas*, argumentam que, do ponto de vista biológico, a monogamia é uma exceção e não a regra entre os animais, incluindo os seres humanos. Os autores mostram que, embora muitas espécies apresentem comportamentos socialmente monogâmicos, como o emparelhamento (que se refere à formação de um vínculo temporário ou duradouro entre dois animais para fins de companhia, proteção ou criação conjunta dos filhotes) e a criação conjunta da prole, a fidelidade sexual não é um comportamento observado. Segundo eles, tanto machos quanto fêmeas de inúmeras espécies desenvolveram estratégias para se reproduzir com múltiplos parceiros, o que traz vantagens para a sobrevivência e diversidade genética dos descendentes. No caso dos machos, a reprodução com várias parceiras tende a aumentar o número de filhos; já no caso das fêmeas, acasalar com parceiros diferentes pode oferecer proteção e benefícios genéticos para sua prole. Essas tendências também são observadas na espécie humana, ainda que sejam moldadas e reguladas por influências culturais e sociais. Por isso, Barash e Lipton (2002) sugerem que a monogamia humana não é “natural”, mas uma construção social que exige normas, controle e repressão de impulsos para ser mantida.

O livro também evidencia como as expectativas em torno da fidelidade sexual são construídas historicamente e reforçadas por instituições como a religião, o Estado e a família tradicional. A insistência na naturalidade da monogamia, portanto, serve a interesses sociais e políticos específicos, ao passo que a ciência contemporânea tem demonstrado que a diversidade de comportamentos sexuais e afetivos é parte da complexidade humana e não uma exceção a ser corrigida. A ideia de que a monogamia seria uma expressão natural do comportamento humano é decorrente de discursos religiosos, jurídicos e até científicos ao longo da história. Contudo, é observável que antes de a monogamia ser um comportamento, ela é um efeito de discurso, ou seja, a monogamia é uma forma de pensar antes de ser um modo de se comportar. Em *O mito da monogamia: fidelidade e infidelidade nos animais e nas pessoas*, David P. Barash, biólogo evolucionista, e Judith Eve Lipton, psiquiatra, apresentam uma análise intensa e acessível que desconstrói a noção de monogamia como instinto biológico.

Os autores demonstram, com base em diversas pesquisas na biologia evolutiva e no comportamento animal, que a monogamia é extremamente rara entre os animais. Mesmo em espécies consideradas “monogâmicas”, como certos pássaros canoros, testes genéticos revelam que a fidelidade sexual é uma exceção: os chamados “filhotes do vizinho”, são comuns, indicando que, embora haja formação de pares sociais, a exclusividade sexual não se mantém. No que diz respeito aos seres humanos, Barash e Lipton sustentam que, apesar da capacidade de formar laços afetivos duradouros, não há evidência de que a monogamia sexual seja biologicamente natural à espécie. Pelo contrário, os padrões evolutivos favorecem a multiplicidade de parceiros: nos homens, por uma pressão reprodutiva voltada à disseminação genética; nas mulheres, por possíveis benefícios adaptativos, como maior diversidade genética para os filhos ou mais apoio de diferentes parceiros. A monogamia, argumentam os autores, é menos uma imposição da biologia e mais uma construção da cultura. Nesse sentido, para que o comportamento monogâmico impere como inquestionável é necessária uma extrema repressão de impulsos naturais, vigilância constante e punições morais e sociais para sua manutenção. A monogamia, portanto, não é natural, ela é imposta por sistemas de regulação que operam através de instituições de poder discursivo, como a religião, a legislação, as instituições familiares, a ciência e a educação, construindo deste modo, uma moralidade capaz de manter o sujeito submerso à um único modo de significar as coisas e portanto de comportar-se.

Barash e Lipton também apontam que, historicamente, a monogamia foi associada ao controle social, especialmente sobre a sexualidade feminina. A infidelidade masculina é, muitas vezes, culturalmente tolerada, enquanto a feminina é severamente punida, revelando que a monogamia, mesmo quando idealizada como reciprocamente exigida, é vivida de forma desigual entre os gêneros. Tal assimetria reforça a tese de que a monogamia, longe de ser um instinto natural e universal, é uma construção cultural profundamente enraizada em relações de poder e dominação. Ao explorar essas dinâmicas, os autores não negam a possibilidade da monogamia voluntária e acordada entre adultos. Contudo, enfatizam que sua prática depende de esforço consciente e comprometimento, pois vai contra inclinações naturais herdadas evolutivamente. Desconstruir a ideia da monogamia como algo natural abre espaço para viver o amor como algo vivo, e não como a supressão da própria vida. O que facilita a tratativa com a própria existência e portanto, com as relações interpessoais e amorosas já que passa-se a enxergar a vida com base no que é real e não mais baseado no irreal da completude.

Eminente ensaísta e crítico inglês do século XVIII, dr. Samuel Johnson, certa vez escreveu isto sobre um cachorro que andava sobre as pernas traseiras: “Ele não está se saindo bem; mas você se surpreenderia em descobrir que andou mesmo assim”. Podemos dizer o mesmo sobre a monogamia: considerando a quantidade de golpes contra ela, como vacila a maioria dos seres vivos quando procuram se equilibrar sobre as pernas monógamas, é extraordinário que consigam praticá-la mesmo assim. (...) certamente a monogamia é rara, mas às vezes ela acontece (Barash, Linpton, 2002, p.173).

“Só é contrário à natureza o que não se pode fazer tecnicamente” (Ussell, 1980, p.176). Com essa afirmação, Ussell questiona a ideia de "naturalidade" frequentemente associada a práticas culturais, como a monogamia. A psicanálise, especialmente a partir das contribuições de Freud e Lacan, reforça esse questionamento ao mostrar que o desejo humano não está limitado por normas biológicas, mas é marcado por múltiplas possibilidades e por uma estrutura simbólica que o atravessa. Além disso, quando algo exige esforço constante, repressão de impulsos e vigilância permanente, isso indica que tal prática não é espontânea e, portanto, não é natural no sentido psíquico ou existencial.

Pierre Bourdieu (1998), ao discutir a naturalização das normas sociais, afirma que aquilo que é construído historicamente pode parecer natural apenas porque se repete e se impõe por meio de práticas disciplinares. A necessidade de esforço contínuo para manter a monogamia, por exemplo, revela que ela é sustentada culturalmente, e não determinada por alguma essência ou natureza humana. Mas o que exatamente significa dizer que o desejo é atravessado por uma estrutura simbólica? A estrutura simbólica é o conjunto de normas, valores, significados e expectativas que herdamos da cultura e da linguagem. Desde que nascemos, somos inseridos em um mundo já organizado por palavras, regras sociais e formas de viver. Essa estrutura molda o que entendemos por amor, por certo e errado, por homem e mulher, por relacionamento ideal, entre outros.

Por exemplo, uma criança que cresce ouvindo histórias de casais que vivem “felizes para sempre”, sem o mínimo de diálogos desconfortáveis para que essa relação, do ato mesmo de relacionar as existências, aconteça, tendo inclusive como base romântica o ciúme, a verdade como movimento de confessionalismo e não de compartilhamento da vida, internaliza a ideia de que amar é a eliminação da vida e não o compartilhamento dela. Essa criança, ao se tornar adulta, ao sentir desejo por outras pessoas, não saberá o que fazer com isto uma vez que não houve espaço para ela interpretar esta sensação de outro modo que não fosse pelo sinônimo de que desejar outros objetos para além da

parceria é considerado desamor, tomando-se pelo sentimento de culpa porque esse desejo entra em choque com os valores morais aprendidos. Isso mostra como a estrutura simbólica organiza nossa experiência do desejo, não no sentido de impedir o desejo, pois apesar de todo esforço de negar o desejo, ele permanecerá existindo, pois o desejo não preocupa-se com a boa conduta moral.

Na melhor das hipóteses, escolhe-se o que se faz com o que se deseja; na pior, finge-se que o desejo não existe e deixa-se dominar por conflitos internos. Não bancar o desejo, ou seja, negar ou reprimir aquilo que move o sujeito, pode levar ao surgimento de sintomas como angústia, ansiedade, frustração e até depressão, conforme destacado por Freud em suas obras sobre o inconsciente e a repressão (Freud, 1996), em *O mal-estar na civilização*. Esse processo compromete a relação consigo mesmo, gerando uma sensação de divisão interna e um sujeito falseado, além de dificultar a construção de vínculos autênticos com o outro, pois o sujeito não se apresenta em sua verdade. A partir disto uma pergunta se faz importante: queremos nos relacionar com um sujeito ou com um boneco de cordas? Para Lacan, o desejo é estruturado pela falta e simbolizado na linguagem; quando o sujeito nega seu desejo, acaba sucumbindo aos imperativos simbólicos impostos pela cultura, o que resulta numa vida marcada pela alienação e pelo conformismo (Lacan, 1959-1960). Bancar o desejo, portanto, é um ato de coragem e maturidade, pois implica reconhecer essa falta constitutiva e decidir conscientemente o que fazer com ela, pois só há escolha se houver opções; caso contrário, o sujeito não escolhe, ele é conduzido pelo que está dado como única possibilidade.

Em Freud, a incompletude do sujeito aparece pela ausência e pela interdição do desejo, instauradas na lei paterna. Lacan radicaliza essa formulação ao afirmar que a falta não é algo acidental, uma perda de uma suposta plenitude original, mas estrutural: o sujeito nunca foi pleno, pois desde o início se constitui no campo da linguagem e do desejo do Outro. Isso significa, na prática, que não há um “eu verdadeiro” a ser recuperado, mas uma identidade sempre mediada pelo olhar, pelas palavras e expectativas que vêm dos outros. Nessa lógica, o amor não supre essa ausência, mas a reconhece, como indica a célebre formulação lacaniana: “amar é dar o que não se tem a quem não o quer” (Lacan, 1960, p. 41). Essa leitura converge com a crítica foucaultiana ao mito da completude, já que, em vez de pensar o sujeito como uma falta a ser preenchida, Foucault (1985, 2004) o compreende como efeito de práticas discursivas e como resultado de um trabalho ético de constituição de si, ou seja, responsabilizar-se pela própria vida sem delegar ao outro suas escolhas, movimentações, forma de pensar e enxergar as coisas,

formas de sentir e se comportar-se. Foucault (1985) chama isso de “Cuidado de si” e aponta que é um processo ativo de autoconstrução, em que o sujeito cuida de si para se tornar capaz de se relacionar de forma mais livre consigo, com os outros e com o mundo.

Na visão freudiana, o desejo humano é polímorfo e não tem um objeto fixo. Na ótica lacaniana (1964), o autor aponta em seu Seminário 11 que o desejo é sempre atravessado pela falta e pela linguagem, e nunca encontra satisfação plena em um único parceiro. Entretanto, sendo a condição humana constituída pela falta, o problema não está no modelo relacional aberto ou fechado, pois em ambos faltará; o problema não consiste em viver em busca de uma coisa que não se encontra, mas de achar que encontrará. Viver o amor marcado pela falta é viver desejando algo que ainda não se tem; o problema está em buscar felicidade no inexistente, pois nesse movimento, culpa-se o amor pela incapacidade de lidar com o real, e não se responsabiliza pela forma aniquiladora que se ama. Enxergar o amor como faltoso possibilita entender que a felicidade está exatamente aí: em sustentar que a completude não existe e que a felicidade consiste em escolher qual consequência se deseja bancar a partir das escolhas feitas diante de um desejo que não cessa.

6. O cuidado de si como prática de liberdade

Ao analisar a monogamia como construção histórica e cultural, marcada por práticas de posse, exclusividade e controle, torna-se fundamental articular essa reflexão ao campo da educação. A imposição da monogamia como norma e a associação do amor à completude geram efeitos de sujeição, restringindo a possibilidade de desenvolvimento de relações tendo como base a verdade, ou seja, a singularidade de cada indivíduo. Nesse contexto, a educação, entendida em sua dimensão ampla e não limitada ao ensino formal escolar, surge como espaço privilegiado para a problematização desses discursos e para a constituição de sujeitos críticos e autônomos, pois atinge a massa. Inspirando-se nos estudos de Foucault sobre o cuidado de si, a educação sexual assume a função de prática formativa que vai além da mera transmissão de normas ou conteúdos. Ela se configura como espaço de reflexão crítica e de acesso à própria verdade, permitindo que o sujeito desloque o amor da lógica da completude e da posse para uma orientação ética centrada no cuidado de si, na qual o indivíduo aprende a constituir-se de maneira singular, consciente e responsável por suas próprias escolhas.

Conforme Foucault (1984), o cuidado de si não se reduz à obediência a normas coletivas, mas se configura como um conjunto de práticas reflexivas que permitem ao sujeito constituir-se eticamente, ou seja, enquanto indivíduo e não coletivo. Nas aulas do curso “A Hermenêutica do Sujeito” (1982), Foucault esclarece que o cuidado de si implica reconhecer-se como sujeito ativo de suas próprias ações e como responsável por sua relação consigo mesmo, distinguindo-se do simples autoconhecimento prescritivo (“conhece-te a ti mesmo”). Nesse sentido, a educação pode ser concebida como espaço de exercício dessas práticas, no qual os indivíduos aprendem a questionar discursos normativos e a construir modos de vida singulares, éticos e conscientes.

A articulação entre educação, sexualidade e ética, portanto, constitui eixo central deste capítulo. Ao deslocar o amor da ideia de completude para uma perspectiva de singularidade, a educação permite que os sujeitos reconheçam os padrões culturais que naturalizam a monogamia e se tornem capazes de problematizá-los. Archangelo Junior e Momesso (2025) analisam o Método Camões como prática de cuidado de si e de multiletramentos na escola pública, evidenciando como espaços educativos podem oferecer experiências de reflexão crítica sobre normas sociais e culturais. Essa abordagem enfatiza a educação sexual como prática de liberdade, promovendo a consciência de que o amor, a sexualidade e a relação conjugal não devem ser compreendidos como obrigações universais, mas como escolhas éticas que respeitam a singularidade de cada indivíduo.

As práticas de cuidado de si descritas por Foucault, sobretudo em “O Governo de Si e dos Outros” (1983) e em “Tecnologias do Eu” (1982), destacam a importância da parresia, a franqueza na expressão da própria verdade, como mecanismo pedagógico de emancipação. No contexto da educação sexual, essa abordagem possibilita que os sujeitos confrontem discursos dominantes que promovem o ideal da monogamia e da completude afetiva, exercitando autonomia e responsabilidade ética em suas escolhas relacionais. O cuidado de si, nesse cenário, não é apenas um exercício individual, mas um elemento constitutivo de práticas sociais mais justas, inclusivas e críticas, articulando liberdade pessoal e convivência ética.

A análise dos processos educativos também revela a pertinência de estratégias de formação que integrem psicanálise e filosofia, permitindo que a compreensão dos efeitos da monogamia sobre a subjetividade seja mobilizada na construção de saberes emancipatórios. Ao considerar o desejo humano como incompleto e multifacetado – conforme Freud e Lacan – a educação torna-se instrumento para desaprender a norma da

completude e desenvolver competências críticas, reflexivas e éticas. Assim, o sujeito educativo não apenas internaliza conteúdos, mas aprende a interpretar, confrontar e resignificar os padrões culturais e afetivos que moldam sua experiência relacional. No plano institucional, a educação, embora frequentemente orientada por normativas coletivas, pode assumir papel transformador quando concebida como prática de liberdade. A educação sexual, nesse contexto, deixa de ser mera transmissão de informações sobre corpos e comportamentos, tornando-se espaço de experimentação ética e de construção de modos singulares de existir. A entrevista de Foucault “A Ética do Cuidado de Si como Prática de Liberdade” (1984) enfatiza que a constituição do sujeito moral depende da forma como ele se relaciona consigo mesmo, destacando o papel decisivo da reflexão crítica na emancipação individual e coletiva.

A relação entre educação, sexualidade e emancipação também permite repensar o amor enquanto experiência ética, desvinculando-o da ideia de completude e posse. Ao colocar a singularidade no centro das práticas educativas, a formação crítica possibilita que cada sujeito elabore, em liberdade, modos de se relacionar e de construir vínculos afetivos, sociais e sexuais sem a obrigação de se enquadrar em padrões normativos historicamente instituídos. Essa perspectiva evidencia que a emancipação, ao ser cultivada por meio da educação, não se limita ao aprendizado formal, mas envolve práticas reflexivas, éticas e políticas que ampliam a autonomia do indivíduo e fomentam a diversidade de modos de vida.

Por fim, a análise aqui desenvolvida evidencia que a educação, entendida como prática de liberdade e cuidado de si, é condição imprescindível para a constituição de sujeitos críticos, autônomos e éticos. Ao problematizar discursos sobre monogamia, completude e submissão, a educação sexual se apresenta como instrumento de emancipação, capaz de deslocar o amor da lógica da posse e do controle para a ética da singularidade. Inspirada em Foucault (1982; 1984) e articulada aos estudos de Ribeiro (1990; 2004; 2013; 2016; 2017; 2019) e Momesso (2024) esta abordagem propõe que o exercício crítico e reflexivo da educação seja central para a construção de relações mais pluralistas, conscientes e condizentes com a condição humana.

7. Resultados

Os resultados desta pesquisa emergem da articulação crítica entre referenciais históricos, sociológicos e psicanalíticos que permitiram compreender a monogamia não como uma expressão natural da afetividade humana, mas como uma construção cultural,

simbólica e institucionalizada ao longo dos séculos. A análise bibliográfica, baseada em autores como Foucault, Freud, Lacan, Ariès, Ussell e entre outros, evidencia que o modelo monogâmico que hoje se apresenta como norma foi historicamente constituído, não apenas como forma de organização familiar, mas como instrumento de regulação dos corpos, da sexualidade e da reprodução social. O cruzamento entre história e psicanálise permitiu localizar a emergência da monogamia como dispositivo de poder, profundamente vinculado ao patriarcado, à herança, ao controle da mulher e à manutenção da propriedade privada. Engels (2004), ao analisar a origem da família, sustenta que a monogamia foi instaurada em função da necessidade de garantir a filiação legítima e, portanto, a transmissão de bens. Essa lógica de posse transbordou para o campo afetivo, sendo naturalizada ao longo dos séculos como se expressasse uma necessidade emocional do sujeito, quando, na verdade, responde a arranjos sociais e econômicos específicos.

No campo da psicanálise, os resultados apontam que a promessa de completude que sustenta o ideal do amor romântico monogâmico não encontra fundamento na estrutura psíquica do sujeito. Como aponta Lacan (1964), no seminário 11, o desejo humano está estruturalmente marcado pela falta e que a completude que o sujeito busca no outro é sempre impossível de ser plenamente alcançada, desembocando em frustrações amorosas sem considerar os comportamentos que os sujeitos possuem dentro da relação que conduzem o estado relacional que se encontram. A monogamia, ao se apresentar como garantia de fusão e plenitude amorosa, sustenta uma ilusão que frequentemente conduz ao sofrimento psíquico. Freud (1996), ao refletir sobre a renúncia pulsional exigida pela civilização, já denunciava os efeitos de repressão e mal-estar gerados pelos imperativos culturais sobre o desejo.

Ao longo do percurso investigativo, evidenciou-se também como o modelo monogâmico foi consolidado através de discursos religiosos e médicos, que atribuíram valor moral à fidelidade conjugal e patologizaram outras formas de vínculo. O que se identifica não é apenas um modelo afetivo predominante, mas uma estrutura simbólica que opera como norma reguladora da subjetividade. Coontz (2005) demonstra como o casamento por amor, entendido como união voluntária entre indivíduos apaixonados, é um fenômeno recente na história, e que a associação entre amor e monogamia, ou seja, entre amor e posse, exclusividade, punição e controle, corresponde mais a uma construção ideológica moderna do que a um dado universal.

Do ponto de vista sociológico e histórico, autores como Michel Foucault (1976; 1984; 1984) e Van Ussel (1980) evidenciam que, a partir da modernidade ocidental, a sexualidade passou a ser alvo de vigilância e disciplina, sendo a monogamia heterossexual instituída como um de seus principais mecanismos de controle. Os resultados desta pesquisa demonstram que a monogamia opera como um dispositivo de normalização das subjetividades, orientando os sujeitos para práticas afetivas que se alinham à lógica da obediência, da contenção e da punição, levando à frustração relacional. Essa normatividade molda não apenas os vínculos amorosos, mas também os modos de constituição do eu, reforçando ideais como o da completude e da exclusividade afetiva como caminhos supostamente naturais para o amor.

A análise dos dados reforça que o ideal romântico de fusão entre os sujeitos, marcado pela expectativa de que o outro seja fonte de completude, é não apenas inalcançável, mas também gerador de frustração, insegurança e práticas relacionais opressivas. Nesse contexto, a responsabilização do amor como causa do sofrimento afetivo desresponsabiliza o papel ativo que cada indivíduo desempenha na construção dos vínculos. A pesquisa convida, portanto, a um deslocamento do amor idealizado como causa do insucesso amoroso para uma reflexão crítica sobre os comportamentos e escolhas que sustentam determinada forma de se relacionar.

Assim, a pesquisa reforça que a monogamia, longe de ser uma expressão espontânea do desejo humano, é uma construção histórica sustentada por interesses sociais, econômicos e ideológicos. Reconhecê-la criticamente permite ampliar a autonomia subjetiva dos indivíduos, oferecendo condições para a construção de vínculos baseados na singularidade e na responsabilidade de cada sujeito sobre sua própria forma de amar e portanto, a como se conduz essa relação a partir dos comportamentos que se tem. Essa perspectiva pode contribuir para transformações clínicas, sociais e culturais, ao abrir espaço para experiências amorosas mais conscientes, livres da promessa ilusória de completude e dos imperativos normativos que ainda estruturam grande parte das relações contemporâneas.

8. Conclusão

Este trabalho buscou investigar os fundamentos históricos, sociais e psíquicos que sustentam a monogamia enquanto modelo dominante de organização das relações afetivo-sexuais a fim de retirá-la deste lugar inquestionável e naturalizante. A partir de uma perspectiva crítica, amparada em autores como Ariès, Ussell, Freud, Lacan e Foucault, demonstrou-se que a monogamia não é um fenômeno natural, mas uma construção cultural articulada a interesses econômicos, políticos e simbólicos, cujas raízes remontam à necessidade de controle sobre a herança, a sexualidade e os corpos, especialmente os femininos. Percorrendo brevemente a história da conjugalidade, observamos que, na pré-história, as relações eram mais livres e plurais, com estruturas comunitárias e ausência de propriedade privada. As normas conjugais eram fluídas, e não havia punições formais.

Com o advento da agricultura e da propriedade, na Antiguidade, surgem as primeiras formas de organização conjugal baseadas na transmissão de bens e linhagens. Na Grécia antiga, em Atenas, o casamento era uma instituição patriarcal voltada à reprodução e cidadania, discursada por filósofos, legisladores e elites masculinas; relações extraconjugais masculinas eram toleradas, enquanto as mulheres eram controladas com rigor. Em Esparta, por outro lado, o foco era militar e estatal: os casamentos visavam gerar filhos fortes, com permissividade pontual à poligamia seletiva; o Estado regulava os vínculos e impunha punições àqueles que não cumpriam seu papel reprodutivo.

Em Roma, o casamento era um contrato civil vinculado à ordem e ao status social, regulado por juristas e políticos; embora mais flexível que o modelo grego, ainda se esperava das mulheres fidelidade absoluta, sob pena de exclusão ou morte. Com a ascensão do cristianismo, na Idade Média, o modelo monogâmico e indissolúvel se consolida como norma moral e espiritual, com a Igreja Católica como principal autoridade discursiva. A transgressão aos votos matrimoniais era considerada pecado grave, punida com penitências públicas ou até execuções. Na modernidade, com a moral burguesa e o individualismo emergente, o casamento passa a ser alicerçado na afetividade, mas ainda mantendo a estrutura de controle e exclusividade. O amor romântico surge como promessa de completude, por meio dos comportamentos de posse e exclusividade inerentes ao comportamento monogâmico, consolidando o ideal monogâmico como sinônimo de felicidade e virtude. A infidelidade feminina continuava sendo punida social e juridicamente com severidade, enquanto a masculina era muitas vezes tolerada.

Na contemporaneidade, embora discursos sobre liberdade afetiva e diversidade relacional tenham ganhado espaço, a monogamia ainda é idealizada como modelo legítimo de amor, perpetuando práticas de controle, posse e punição baseadas na exclusividade e confissão. O poder de definir o que é uma “relação válida” continua disseminado por meios culturais, religiosos e midiáticos, e a transgressão ao ideal romântico ainda é punida, agora não mais com instrumentos legais ou religiosos, mas com culpa e angústias gerada por uma promessa de completude que não condiz com a condição humana, responsabilizando o amor por não se atingir a felicidade, ao invés de refletir sobre a forma como se ama.

A partir das contribuições da psicanálise, especialmente de Freud e Lacan, compreendemos que o desejo não obedece à lógica da completude, mas sim à da falta. Não bancar o desejo em nome da adequação social resulta em sintomas e em um modo de vida alienado, pois compromete a relação autêntica do sujeito consigo mesmo e com o outro. Nesse sentido, bancar o desejo não significa realiza-lo, mas reconhecer sua existência e, a partir disso, escolher como se posicionar diante dele, gesto que marca a maturidade psíquica e a possibilidade de vínculos mais maduros, conscientes e saudáveis. A monogamia e a exclusividade podem se relacionar, mas não são necessariamente a mesma coisa. A monogamia, como discutido ao longo do trabalho, está historicamente associada a comportamentos de posse, controle e punição, que geram relações marcadas por desconfiança, falta de diálogo, medo e exigências de uma verdade absoluta, comprometendo o compartilhamento da vida. Assim, uma relação pode ser exclusiva sem ser monogâmica, e pode ser aberta sem deixar de ser monogâmica a partir da forma como se enxerga a vida e portando, vivencia-se as relações. Nesse sentido, a não monogamia não é sobre com quantas pessoas se relaciona, mas como se relaciona tanto consigo, quanto com o outro.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- ALMEIDA, A. M. O gosto do pecado – casamento e sexualidade nos manuais de confessores dos séculos XVI e XVII. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1993.
- ANDRADE, R.; BAGGIO, G. A transição do Feudalismo para o Capitalismo. Pato Branco: Sinergismus Scyentifica UTFPR, 2007. Disponível em: <https://www.passeidireto.com/arquivo/78469965/a-transicao-do-feudalismo-para-o-capitalismo>. Acesso em: 10 jun. 2025.
- ANTHONY, Elliot; TURNER, Bryan. *On society*. Cambridge: Polity Press, 2012.
- ARAÚJO, M. Amor, casamento e sexualidade: velhas e novas configurações. *Psicologia: Ciência e Profissão*, v. 22, n. 2, 2002.
- ARCHANGELO JUNIOR, A. F.; MOMESSO, M. R. Por uma educação escolar pública emancipatória: o cuidado de si, multiletramentos e o Método Camões. *Observatório de la economía latinoamericana*, v. 23, n 7, 2025, p. 1-12. <https://doi.org/10.55905/oelv23n7-022>
- ARIÈS, Philippe. *História social da criança e da família*. 2. ed. Rio de Janeiro: LTC, 1981.
- ARIÈS, Philippe; BÉJIN, André. *Sexualidades ocidentais: contribuições para a história e para a sociologia da sexualidade*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- ARIÈS, Philippe; DUBY, Georges (Org.). *História da vida privada: da Europa feudal à Renascença*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. v. 2.
- ARDUINO, N. *A influência da mídia na construção do amor romântico*. Brasília: Uniceub, 2008.
- BACHOFEN, Johann Jakob. *Das Mutterrecht*. 1861. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4610113/mod_resource/content/1/bachofen%20-%201861.pdf. Acesso em: 10 jun. 2025.
- BADINTER, Elisabeth. *Um amor conquistado: o mito do amor materno*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- BADINTER, Elisabeth. *XY: sobre a identidade masculina*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.
- BARASH, David P.; LIPTON, Judith Eve. *O mito da monogamia: fidelidade e infidelidade nos animais e nas pessoas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

- BARROS, M. G. F. B.; MIRANDA, J. C. Sexualidade: perspectiva histórica e significação cultural. *Acta Biomedica Brasiliensia*, v. 10, n. 1, p. 13–22, 2019.
- BÉJIN, André; ARIÈS, Philippe. *Sexualidades ocidentais*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BELL, Daniel. *As contradições culturais do capitalismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.
- BOUREAU, Alain. *Satã herético: o nascimento do diabo na Idade Média*. Bauru: EDUSC, 2005.
- BRANDÃO, C. R.; FAGUNDES, M. C. V. Cultura popular e educação popular: expressões da proposta freiriana para um sistema de educação. *Educar em Revista*, Curitiba, n. 61, p. 89-106, jul./set. 2016.
- BROWN, Peter. *O corpo e a sociedade: homens, mulheres e renúncia sexual nos primeiros cristãos*. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 1989.
- CAPUZZO, H. *Lágrimas de Luz – o drama romântico no cinema*. Belo Horizonte: UFMG, 1999.
- CASAQUI, Vander. Por uma teoria da publicização: transformações no processo publicitário. In: PEREZ, Clotilde et al. (orgs.). *Ontologia publicitária*. São Paulo: Intercom, 2019. p. 49-72.
- CASTORIÁDIS, C. *Figuras do pensável*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.
- CLARKE, John R. *Looking at Lovemaking: Constructions of Sexuality in Roman Art 100 B.C.–A.D. 250*. University of California Press, 1998.
- COONTZ, Stephanie. *Casamento, uma história*. Rio de Janeiro: Viking, 2005.
- DELUMEAU, Jean. *O medo no Ocidente: uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- DELUMEAU, Jean. *Pecado e medo: a culpabilização no Ocidente (séculos XIII-XVIII)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- DOVER, Kenneth J. *Greek Homosexuality*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978.
- DUBY, Georges. *A propósito do amor chamado cortês. Idade Média, idade dos homens – do amor e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p. 59-65.
- DUBY, Georges. *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*. São Paulo: Vozes, 1989.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: formação do Estado e civilização. Volume 1: sociogênese e psicogênese*. Tradução Sérgio Adorno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- ECO, Umberto. *História da beleza*. Rio de Janeiro: Record, 2002.

ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. 10. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.

ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. 3. ed. Tradução de Leandro Konder. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Tradução Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade III: O cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

FOUCAULT, Michel. *A ética do cuidado de si como prática de liberdade*. (Entrevista). In: MOTTA, Manoel Barros da (org.). *Ditos & Escritos V: ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1987.

FUNARI, Paulo P. *Grécia e Roma: vida pública e vida privada, cultura, pensamento e mitologia, amor e sexualidade*. São Paulo: Contexto, 2001.

FREUD, S. (1930). O mal-estar na civilização. In: FREUD, S. *O futuro de uma ilusão, o mal-estar na civilização e outros trabalhos (1927-1931)*. Rio de Janeiro: Imago, 1996

GARDNER, Jane F. *Women in Roman Law and Society*. Bloomington: Indiana University Press, 1991.

GÉLIS, Jacques. *O corpo: de Sócrates às terapias atuais*. São Paulo: Estação Liberdade, 2001.

GETTY IMAGES. Medieval torture. [s.d.]. Disponível em: <https://www.gettyimages.com.br/fotos/medieval-torture>. Acesso em: 10 jun. 2025.

GIL, Antonio Carlos. *Como elaborar projetos de pesquisa*. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2010.

GINZBURG, Carlo. *História noturna: decifrando o sabá*. Tradução Nilson Moulin Louzada. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cosmos conforme um moleiro do século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GRANIMHO, M.; BARROS, F.; MIRANDA, J. Sexualidade: perspectiva histórica e significação cultural. *Acta Biomedica Brasiliensia*, v. 10, p. 13-22, 2019.

HÄGGLUND, Bengt. *História da Teologia*. 8. ed. Porto Alegre: Concórdia, 2014.

HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: HARAWAY, Donna. *Manifesto ciborgue e outros ensaios: ciência, tecnologia e feminismo-socialista nos anos 80*. São Paulo: Editora Autêntica, 2009.

LACAN, J. *O Seminário, Livro 7: A ética da psicanálise (1959-1960)*. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2017

LACAN, J. *O Seminário, Livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1964

LAING, R. D. *O eu e os outros*. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1927.

LAQUEUR, Thomas. *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

LAQUEUR, Thomas. *Making sex: body and gender from the Greeks to Freud*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990.

LE GOFF, Jacques. *O nascimento do purgatório*. Lisboa: Estampa, 1981.

MARTINS, C. Em defesa do conceito de sociedade. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/y9Z4jQZWhVVnhGYywLrVgSz/?format=pdf>. Acesso em: [data do acesso].

MAIA, A. S. Telenovela: projeção, identidade e identificação na modernidade líquida. *Revista da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação*, ago. 2007.

MENDES, Norma Musco; OTERO, Uiara Barros. Religiões e as questões de cultura, identidade e poder no império romano. *PHOÏNIX*, 2005.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. *O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde*. 14. ed. São Paulo: Hucitec, 2014.

MOMESSO, M. R.; PIMENTA, L. A. (Org.). *Educação on-line para o ensino fundamental e médio: novas leituras e escritas*. Porto Alegre: Editora Cirkula, 2024.

NATIONAL MUSEUM – NEW DELHI. Casamento romano. [s.d.]. Disponível no acervo do museu.

- OSTORERO, Martine. Alain Boureau, Satan hérétique. *Médiévales*, n. 48, printemps 2005.
- PETERS, Edward. *Inquisition*. Berkeley: University of California Press, 1989.
- POMPEU, Bruno; GUILHERME, P. R. A publicidade como instrumento de manutenção, transformação e construção de valores sociais: um estudo sobre monogamia. 2020. Disponível em: <https://repositorio.usp.br/item/003016252>.
- PORTUGAL. Museu Nacional do Traje; TEIXEIRA, Madalena Braz; BRITO, Márcia de (trad.). *Traje de Noiva: 1800-2000*. Lisboa: Museu Nacional do Traje, 1996.
- PRODANOV, Cleber Cristiano; FREITAS, Ernani Cesar. *Metodologia do trabalho científico: métodos e técnicas da pesquisa e do trabalho acadêmico*. 2. ed. rev. e ampl. Novo Hamburgo: Feevale, 2013.
- RIBEIRO, Paulo Rennes Marçal. Caminhos da educação sexual nas memórias de um pioneiro da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – UNESP. In: RODRIGUES JUNIOR., Osvaldo M. (Org.). *Histórias de las Sexologias Latinoamericanas*, volumen II. São Paulo: Instituto Paulista de Sexualidade, p. 67-88, 2016.
- RIBEIRO, Paulo Rennes Marçal. Educação sexual além da informação. São Paulo: EPU, 1990.
- RIBEIRO, Paulo Rennes Marçal. Os momentos históricos da educação sexual no Brasil. In: RIBEIRO, Paulo Rennes Marçal. (Org.). *Sexualidade e educação: aproximações necessárias*. São Paulo: Editora Arte & Ciência, p. 13-25, 2004.
- RIBEIRO, Paulo Rennes Marçal. Entrevista: Educação para sexualidade. In: *Revista Diversidade e Educação*. Rio Grande: FURG, v. 5, n. 2, p. 7-15, 2017.
- RIBEIRO, Paulo Rennes Marçal. Desafios contemporâneos em educação sexual: a perda do ambiente mental, social e escolar. In: DESIDÉRIO, Ricardo. (Org.) *Interseccionalidade e transgressões em educação sexual*. Londrina: Syntagma, p. 29-39, 2019.
- RICHARD, Jeffrey. *Sexo, desvio e danação: as minorias da Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- RICOEUR, Paul. *Si mesmo como um outro*. Campinas: Papirus, 1990.
- RIO DE JANEIRO (Município). *Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro*. Coordenação: Rosa Maria Araujo. Centro de Documentação: Maria Thereza Kahl Fonseca. Secretaria da Casa Civil: Eduardo Cavaliere. Prefeito: Eduardo Paes. Rio de Janeiro: Prefeitura Municipal do Rio de Janeiro, [s.d].
- RUDIGER, Francisco. *Comunicação e Teoria Crítica da Sociedade: Adorno e a Escola de Frankfurt*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- SANTIAGO, I. M. *Sexualidade e gênero: as práticas educativas na educação infantil*. Monografia. Faculdade Cenecista de Capivari – FACECAP, 2015.
- SANTOS, et al. Transformações da conjugalidade em casamentos de longa duração. *Psicologia Clínica*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 1, p. 69–89, 2017.
- SCHMITZ, H. J. *Die Bubbücher*. Graz, 1958 (1ª ed. 1863).

SCOTT, Joan W. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 5-22, jul./dez. 1991.

TRIVIÑOS, Augusto Nivaldo Silva. *Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação*. São Paulo: Atlas, 1987.

USSEL, Joss Van. *Repressão Sexual*. Rio de Janeiro: Campus, 1980.