

UFPBNDiHR

TEXTOS

UFPBNDiHR

TEXTOS

UFPBNDiHR

TEXTOS

UF

LÚCIA DE FÁTIMA GUERRA FERREIRA

RUSTON LEMOS DE BARROS

JOANA NEVES

TEXTOS UFPB/NDiHR

Nº 28

NOVEMBRO / 1991

UFPBNDiHR

1919

1. Igreja e Sociedade  
2. Igreja e Política

NDIHR/T/28  
F383 i

Biblioteca Prof. Sílvio Frank de Lima  
UFPA/NDIHR

IGREJA: SOCIEDADE, MORAL E PODER.  
LÚCIA DE FÁTIMA GUERRA FERREIRA  
RUSTON LEMOS DE BARROS  
JOANA NEVES.  
TEXTOS UFPA/NDIHR Nº 28  
NOVEMBRO / 1991

## APRESENTAÇÃO

O Programa de Documentação do Núcleo de Documentação e Informação Histórica Regional (NDIHR) tem, entre os seus projetos de maior relevância, a organização do Arquivo da Cúria Metropolitana da Paraíba. Considerando o objetivo global de formação de recursos humanos e de preservação da memória histórica, o projeto não se atém à execução de formulas técnicas de arquivística mas procura desenvolver uma estratégia que coloca o trabalho na perspectiva da função do historiador. Dentre as atividades desenvolvidas nessa direção, as supervisoras do Projeto, Profas. Lúcia de Fátima Guerra Ferreira e Zeluzia da Silva Formiga Brandão, planejaram uma programação complementar, na qual se destacam os Seminários Internos, com temática centrada no estudo da Igreja. Esses Seminários, realizados durante todo o ano de 1991, se constituíram em excelente oportunidade para aprofundar o conhecimento sobre a instituição, de forma que, ao se debruçarem sobre a documentação, os estagiários e os bolsistas possam não só identificá-la tecnicamente mas serem capazes de situá-la historicamente.

Como resultado desses Seminários e atendendo à necessidade de reprodução dos seus efeitos, o NDIHR, com o apoio da Cúria Metropolitana, tem a satisfação de apresentar a presente publicação, englobando matéria apresentada ou estudada no decorrer dos mesmos. Além de apresentarem a Religião e a Igreja Católica, como eixos de análise, os textos oferecem uma visão globalizante e com abordagem dos diferentes aspectos e dimensões do assunto, ao tratarem o tema a partir de sua relação com o Estado, a Sociedade e a Moral.

O 1º texto, "Religião, Poder e Estado", elaborado pela Professora Lúcia de Fátima Guerra Ferreira, busca sistematizar as contribuições da Antropologia e da Sociologia e analisá-las à luz dos interesses da ciência histórica. Com base nas obras de Laura Makarius e Ralph Della Cava procura examinar o papel diferenciado da religião nas sociedades tribais e modernas e na sua relação com o poder. Trata-se de texto que, pelas suas indicações, permite perceber a potencialidade do tema, além de oferecer sugestões para aprofundamento dos estudos. Por outro lado,

atenta para a feição interdisciplinar das ciências humanas, enquanto reconhece o caráter multifacetado da sociedade.

O 2º texto, "Subsídios para o estudo da moral cristã e repressão sexual da Igreja", do Professor Ruston Lemos de Barros, sob ótica diferente articula-se com o primeiro e serve como inequívoca demonstração das sugestões teóricas do mesmo. Trata-se de monografia que situa o homem enquanto agente social, que "... fundiu, nas concepções elaboradas sobre ética e moral, estreitas relações com o trabalho, o conhecimento, a arte e a religião". Sob tal perspectiva admite que, historicamente se diversificaram as relações entre sociedade / moral, classe social / conduta e religiosidade / ética, ao tempo em que reconhece a historicidade da moral vigente. Daí, considerar a necessidade da análise da persistência / mudança nos padrões e o tipo de sociedade em que são aplicadas, como componente essencial para a compreensão do tema. A partir de tais requisitos, prioriza na análise a relação entre a Igreja Católica e a moral, a sexualidade e a religião na Civilização Ocidental. No desenrolar do texto o autor consegue não só levantar mas sobretudo reconstituir o complexo processo de elaboração da doutrina e da ação da Igreja Católica até os tempos modernos e dimensionar a sua influência na conformação da ordem social e moral da Civilização Ocidental. A lucidez do autor revela-se na percepção de uma Igreja que formula a sua doutrina no compasso da sociedade, ao tempo em que sobre ela atua, interferindo desde a moda, a literatura, a linguagem e o gestual do povo, até sobre as consciências. Por fim, o Professor Ruston Lemos de Barros, sugere como conclusão e elemento para reflexão que esse processo legou a Civilização Ocidental, uma herança maldita: "a culpa do sexo", desvirtuando a mensagem de solidariedade e fraternidade universais pregada por Cristo.

No texto 3º, "A Questão da Igreja e a Ideologia no Brasil", a Professora Joana Nves usa de sua reconhecida experiência para desenvolver reflexões pessoais e, também, apoiada em especialistas do assunto, levantar questões essenciais ao conhecimento do tema. O eixo condutor do texto é a busca da percepção das relações entre Religião/Igreja/Aparelho do Estado/Ideologia, o que é delineado de forma abrangente, sem a feição mecânica e linear que, por vezes, caracteriza as exposições. Merece destaque o tratamento dispensado às relações e articulação entre

a Igreja e o Estado, ora aparecendo em estreita simbiose, ora como braços de uma mesma figura dominante e dominadora da sociedade, ora atirando-se em crise pela defesa de papéis diferenciados. Na busca pela delimitação do papel da Igreja e do Estado, a autora privilegia o processo histórico brasileiro demonstrando a permanência de uma relação, a qual não se constitui, porém, em um dado de continuidade mas com uma forma e natureza diferenciadas. Assim é que, partindo de uma atuação combinada, articulada e complementar na fase colonial, ao "impacto do profano" no Brasil, explicitada na Questão Religiosa, no final do século XIX, chega-se ao momento em que a Igreja se define por uma ação política, através de sua hierarquia, que negocia com o Estado, e dos leigos organizados em movimentos e grupos como JOC, JEC, JUC e outros. Finalmente, a autora debruça-se sobre a Igreja Pós-Vaticano II, com sua opção preferencial pelos pobres, e questiona "... A Igreja Popular, baseada na Ideologia da Libertação será capaz de fazer da Religião apenas uma manifestação de uma necessidade intrínseca do homem ou apesar de sua identificação com as camadas populares, continuará sendo uma forma de controle externo, exercendo domínio sobre o homem?"

Trata-se, pois, de um conjunto de trabalhos de grande importância para a compreensão da Igreja, da sociedade e da moral e do seu lugar histórico. Além disso, permite a percepção da relevância do tema para a compreensão dos preconceitos e da discriminação social e o papel ambíguo exercido pela Igreja, enquanto instituição religiosa e controladora da sociedade, que busca submeter a estrutura social, do "sagrado ao profano".

João Pessoa, novembro de 1991.

Irene Rodrigues da Silva Fernandes

## I. INTRODUÇÃO

Este trabalho resulta da apresentação do Seminário RELI GIÃO E ESTADO, tendo por base a análise de textos cuja preocupação central é a relação entre religião, Estado e poder, em sociedades distintas - tribais e modernas, sob os enfoques antropológico e so ciológico.

Um dos textos básicos é o de Laura Makarius "Anthropolo gie et Historie: Du roi magique au "roi divin" que trata das dimen sões simbólicas de sociedades africanas, com uma organização nos moldes do que se poderia chamar de Estado Teocrático.

Os outros dois textos são de Ralph Della Cava: "Igreja e Estado no Brasil do Século XX: Sete monografias recentes sobre o ca tolicismo brasileiro (1916-1964)"; e "A Igreja e a Abertura (1974-1985)", abordando a Igreja enquanto instituição e suas relações na sociedade, especialmente nos aspectos sócio-políticos.

Tanto a Antropologia como a Sociologia estudam entre ou tros temas, a religião, mas na abordagem e na delimitação do objeto apresentam diferenças marcantes. Na verdade, a religião foi a base para a Antropologia tentar compreender as sociedades tribais, bem como o pensamento mágico. Segundo Durkheim, a religião constituía - se numa imagem totalizada e sagrada das relações sociais e morais da sociedade (1), pois era evidente a presença da religião em todas as dimensões da vida coletiva tribal, onde não existiam instâncias diferenciadas para as atividades econômicas, políticas ou cultu- rais. Nesse contexto, as expressões religiosas são identificadas a través dos mitos, ritos, crenças, tabus que são objetos privilegia- dos nos estudos antropológicos.

A Sociologia estuda a religião nas sociedades modernas , onde ela representa uma das estruturas institucionais importantes , mas, não é a predominante. Esse dado real contribui efetivamente pa ra a diferenciação entre as abordagens sociológica e antropológica. Além disso, nos estudos sociológicos, com raras exceções, a reli- gião é tratada como fenômeno social, institucional, que influencia

e recebe influências do contexto social, sendo que os aspectos espirituais e místico pouca atenção recebem.

Segundo Louis Schneider "em geral (embora com significativas exceções), os sociólogos da religião, trabalhando com noções como a de interação social, não têm tido êxito em lidar com o conteúdo da religião ou em dizer algo sociologicamente significativo sobre ela e seus componentes culturais" (2)

Os antropólogos entendem que é arriscado tratar a religião apenas como uma instituição em meio às demais da sociedade, considerando que ela fundamenta-se em um poder diferente dos demais, que é o poder divino, sagrado.

A junção e o confronto dos trabalhos de Laura Makarius e Ralph Della Cava nos dão uma visão da caracterização e funções da religião em sociedades diferenciadas, ou seja, para as sociedades tribais a religião é um agente de manutenção dos valores estabelecidos pela coletividade, enquanto que nas sociedades modernas, a religião, através das Igrejas, tem função ambígua, podendo ser agente de mudanças sociais ou de manutenção da ordem estabelecida. A relação com o poder e com o Estado também é diferenciada, pois nas sociedades tribais religião, poder e Estado estão imbricados indissoluvelmente, ao passo que nas modernas essa relação possui articulações mais complexas, e dependendo das circunstâncias históricas a Igreja tanto pode estar aliada ao Estado como em oposição.

Apesar da existência de pontos de aproximação entre a teoria e métodos da Antropologia e da Sociologia, nestes textos ressaltam-se as diferenciações. Como exemplo podemos citar a utilização do conceito de mito sob formas completamente diferentes. No texto de Della Cava "mito" apresenta-se como falsa idéia, sem correspondência com a realidade; enquanto que para Makarius é uma narrativa de significação simbólica fundamental para a compreensão das sociedades tribais.

Nos dois textos encontramos uma preocupação com a perspectiva histórica, Makarius citando exemplos concretos de reis localizados no tempo e no espaço (embora que em notas de rodapé) e Della Cava cuja obra pode ser considerada sem dúvida na linha histórico-sociológica, trabalhando fontes históricas aliadas à utilização de categorias sociológicas.

## II. ENFOQUE ANTROPOLÓGICO

### 1. "Antropologia e História: Do rei mágico ao rei divino"

Neste texto, a preocupação central da autora refere-se ao problema da natureza do "rei divino", cujo entendimento passa pelo estudo do conjunto de tabus que regulamenta o comportamento de sociedades tribais. Percebemos, logo de início, que é fundamental o estudo da natureza e das funções do tabu, para compreendermos o fenômeno da realeza tribal.

O tabu aparece nas sociedades tribais como uma série de regras que controla toda ordem social. É a violação do tabu o fator que faz o rei ser considerado divino, pois, esta violação dá um poder mágico e ambivalente ao rei, que pode trazer tanto o bem como o mal.

O "rei divino aparece como sendo responsável pelos acontecimentos de sua tribo, devendo representar os interesses de todos os seus súditos. A sociedade tribal organiza-se coletivamente, pois, a própria definição de tribo passa pelo princípio de utilização de hábitos comuns, "as pessoas agem de modo padronizado, as relações interpessoais são mais ou menos formalizadas numa estrutura social" (3).

O homem primitivo organiza-se a partir do sagrado, busca viver num mundo sagrado e portanto, heterogêneo. Este mundo aparece com um conjunto de ritos, crenças, tabus e mitos, onde "o homem primitivo experimenta a necessidade de existir sempre num mundo total e organizado num cosmo" (4).

No texto de Laura Makarius, com os diversos exemplos citados sobre as sociedades tribais africanas, percebemos o quanto é importante a repetição dos rituais, como atualização dos mitos. Como afirma Mircea Eliade, "o tempo sagrado é pela sua natureza própria reversível, no sentido em que é propriamente falando, um tempo mítico primordial tornado presente... e mantém-se sempre igual a si mesmo, não muda nem se esgota" (5). O sagrado passa a ser o centro do mundo, "a origem da ordem, a fonte das normas, a garantia da harmonia" (6). No mundo sagrado, a experiência religiosa era parte integrante de cada membro da sociedade.

Em sociedades dessa natureza a mudança praticamente

não existe, e é vista como perigosa. A repetição do tabu do incesto por parte da figura do rei, em toda cerimônia de investidura, mostra o caráter da não mudança da ordem social nas sociedades primitivas. O incesto faz parte dos costumes reais, é uma obrigação para se estabelecer sua condição de soberano, é uma tradição. O incesto real pode ser representado por atos simbólicos. Os reis cometem o incesto, e muitas vezes, a explicação para tal ato tem que ser buscada num passado mítico.

Segundo Malinowski, "o mito entra em cena quanto o rito, a cerimônia ou uma regra moral ou social necessitam de justificativa, de garantia, de antiguidade, de realidade, de santidade... Não pode haver nenhuma magia importante, nenhuma cerimônia, nenhum ritual, sen que haja crença, e a crença desdobra-se em relatos de precedentes concretos... os rituais, as cerimônias, os costumes, a organização social, contém, às vezes, referências diretas ao mito, sendo considerado como a verdadeira causa originária da regra moral, do agrupamento social, do rito e do costume" (7).

Através do incesto, o "rei divino" comete ainda o tabu de sangue. Laura Makarius nos coloca que mesmo ocorrendo o sangramento do rei, ele pode infringir o tabu, quando é caracterizado sob o aspecto de destruidor e assassino. O poder do sangue é ambivalente, gera o mal (doença, derrota nas guerras) e o bem (prosperidade, riqueza). O rei, ao violar o tabu do sangue, adquire esses poderes, assume a posição de divino. O incesto real, em lugar de ameaçador, reforça o direito divino de reinar.

O tabu do incesto pode parecer contraditório, pois ele é necessário para a manutenção da ordem, e ao mesmo tempo é perigoso acarretando destruições pela ambivalência do poder do sangue. Porém essa contradição desaparece quando percebemos o quanto é fundamental para manter a organização das sociedades tribais. Todos têm interesse na manutenção do incesto, pois é necessário para a própria sobrevivência da sociedade. O incesto real é aceito por suas virtudes regeneradoras e fecundantes.

Outras violações são úteis ou necessárias, como saquear templos, assassinar gêmeos ou um homem do mesmo clã, constituindo-se em formas de acentuar o caráter de quebrador de tabus. Assim

garantindo ao rei prerrogativas de poder supremo. O "rei divino" possui uma série de objetos mágicos, tipo medianas, insígnias, emblemas, amuletos, matérias de origem humana, entre outros, que são essenciais para a realeza como fontes do seu poder mágico e sobrenatural.

As transgressões aos tabus tornam os "reis divinos" impuros e portanto, não podem tocar a terra. Uma das explicações da proibição de tocar a terra está ligada a seu dinamismo devastador, e pela ambivalência em que é investido.

Laura Makarius distingue três traços essenciais que marcam o "rei divino": a) o poder mágico; b) o caráter de perigoso; c) o caráter ambivalente. Estes traços lhe dão o poder sobrenatural e o controle divino da vida. Todo o seu poder aparece com a transgressão (8). Percebemos que o poder do "rei divino" é ambíguo, pois, o rei é cercado por uma série de regras que podem inclusive limitar a sua ação. Sua ação cotidiana está presa às funções que desempenha na sociedade tribal e seus poderes estão ligados a uma ordem do mundo cuja manutenção depende do comportamento do rei e dos seus súditos.

Em torno dos reis existem tabus que representam um conjunto de relações do rei com a natureza, com a coletividade e com a própria pessoa. Existem tabus que protegem o rei diante do perigo de seus súditos, e vice-versa. As punições podem assumir um caráter de restauração do bem-estar da sociedade. Como exemplo, tem-se a substituição ou assassinato do rei, caso tenha perdido a sua força sexual.

Embora a autora não tenha discutido de maneira ampla a questão da morte, queremos destacar brevemente a visão que Mircea Eliade nos dá sobre o assunto: "a morte chega a ser considerada como suprema iniciação, quer dizer, como começo de uma nova existência espiritual..., o acesso à vida espiritual comporta sempre a morte para a condição profana, seguida de um novo nascimento" (9).

Para se ter uma compreensão mais ampla acerca dos reis divinos é fundamental ter visões totalizantes dos comportamentos e das crenças do povos tribais, pois não são fenômenos isolados de violação mágica. O predomínio do religioso e do sagrado nestas sociedades produz e justifica uma série de comportamentos coletivos, pois consideram o sagrado como poder e como realidade.

### III. ENFOQUE SOCIOLÓGICO

#### 1. "Igreja e Estado no Brasil do século XX: Sete monografias recentes sobre o catolicismo brasileiro (1916-1964)"

Neste trabalho Ralph Della Cava tem por objetivo analisar algumas obras que reconstituem a história da Igreja Católica no Brasil e apresentam teses sobre o seu papel enquanto agente de mudança social,

Uma idéia consensual em todos os trabalhos diz respeito ao "aspecto crucial da subsistência do catolicismo na sociedade brasileira que é atribuído à sua qualidade de religião oficial de 'facto' do Estado, da nação e das elites dominantes" (10), com raros momentos de exceção.

A partir dessa relação Igreja e Estado, o autor apresenta a seguinte periodização:

- 1ª fase: de 1914 a 1930, onde ocorre toda uma preparação para restabelecer a união Igreja-Estado, oficialmente abolida pela primeira Constituição Republicana do Brasil (1891);

- 2ª fase: de 1930 a 1945, caracterizada pelo triunfo do reconhecimento de fato e quase oficial da Igreja Católica pelo Estado;

- 3ª fase: de 1945 a 1970, onde predomina a luta para manter a união Igreja e Estado, numa época de mudanças e crises.

Ao longo dessas fases, a Igreja atuou na sociedade através dos seus quadros eclesiásticos e leigos, estes últimos principalmente através da Liga Eleitoral Católica, criada em 1932; da Ação Católica Brasileira, de 1935; dos Círculos Operários Cristãos, de 1932; do Partido Democrático Cristão, de 1948; da Juventude Operária Cristã, de 1948; da Juventude Universitária Cristã, de 1950; e do Movimento de Educação de Base, de 1960.

Alguns problemas se fizeram presentes nas diversas fases, variando apenas de intensidade, resumidos por Ralph Della Cava em três grandes questões:

- a questão do sacerdócio, onde a quantidade sempre foi problemática para uma Igreja que se pretende nacional;

- a questão da religiosidade leiga, que tem contribuído para a ação da Igreja na sociedade, através de um verdadeiro apostolado, formado basicamente por militantes das classes médias, e ao mesmo tempo, a Igreja se depara com manifestações do chamado catolicismo popular, que historicamente tem sido contido pela hierarquia da Igreja em nome da ortodoxia e da ordem;

- a questão dos credos alternativos, onde refere-se tanto à expansão das Igrejas protestantes e do pentecostalismo, como à expansão do marxismo.

O autor aborda ainda, a atuação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil - CNBB, criada em 1952, integrada por duas alas delimitadas claramente, uma progressista e outra conservadora.

Com relação às monografias que comenta ao longo do trabalho, Della Cava discorda das conclusões a que chegaram alguns autores quanto à questão da Igreja e a mudança social no Brasil, nos seguintes termos: a hierarquia da Igreja trabalhou mais em função de seus interesses institucionais do que pela promoção da mudança social; a influência inovadora de leigos só foi aceita e estimulada quando não trouxe riscos para a hierarquia; a desistência da Igreja quanto a ter seu próprio partido político, o Partido Católico, não representa uma desvinculação da política partidária, mas pelo contrário, uma percepção mais ampla das suas possibilidades diante de diversos partidos em que pode de alguma forma exercer influência(11).

Vale destacar ainda, algumas colocações que explicitam bem a posição e o entendimento do autor quanto a certas questões, como por exemplo, a forma de referir-se ao sacerdócio e o seu "recrutamento", como profissão e não como vocação; ou quanto à relação que se estabelece entre o clero e os fiéis, como sendo de natureza clientelística, pois, compete aos primeiros os papéis de líder do culto, agente burocrático, intermediário entre a clientela e a autoridade, além de ideólogo e recrutador de prosélitos (12).

E finalmente, a idéia do Brasil como nação católica é considerada por Della Cava como uma interpretação mística, ou seja,

uma noção construída que encobre a diversidade religiosa existente no país. Apesar de sabermos das limitações da quantificação em religião, tem-se um dado relevante que é pequeno número de católicos praticantes, o que por si só não condiz com a idéia globalizante de nação católica.

## 2. "A Igreja e a Abertura: 1974-1985"

Neste texto, Ralph Della Cava analisa o papel desempenhado pela Igreja Católica no processo de abertura política no Brasil, que levou ao fim o regime militar.

Em primeiro lugar, deve-se levar em consideração o caráter institucional da Igreja Católica, pois segundo Scott Mainwaring "um postulado básico bem estabelecido pela análise institucional contemporânea e pelos estudos sociológicos clássicos, diz que qualquer exame da Igreja e da política deve levar em consideração o caráter institucional da primeira" (13).

Na análise da Igreja e da política, Della Cava destaca a atuação da CNBB (Confederação Nacional dos Bispos do Brasil), das CEBs (Comunidades Eclesiais de Base), da CPT (Comissão Pastoral da Terra), do CIMI (Conselho Indigenista Missionário), entre outros, na sociedade brasileira. Além disso; enumera mártires e heróis da luta pela abertura política, destacando pela Igreja Frei Beto, Frei Leonardo Boff, D. Helder Câmara, além de padres e militantes católicos assassinados; pela sociedade civil os nomes do jornalista Wladimir Herzog, do sindicalista Manuel Fiel Filho e outros.

Para o autor o melhor termo para definir a Igreja neste período é Igreja do Povo, pois o segmento hegemônico na Igreja Católica brasileira passou a defender unicamente os pobres, os oprimidos, cuja expressão encontrava-se no catolicismo popular.

Achamos necessário comentar um pouco o catolicismo popular, para encetar o movimento popular proveniente das CEBs, que segundo Della Cava tornou-se o núcleo essencial da resistência contra o regime militar vigente no país, contra a política salarial e as torturas. Além disso, ressalta a participação popular na Comissão de Justiça e Paz pelos Direitos Humanos, e em outros movimentos cu-

jo ápice foi a campanha pelas "Diretas Já!".

Principalmente nas cidades pequenas o catolicismo popular (14) é muito forte, tendo por objeto de culto a imagem ou estampa dos santos. Destaca-se aqui o modo contratual de relações entre o fiel e o santo, que pode ser caracterizado pelo contrato moral entre eles. Recebida a graça, paga-se a promessa. Outro modo de relação entre o santo e o fiel é a aliança. Esta é o contrário do contrato, pois o fiel torna-se devoto do santo, esperando que ele seja o seu protetor celestial, uma espécie de padrinho no céu. Ainda no catolicismo popular vê-se Jesus como "um protótipo dos santos: bom e justo, ele sofre sem ter pecado, e por esse sofrimento ele ganha a misericórdia divina para com os homens. Sua representação popular é, pois, a representação do sofridor: o crucificado..." (15). Com a 'romanização' é que surge a figura do Jesus-Menino, do Cristo-Rei, etc.

Esse catolicismo popular antes considerado pela própria Igreja como superstição, agora com a Teologia da Libertação é considerado como base para a transformação das classes subalternas. Mas, como afirma Della Cava, "de modo algum a Igreja do Povo - nem nesse sentido, as CEBs - recobre sequer minimamente toda a extensão da religiosidade popular" (16).

Além de todos os problemas existentes no país, a Igreja brasileira enfrenta no seu interior a luta pelo controle do poder institucional. Para o autor, o debate está instaurado entre duas facções: a progressista e a da restauração conservadora. De um lado, a CNBB, a CELAM, e de outro, a Aliança Euro-Latina e o apoio do Papa João Paulo II. A Cúria Romana considera que a autoridade papal paira acima dos demais poderes, portanto, acima das classes sociais, da nação e da própria Igreja, podendo exigir obediência de todos. Daí a atuação da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé (antigo Tribunal do Santo Ofício) convocando aqueles considerados à margem ou contrários aos desígnios do Vaticano, como Frei Leonardo Boff, um dos teólogos da Teologia da Libertação, ou o Bispo de Lusaka, na Zâmbia, por ser considerado feiticeiro, entre outros casos.

Com a abertura política no Brasil se instaura a pluralidade partidária e as CEBs optaram claramente pelos partidos de es

querda, e em especial, pelo Partido dos Trabalhadores - PT. Por outro lado, a ala conservadora da Igreja advoga a "religião de antiga - mente" - procissões, romarias, novenas - aumentando a sua força a partir da religiosidade popular, além de contar com o apoio do Papa para desmobilizar a ala progressista.

#### IV. CONCLUSÃO

Após a apresentação resumida dos textos de Laura Makarius e de Ralph Della Cava torna-se mais nítida a diferença entre as abordagens antropológica e sociológica e suas especificidades quanto ao objeto e métodos de análise.

A religião católica insere-se em um contexto muito diferente da religião mítica, ou seja, dentro de um processo de racionalização do pensamento geral, levando-a também a racionalizar-se cada vez mais para se universalizar.

Na religião mítica, a sacralização do mundo é fundamental, e uma série de comportamentos coletivos justificam-se pelo predomínio do religioso e do sagrado na sociedade, enquanto que a religião católica liga-se à dessacralização do mundo. Nesse sentido, Thomas F. O'Dea afirma o seguinte: "a secularização da cultura, que combina dessacralização e racionalização significa que a interpretação religiosa do mundo já não é o esquema básico para o pensamento" (17).

Ao lado dessa questão da sacralização/dessacralização do mundo, outra que se destaca também pela diferença é como o poder é encarado nas sociedades tribais e nas modernas.

Para as sociedades tribais o poder é considerado universal, sagrado, e todas as relações sociais são compreendidas a partir do rei, que detém o poder total e ao mesmo tempo é escravo do próprio poder. *Os tabus determinam os acontecimentos sociais e condicionam o comportamento das pessoas, especialmente dos "reis divinos"*, que com seu poder mágico e ambivalente, fazem com que a sociedade tribal fique subordinada à sua ação.

Para as sociedades modernas os agentes de poder são mais complexos e encontram-se em forte competição. E poderia-se até pen -

sar em um novo processo de sacralização, inclusive do poder moderno, mas certamente a sua natureza será bastante diversa daquele sentido primeiro do sagrado.

Nos seus textos Della Cava apresentou a Igreja Católica como portadora de poder político e religioso, embora tenha enfatizado mais a sua ação na sociedade civil, enquanto força política e não espiritual.

Pierre Bourdieu com a sua teoria dos campos apresenta algumas considerações acerca do poder político e do poder religioso, que têm relação direta com o tema abordado neste trabalho. Senão vejamos: "A estrutura das relações entre o campo religioso e o campo do poder comanda, em cada conjuntura, a configuração da estrutura das relações constitutivas do campo religioso que cumpre uma função externa de legitimação da ordem estabelecida à medida que a manutenção da ordem simbólica contribui diretamente para a manutenção da ordem política, ao passo que a subversão simbólica da ordem simbólica só consegue afetar a ordem política quando se faz acompanhar por uma subversão política desta ordem. Tal afirmação decorre sobretudo da interação de dois fatores e processos: a) a autoridade propriamente religiosa e a força temporal que as diferentes instâncias religiosas podem mobilizar em sua luta pela legitimidade religiosa dependem diretamente do peso dos leigos por elas mobilizados na estrutura das relações de força entre as classes; b) em consequência, a estrutura das relações objetivas entre as instâncias que ocupam posições diferentes nas relações de produção, reprodução e distribuição de bens religiosos, tende a reproduzir a estrutura das relações de força entre os grupos ou classes, embora sob a forma transfigurada e disfarçada de um campo de relações de força entre instâncias em luta pela manutenção ou pela subversão da ordem simbólica" (18).

Outra questão abordada por Bourdieu que nos parece bastante pertinente para a compreensão das limitações e problemas concernentes às CEBs e mesmo à Teologia da Libertação, diz respeito à não simetria entre revolução política e revolução simbólica, pois, "não há dúvida de que a revolução simbólica supõe sempre uma revolução política na revolução política não basta por si mesma para produzir a revolução simbólica que é necessária para dar-lhe uma linguagem adequada, condição de uma plena realização" (19).

A Igreja Católica sabe administrar muito bem o sagrado , por isso tem poder. Mas, quando ela, através das CEBS se associa ao PT, por este ser ambíguo, perde seu poder ou pelo menos sofre abalos. A politização ao lado da racionalização da religião na sociedade moderna tende a esvaziar o seu conteúdo sagrado e provavelmente é o que vem ocorrendo no Brasil, dando margem ao avanço do pentecostalismo no seio das massas populares, antes católicas.

Finalizando, gostaríamos de ressaltar que os textos aqui apresentados dão margem a muitas outras questões não abordadas neste trabalho e, apesar das nossas limitações, entendemos que avançamos por um caminho muito caro a nós de formação histórica, que é o da interdisciplinaridade nas ciências humanas.

#### NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

- (1) Cf. DURKHEIM, Emile. As formas elementares da vida religiosa. S. Paulo, Abril Cultural, Col. Pensadores.
- (2) Dicionário de Ciências Sociais. 2ª ed. Rio de Janeiro, FGV, 1987. Verbete Sociologia da Religião, de Louis Schneider, p. 1158.
- (3) KEESING, Felix M. Antropologia Cultural: A ciência dos costumes. Rio de Janeiro, Fundo de Cultura, 1961, v. 2, p. 371.
- (4) ELIADE, Mircea. O Sagrado e o Profano: A essência das religiões. Lisboa, Livros do Brasil, s/d, p. 44.
- (5) Idem, p. 81.
- (6) ALVES, Rubem. O que é religião? S. Paulo, Brasiliense, 1984, Col. Primeiros Passos, p. 63.
- (7) DURHAM, Eunice (Org.). Malinowski. S. Paulo, Ática, 1986, p.165, Col. Grandes Cientistas Sociais.
- (8) Cf. MAKARIUS, Laura. Anthropologie et histoire: Du roi magique au "roi divin".
- (9) ELIADE, M. Opus cit. p. 152-156.

- (10) DELLA CAVA, Ralph. "Igreja e Estado no Brasil do Século XX: Sete monografias recentes sobre o catolicismo brasileiro, 1916-1964" IN Estudos Cebrap nº 12. São Paulo, Cebrap, 1975. p. 10.
- (11) Essas colocações resultam do diálogo de Ralph Della Cava com os trabalhos de Ivan Vallier, Thomas Sanders e da equipe da Rand Corporation.
- (12) Cf. DELLA CAVA, R. Opus cit. p. 21 e segs.
- (13) MAINWARING, Scott. Igreja Católica e a política no Brasil. S. Paulo, Brasiliense, 1989. p. 15.
- (14) Entende-se por catolicismo popular as representações e práticas relativas aos cultos dos santos e a transação com a natureza, e não com os sacramentos e a catequese formal.
- (15) OLIVEIRA, Pedro A. R. de. Religião e dominação de classe. Petrópolis, Vozes, 1985, p. 120.
- (16) DELLA CAVA, Ralph. "A Igreja e a Abertura: 1974-1985". IN KRISCKE, P. e MAINWARING, S. (Orgs.) A Igreja nas bases em tempo de tempo de transição (1974-1985). Porto Alegre, CEDEC, 1986, p.30.
- (17) O'DEA, Thomas F. Sociologia da Religião. São Paulo, Pioneira, 1969, p. 115.
- (18) BOURDIEU, Pierre. A economia das trocas simbólicas. 2ª ed. São Paulo, Perspectiva, 1987, p. 69-70 (grifos do autor).
- (19) Idem. p. 77.

\* Texto apresentado na disciplina Religião, Símbolo e Poder, do curso de Pós-Graduação da USP.

\*\* São co-autores do trabalho: Fábio José Garcia dos Reis e Maria Augusta de Castilho.

## SUBSÍDIOS PARA O ESTUDO DA MORAL CRISTÃ E REPRESSÃO SEXUAL NA IGREJA

"A denúncia de Marx, segundo a qual, no plano social, o cristianismo seria conformista por natureza, começa a ser refutada pelos fatos. Mas as denúncias de anti-sexualismo continuam de pé. Até que ponto o cristianismo é anti-sexual?"

JAI ME SNOEK.

## INTRODUÇÃO

Mosmo considerando as fases mais remotas do passado histórico, o homem, enquanto agente social fundiu, nas concepções elaboradas sobre ética e moral, estreitas relações com o trabalho, o conhecimento, a arte e a religião. Seu comportamento era vinculado, na prática, com suas atividades e crenças. Todavia, as múltiplas formas comportamentais de acordo com seu status, cultura e quebra (ou manutenção) de tabus diversificaram, ao longo do tempo, as relações entre sociedade e moral. E mais ainda, entre classe social e conduta; entre religiosidade e ética.

Obviamente, inúmeras vezes foram estabelecidas no processo histórico, conjuntos de normas e/ou regras com a finalidade de regular as relações sociais, demarcando-se fronteiras no atendimento do que se constituía em moralidade, imoralidade ou amoralidade. Com propriedade, Adolfo Sanches Vázquez chama atenção de que, face à própria historicidade da concepção moral estabelecida, ela não permanece estática uma vez que, "...estar-se fazendo ou se autoproduzindo constantemente tanto no plano de sua existência material prática, como no de sua vida espiritual..."<sup>1</sup>

Ao levar-se em conta a consideração supra compreende-se pois, a necessidade de análise da persistência dos padrões estabele-

1. ÉTICA, 7ª ed. Trad. de João Dell'Anna. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1984, p. 25.

cidos bem como o tipo de sociedade onde foram aplicados. Cabe indagar se tal sociedade já se encontrava organizada ou ainda estava em vias de organização? E, quanto ao modelo social, encaminhava-se para uma forma tipicamente tradicional ou inovadora?

É possível afirmar que, em geral, as sociedades tidas como inovadoras ou "modernas" se caracterizam pela flexibilidade e/ou mudança contínua com respeito a mutabilidade de situações entre os agentes sociais, além da grande produtividade e consequente diferenciação de uma complexa divisão de trabalho. Opostamente, nas sociedades tradicionais ocorre a tendência ao conservadorismo. Nestas, quase sempre encontra-se ausente a racionalidade nas atitudes de seus membros, associados aos comportamentos atrasados ou tradicionais.<sup>2</sup>

Sem dúvida, torna-se fácil perceber que, em um contexto de sociedade tradicional, a concepção moral predominante estará enraizada ao convencional. Assim, cabe considerar o argumento de que

"...uma ação não é moral somente em si mesma e na sua singularidade; ela o é também por sua inserção e pelo lugar que ocupa no conjunto de uma conduta.... Uma ação moral tende à sua própria realização; além disso, ela visa, através dessa realização, a constituição de uma conduta moral que leva o indivíduo, não simplesmente a ações sempre conformes aos valores e às regras, mas também a um modo de ser característico do sujeito moral."<sup>3</sup>

Quando se enfatiza a sexualidade, no contexto moral de uma sociedade do tipo tradicional, torna-se fácil perceber que ocorre quase uma analogia. Isto é, o "julgamento" da conduta moral de cada indivíduo é quase que restringida ao seu comportamento sexual ou do que dele se divulga. Face ao exposto, cabe considerar os questionamentos que Michel Foucault faz a este respeito:

- 
2. Sobre o assunto vejam-se as obras de Guy Rocher, Sociologia Geral, 5 vols. Trad. de Ana Ravena, Lisboa, Presença, 1971, vol. IV, p. 81; e Bartolomé Escandell, "La Inquisición como dispositivo de control social y la pervivencia actual del 'Modelo Inquisitorial'". In Angel Alcalá (ed.) Inquisición Española y Mentalidad Inquisitorial. Barcelona, Ariel, 1984, p. 605.
  3. Michel Foucault. História da Sexualidade, 3 vol. trad. Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro, Graal, 1984, Vol. II, p. 28.

"...por que o comportamento sexual as atividades e os prazeres a ele relacionados, são objeto de uma preocupação moral? Por que esse cuidado ético que, pelo menos em certos momentos, em certas sociedades ou em certos grupos parece mais importante do que a atenção moral que se presta a outros campos, não obstante essenciais na vida individual ou coletiva, como as condutas alimentares ou a realização dos deveres cívico?"<sup>4</sup>

E, mais adiante, acrescenta inflexível:

".. de que maneira, por que e sob que forma a atividade sexual foi constituída como campo moral? Por que esse cuidado ético tão insistente, apesar de variável em suas formas e em sua intensidade? Por que essa 'problematização'?"<sup>5</sup>

Restringindo-se tais questões à chamada Civilização Ocidental é inegável a comprovação da íntima correlação entre moral, sexualidade e religião. Particularmente, o Tribunal da "Santa Inquisição", apropriando-se de guardião da moral, desempenhou papel proeminente como órgão fiscalizador e punitivo da conduta sexual, enquanto prazer. Assim, pode-se considerar que a Igreja, nas suas fases mais repressivas, tornava a vida sexual quase impossível, face ao severo código de controle social imposto. Não obstante, vale salientar que tal código foi idealizado, gradativamente, pelos teólogos medievais, em oposição às formas de vivências sexuais do mundo antigo, consideradas libertinas. A moral renovada passou a envolver toda uma concepção da moralidade judaica, enfocada no Antigo Testamento. Tinha por base a apologia ao casamento monogâmico (e mais tarde indissolúvel), além da condenação a toda e qualquer forma de satisfação sexual, agindo com permanente vigilância para reprimir os desejos da carne. Os pecados contra a castidade eram classificados em dois tipos: contra a luxúria (fornicação, incesto e adultério); e contra a natureza (poluição, masturbação, onanismo, sodomia e bestialidade). Na prática, porém, generalizava-se como pecc

4. Ibid., p. 14

5. Id. Ibid.,

dos capitais de luxúria, toda e qualquer manifestação do sexo fora do casamento e da cópula procriativa.

Sem sombra de dúvidas, o controle social e moral da Inquisição era rígido e institucionalizado. O Estado se constituía em aliado da Igreja e, quase sempre, era submisso a ela. Sob a pecha de heresia, a Inquisição encontrava respaldo para por em prática as torturas, além das abjurações, confiscos, encarceramentos e até penas de morte. Tais atos eram justificados pela Igreja como necessários, não só para salvação das almas dos pecadores mas também a fim de obter a uniformidade comportamental. Diz a professora Anita Waingort Novinsky que deste modo,

"... obrigava-se à obediência sob ameaças, e prometia a compensação aos que colaboravam com o sistema."

E, acrescenta mais adiante:

"... A Inquisição introduziu nova promessa de redenção, mas por um preço: a denúncia. O povo ansiava por essa redenção que lhe vinha através de um ritual de purificação: os autos-de-fé."<sup>6</sup>

Resta tão somente esclarecer que é, pois, sobre a problemática exposta e, principalmente, a respeito da evolução do pensamento moral da Igreja, no que tange a sexualidade no mundo ocidental até os primórdios dos "tempos modernos", que foi estruturado este estudo.

---

6. Veja-se a obra Inquisição, 3ª ed. S. Paulo, Brasiliense, 1985, pp. 88-89.

## 1. SEXO E FAMÍLIA

### 1.1. A VIRTUDE DA CASTIDADE

Desde os seus primórdios, o Cristianismo procurou divulgar uma mensagem de renúncia a sexualidade, exaltando a valorização da castidade. Em suas epístolas, São Paulo, exortava não só as mulheres solteiras ou viúvas à castidade, mas também os homens em idênticas condições. Como recompensa ao estado de pureza, teriam por herança o "Reino dos Céus". Talvez, baseado na Gênese bíblica do pecado original, atribuía a existência do pecado da carne à mulher. Aos poucos, a Igreja imbuída de tais crenças tornou a virgindade tema obsessivo da moral cristã.

A abstinência sexual passou a constituir a verdadeira libertação do mundo e do pecado. Assim, tornava-se necessário extirpar o desejo, para obtenção da santificação, através da preservação da virgindade. É possível que permitisse nessa idéia, "... um sucedâneo da emasculação ritual", como sugere o estudioso Jacques Marcireau.<sup>7</sup> Em decorrência, verificou-se toda uma pregação, ainda que de forma indireta, contra o casamento. Quaisquer tentações da carne deveriam ser combatidas através de sacrifícios diários, jejuns, abstinências e orações.

Foi, sobretudo, a partir do século III que se verificou toda uma pregação dirigida especialmente aos homens, em prol da castidade. O exemplo era a vida ascética dos monges, que viviam afastados do mundo profano. Associava-se, naturalmente, aos demônios, tanto as tentações e desejos como os sonhos eróticos e as lembranças de mulheres bonitas e sensuais. Para lutar contra estas ameaças de perdição das almas, tornaram-se frequentes os relatos de auto-fragelações e auto-castrações. Nos sermões e discursos, faziam-se sempre alusão a gloriosa iniciativa de castração voluntária e libertadora. E, na verdade, ficaram conhecidos casos de apelos ao divino, para obtenção da condição de eunuco:

7. Histórias dos Ritos Sexuais, Trad. de Fernando de Castro Ferro. Rio de Janeiro, Brasiliense, 1974, p. 319.

"... Antonio aplicava um ferro em brasa a seu corpo (...) Pechon (...) colocou uma víbora em seus órgãos genitais (...) Evagre passou noites em um poço gelado (...) Filomoro amarrou-se com correntes..."<sup>8</sup>

Nos mosteiros, aos poucos, se foi desenvolvendo um conjunto de regras e práticas, chegando mesmo a serem regulamentadas orações, tudo visando a vitória sobre a carne e o desejo. As maiores preocupações eram com a transferência do desejo para um companheiro e com as poluições noturnas, que constituíam fatores de culpas.

No século V, o fanatismo atingiu a sua fase marcante, em luta contra a vida sexual. Assim, a apologia à pureza ultrapassou as fronteiras das irmandades, conventos e mosteiros, atingindo o campo e a cidade. A maior parte dos religiosos pregava a castidade masculina de forma incondicional e, portanto, reagindo de forma contrária até a sacramentalização do matrimônio. Até mesmo no século XIII, defendia-se tais concepções a exemplo de S. Thomás de Aquino. Dizia ele, em sua Suma Teológica, que os homens e mulheres fariam uma escolha bem mais sensata, se renunciassem ao casamento e ingressassem numa ordem religiosa. E, para possibilitar tal objetivo, admitia-se até mesmo o divórcio, caso um dos conjugues manifestasse o desejo de ingresso na vida monástica. Nela, homens e mulheres ao rejeitarem o contato carnal, encontrariam, em recompensa, a união com Deus.

Não obstante a concepção de que amar era dedicar-se castamente à contemplação e as obras pias, após um longo período de exarcebação, a Igreja começou a admitir uma alternativa de vida sexual no casamento. Sem sombra de dúvida, a nova visão foi forçada pela própria reação da maioria dos fiés que não se sujeitava a fazer votos de castidade. Agindo, estrategicamente, para não perder o controle sobre a multidão pecadora, passou a admitir que um casal, unidos pelos laços do matrimônio religioso, deixava de serem dois para se transformarem em uma só carne. Mesmo assim, de início, conceber o amor no casamento era quase uma blasfêmia. Isto porque entendia-se Deus como sinônimo de amor, logo, caso fosse admitido amor entre um homem e uma mulher que praticavam sexo, se estaria erotizando o próprio Criador.

8. Veja-se Aline Rousselle. Pornéia. Trad. de Carlos Nelson Coutinho São Paulo, Brasiliense, 1984, p. 160.

## 1.2. A ALTERNATIVA PELA VIDA CONJUGAL

Não estaria longe da verdade afirmar-se que o casamento, para a Igreja, constituía uma fronteira entre o sagrado e o profano; entre a virtude e o pecado. Mesmo assim, havia esperança de salvação para os casados. Todavia, quem estivesse excluído da moral conjugal estabelecida e mantivesse atividade sexual, estava já em estado de pecado mortal, condenado ao inferno. Foi em virtude de tais concepções que São Paulo, prioritariamente, recomendou o celibato, admitindo todavia que os homens fracos na carne tivessem uma esposa, a fim de que fossem evitados pecados mais graves.

Para os religiosos, o aspecto mais deplorável da união conjugal era o espaço para as relações sexuais, deixando em antagonismo a castidade, a contemplação e a purificação da alma. Por outro lado propagava-se que a prova da carne, pelo casamento, constituía fator de conversão para aflições, dores, desentendimentos, tagarelices, futilidades e até mesmo para sentimentos inferiores, como a paixão, o ciúme e o crime. Destarte, entende-se a razão das palavras do papa Gregório Magno que, em pleno século VI, afirmava:

"... é quase impossível sair puro do abraço conjugal".<sup>9</sup>

Foi somente a partir das idéias de S. Tomás de Aquino, que a Igreja iniciou a valorização do casamento. Todavia, permanecia estigmatizado o prazer sexual dos cônjuges uma vez que sua finalidade era a procriação. Só assim, com esta meta, foi que passou a ser aceito como sacramento divino. Imbuída desta nova visão, a Igreja procurou evitar os graves desregramentos que ocorriam entre o povo, a exemplo de amancebamentos, prostituições, adultérios e encontros livres.

Para reforçar o valor sacramental do matrimônio, a Igreja passou a exigir dos cônjuges o compromisso de atenderem a três pontos: a autoridade plena do homem sobre a mulher e seu corpo; o caráter indissolúvel do vínculo sacramental; e a maior abstinência carnal possível. Aliás, desde o século V, que o Estado já tinha iniciado o

9. Jean-Louis Flandin. "A Vida sexual dos casados na sociedade antiga". In P. Ariès e A. Béjun. (eds.). Sexualidades Ocidentais. Trad. Lygia A. Watanabe e Thereza Christina F. Stummer. São Paulo. Brasiliense, 1985, p. 136.

fortalecimento dos poderes do marido em relação à família.

Apesar da seriedade que a Igreja passou a atribuir às núpcias, foram elas utilizadas com fins políticos e econômicos, sobretudo durante a Alta Idade Média. Gradualmente, o casamento passou a ser associado aos valores de linhagem e títulos de nobreza, sendo utilizado para selar alianças e garantir a transmissão de patrimônios. Logo verificou-se a generalização do dote e o próprio acerto de núpcias antecipadas. E, em relação ao casamento entre os ser vos, sabe-se que era decidido pelos senhores, ocorrendo toda uma série de abusos, inclusive os de caráter sexual.

Na classe social privilegiada, a festa de bodas constituía-se numa cerimônia rica, sendo a fertilidade considerada uma virtude e a esterilidade em fator de repúdio. Ao homem, o estado de casado garantia, na sociedade, maior responsabilidade. Quanto aos filhos, quase sempre os mais jovens eram condicionados e às vezes até mesmo obrigados a ingressarem na vida religiosa.

Foi a partir do século IX que a Igreja deu início a sua política para submeter as classes privilegiadas. Várias estratégias foram postas em prática, incluindo a própria elevação do casamento à condição de sacramento divino. Também, por muito tempo, passou a exercer intensa fiscalização contra o incesto. Exigia, dos nubentes, a comprovação da consanguinidade antes da celebração da cerimônia. Ficava proibido parentescos até o sétimo grau, bem como as núpcias entre padrinhos e afilhadas. Caso surgissem dúvidas sobre as provas de parentesco, mesmo a posteriore, eram impostas longas penitências e penas de excomunhão, além da anulação do ato sacramental.

Vale a pena destacar que, ao longo da Idade Média, foi difícil a luta pela santificação do matrimônio devido ao ato sexual. Muitos teólogos defendiam que o pecado carnal não podia ser sacramentado. Somente a partir do século XII é que o ideal da Igreja relativo ao casamento sem coito desapareceu, uma vez que passou a ser associado ao casamento de Cristo com a Igreja.

Quase ao mesmo tempo, os primeiros desafios às normas religiosas tiveram lugar. É que aos poucos, passou a fazer parte da moral dos cavaleiros medievais, o casamento por rapto, face as difi

culdades dos romances. Não obstante, a acusação de rapto também foi usada como artifício de maridos desejosos de se livrarem de suas esposas ou irmãs, a fim de afastá-las das heranças paternas. diz, a este respeito, Ronaldo Vainfas que a Igreja,

"... Oscilava então entre a moral dos padres e a moral dos cavaleiros. Faltava-lhe ainda, poder suficiente para sujeitar os grandes senhores aos seus princípios. Falta-va-lhe, antes de tudo, a definição clara de uma ética matrimonial, o abandono da reticência frente ao casamento."<sup>10</sup>

Muito embora a Igreja ainda lutasse para impor todas as concepções, ela conseguiu aos poucos se fortalecer. Exemplo disso ocorreu no tocante ao cerimonial. A partir de então, exigia que a celebração não mais ocorresse na casa da noiva. Os pais da nubente fariam entrega da filha a um sacerdote, na entrada da Igreja. O sacerdote, por sua vez, entregava a jovem ao noivo, diante do altar, onde se realizava a cerimônia. Ficou ainda estabelecido que, durante a celebração, se faria a troca das alianças e, quanto a "dívida conjugal", esta só ficaria quitada com a prole, sem a qual a união não teria sentido.

Em relação ao controle da Igreja sobre o ardor conjugal, sabe-se que este se verificava através do confissionário, prática que se tornou obrigatória a partir de 1216, estabelecido pelo Concílio de Latrão. Dessa forma, "... os esposos não estavam sós no leito conjugal: a sombra do confessor presidia aos seus amores".<sup>11</sup>

Por outro lado, a Igreja também havia estabelecido que cabia ao homem toda iniciativa do ato reprodutor, incluindo a escolha da hora. A conduta da mulher deveria ser passiva, com pudor e vergonha. Ainda no século XIII, novas regulamentações sobre a vida sexual dos casais foram divulgadas. Ficava proibido o coito em locais públicos, cuja transgressão ficava sujeita a quarenta dias a pão e água, reduzindo-se para metade do tempo, caso o homem estivesse ébrio. Também ficavam proibidas as relações sexuais dos casais nos dias santos, domingos e por ocasião do Natal e da Quaresma. Igual proibição ficava estendida aos quarenta dias de resguardo e aos pe-

10. Casamento, Amor e Desejo no Ocidente Cristão. São Paulo, Ática, 1986. p. 30.

11. Vide Jean-Louis Flandrin, op. cit., p. 148.

ríodos de menstruação, aleitamento e gravidez.<sup>12</sup>

Como era de se esperar, a própria cópula também foi objeto de regulamentação. Só era admissível a posição em que o homem deitava-se sobre o ventre da mulher. Todas as demais posições eram consideradas "contra naturam" e sujeitas a pena de quarenta dias de jejum, a pão e água, durante sete anos. A posição de cópula, considerada mais abominável, era a que imitava o contato sexual dos animais, ficando o homem por trás da mulher. Por tudo isso, se pode avaliar a interferência da decantada moral cristã que pesava sobre o leito conjugal.

### 1.3. O COTO ILÍCITO: CONCUBINATO, BIGAMIA E ADULTÉRIO

Inegavelmente, o exemplo da liberação sexual, de civilizações da Antiguidade, provocava a indignação moral da Igreja, desde seus primórdios. Por isso mesmo ela combatia, de forma enérgica, as relações livres e apresentava o casamento como única alternativa aceitável. Não obstante, mesmo depois do século V, quando as relações monogâmicas foram aceitas sem maiores restrições, persistiam enraizado, na sociedade da época, resquícios do concubinato. De fato era comum que os homens casados mantivessem outras mulheres, sobretudo nos meios aristocráticos.

Sabe-se que, de forma tolerável, existia na época uma espécie de prostituição-amancebamento particular e temporária, denominada "friedelech". Era um relacionamento quase conjugal, embora considerado de nível social inferior, destinado aos filhos dos nobres praticarem a vida sexual sem comprometimento matrimonial. Os contratos tinham sempre prazos determinados pelo pretendente, que pagava ao pai da jovem o valor da virgindade. Ocorria que, muitas vezes, o jovem contraía matrimônio e continuava a manter a "friedelech", nascendo filhos bastardos. Nesta condição, caracterizava-se uma relação também entendida como pecado de concubinato.<sup>13</sup>

12. Ibid., p. 142.

13. Veja-se sobre o assunto, Georges Duby. Le Chevalier, la femme et le prêtre. Paris, Hachette, 1981, p. 47.

Ainda em plena Idade Média era comum que os homens da classe aristocrata, seja por motivos políticos ou econômicos, repudiassem as legítimas esposas. As alegações, quase sempre, eram acusações de adultério ou esterilidade. Assim, quando não contraíam novas núpcias, não tardavam a estabelecer relações de concubinato.

A Igreja, através de sermões, penitências e até perseguições inquisitórias, lutava para submeter a classe privilegiada às suas concepções morais. Entretanto, a classe média e as menos afortunadas imitavam os padrões condenados, gerando para a Igreja um certo pânico. O assunto foi objeto de inúmeras condenações nos séculos XI e XIII, sobretudo nos diversos Concílios realizados.

Uma das medidas posta em prática pela Inquisição medieval foi a de intervir no vestuário feminino. Visando evitar o despertar do desejo da carne para os homens, foi determinado que a mulher cristã deveria se cobrir mais, a fim de refletir a imagem da ideologia moral da Igreja. Era necessário sacrificar a vaidade e o modismo, na negação de todo sensualismo que pudesse inspirar. Tal medida se revertia ainda, em benefício do próprio clero, ajudando-o a manter os votos de castidade sem tentações.

Em relação à bigamia pode-se dizer que foi considerável o número de casos na Península Ibérica, sobretudo ao ter início o advento das grandes navegações. Os soldados e "homens do mar" casavam-se novamente, em terras longínquas, ou quando, falsamente, eram noticiadas como mortas as legítimas esposas. Estas, que quase sempre ficavam à espera do regresso da expedição ou armada, também recebiam notícias de desaparecimento ou morte dos maridos e contraíam novas núpcias. Quando um dos cônjuges tido como falecido reaparecia, já estava caracterizada a bigamia. Sabe-se a este respeito que, particularmente na Espanha, foi considerável o número de casos a partir de 1545. Ali, sem nenhuma dúvida, o exemplo mouro também havia deixado marcas na sociedade, razão porque a Inquisição duplicou esforços no controle e fiscalização dos casamentos de viúvos e viúvas, a fim de identificar casos de bigamia e/ou heresias. Todavia, regra geral as atribuições de penalidade aos bigamos não cabia à Inquisição e sim, ao Estado.

As punições ao crime de bigamia variariam com fre-

quência, de acordo com a época e com a classe social dos réus. De certo modo foram frequentes penas de açoites públicos ou encaminhamentos para trabalho forçado nas galeras, por 3, 5 ou 10 anos. As penas de degredo também foram aplicadas com certas regularidade.<sup>14</sup> Por outro lado sabe-se que, em geral, os nobres, tinham suas penas atenuadas, sendo colocados à disposição de prisões onde prestavam serviço militar. Merece destaque o caso de Antonio, natural de Valladolid que, em 1579, recebeu a pena de galera perpétua porque em dez anos, casou quinze vezes.

A punição pelo adultério recaía, quase sempre, unicamente, sobre a mulher. Todo o estigma estabelecido pelo Antigo Testamento persistiu nas concepções pregadas nos primeiros séculos do Cristianismo. Toda exortação contra o crime do adultério tinha por meta a contenção do prazer fora do casamento e da finalidade procriativa fora do matrimônio abençoado pela Igreja. Todavia, para tal transgressão, não só a Inquisição punia severamente mas também o próprio Estado.

No século V o religioso Jerônimo - cujo pensamento influenciou até o século XVIII - considerava que o homem casado que agisse com sua esposa manifestando ardor, era adúltero, pois comportava-se como se estivesse com uma amante. Nessa lógica, agir com paixão durante a cópula era coisa impura, uma vez que a relação conjugal deve ser fria, discreta e com ritmo controlado. De forma similar, pensava S. Tomás de Aquino, para quem as carícias e as relações entre os cônjuges que geravam prazer, constituíam pecado grave. Assim, para ele, só era lícito o prazer que não eliminava a tentativa de fecundação. Todavia, mesmo com esse fim era necessário muito cuidado, pois os demônios "... tomando sucessivamente aspecto de súcubo (mulher) e de íncubo (homem), podem, graças a sua espantosa rapidez, introduzir em uma mulher a semente de homem...".<sup>15</sup>

Face ao exposto não acusa estranheza que, mesmo na Alta

14. Sobre esta questão consultem-se Inaki Reguera, La Inquisición Española en el País Vasco. San Sebastian, Txertoa, s/d. p. 220; e Henry Charles Lea, História de La Inquisición Española. 3 vols. Madrid, Fundacion Universitaria Española. 1983, vol. III, p.728.

15. Veja-se Léon Poliakov, De Cristo aos judeus da Corte. São Paulo, Perspectiva, 1979, p. 118.

Idade Média, ao ser comprovado o adultério da esposa, o marido tives se não só o direito de abandoná-la mas também de justiçá-la. Aliás, no século XII, o teólogo Burchard de Worms chega a posicionar-se sobre as mulheres. "... concebendo-as como naturalmente perfídias e enganadoras, prontas para cometer adultério."<sup>16</sup>

Ainda em relação as punições vale a pena salientar que os casais, surpreendidos em adultério, marchavam para um processo sumário sob forte humilhação de toda natureza. O curioso é que, tanto o marido traído como o amante eram tidos, entre o povo, como "heróis", embora sob prismas diferentes: vítima e conquistador. Sobre a mulher recaía a necessidade de desagravar a honra com sangue, já que era tida como uma simples "presa conquistada" ou incitadora de homens.

Foi a partir do século XIV, quando a mulher passou a não mais ser condenada, de imediato, à morte, que se tornou costume marcá-la a ferro quente, no rosto. Também a pena de açoites públicos tornou-se comum. Em relação ao homem, as punições eram bastante diversificadas, a exemplo de penas como o açoite, degredo, prisão ou envio para as galeras. Na Espanha, em 1548, a pena mais frequente era a de galeras, por dez anos. Isto, certamente, porque a Inquisição interferia com frequência nas decisões dos tribunais seculares, aumentando as punições.

Não seria demais repetir que para a Igreja toda e qualquer forma de amor e/ou atividade sexual entre um homem e uma mulher, fora do leito conjugal, constituía um adultério. Nessa categoria podem ser incluídos muitos exemplos fornecidos pela literatura do século XIV, ligados à vida cavalheresca. Pode-se inserir, mesmo, as poesias dos menestréis e trovadores, frutos da imaginação dos artistas do povo. Por isso mesmo, a Igreja combatia não só esse tipo de obras, mas também tudo que aludisse ao amor do cavaleiro à donzela; a personificação dos amantes; e a imagem do carnal amoroso e/ou romântico. Visava-se, sobretudo, desestimular as aventuras e a paixão do solteiro enamorado pela mulher casada. Tudo era manifestação erótica condenável, incitadas pelos demônios. É necessário lembrar que

16. Informe contido em Ronaldo Vainfas, op. cit. , p. 39.

a literatura da época contrariava as convenções e padrões morais da Igreja, uma vez que dispensava, desafiadoramente, uma certa simpatia implícita aos amores dos caleiros e aristocratas. Não obstante, nessa literatura tida como obscena, os casais nunca chegavam sequer ao enlace corporal, prevalecendo só o amor platônico e irrealizável. A esse contexto, a Igreja atribuía o crime de adultério espiritual.

## 2. OS "VÍCIOS" SEXUAIS

### 2.1. AS PENITÊNCIAS DA MASTURBAÇÃO

A emissão seminal era, talvez, o pecado mais frequente nas confissões dos homens de todas as classes, idades e profissões. A Igreja era rígida na atribuição das penitências, porque considerava um pecado mais grave do que o "coitus interruptus". No século XI tornou-se tão regular a confissão desse prazer, muitas vezes praticado até no leito conjugal com a colaboração da esposa, que a Igreja chegou a estabelecer variantes de punição a exemplo de chicoteamentos, jejuns e outras formas de auto-flagelação. Sua aplicação dependia da forma pela qual o ato foi praticado: se foi um "pecado solitário", se foi repetido muitas vezes, se foi praticado em dia santificado, etc. Os próprios religiosos não ficavam isentos de sacrifícios e penitências, quando confessavam o delito. Assim, "... um homem que experimentasse ejaculação noturna, embora involuntariamente, deveria levantar-se em seguida e entoar sete salmos, seguidos por mais trinta, pela manhã."<sup>17</sup>

Ao que tudo indica, foi a partir do século XII, que a expressão "molície" passou a ter conotação com o ato de práticas solitárias. Todavia, somente no século XV é que foi generalizada esta expressão, para denominar a masturbação masculina.

Na Alta Idade Média a Igreja, por considerar pecado "contra naturam", condenava o confessante a longas penitências e a jejuns à base de pão e água. A duração do castigo aumentaria, consideravelmente, se tivesse havido auxílio de elemento do mesmo sexo ou

17. Veja-se Reay Tannahill. O Sexo na História. Trad. de Luisa Ibañez. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1983, pp. 164/165.

se a fantasia motivadora fosse dirigida a atos sodomíticos. Como a incidência de culpas dessa natureza nos conventos e mosteiros fossem intensas, os pecadores tinham suas penas agravadas e mais dilatadas.

Entrementes, comparando-se tais castigos aos aplicados a outros delitos sexuais, segundo a moral estabelecida, não havia excessivo rigor mesmo quando praticada por religiosos. Não obstante, vale salientar que a severidade da punição aumentava, proporcionalmente, se o infrator fosse um simples leigo, um seminarista, um padre ou um bispo. Se tem conhecimento que as penas penitenciais mais rigorosas foram aplicadas no século XV, quando a Inquisição ibérica se constituía numa instituição poderosa intransigente e fanática.

## 2.2. A CONDENÇÃO DO HOMOSSEXUALISMO

A Igreja, desde os seus primórdios, se exprimiu com aversão às relações homossexuais admitidas pelas civilizações da Idade Antiga e, particularmente, as práticas concebidas como manifestações religiosas. De todas as formas buscava-se apagar a mancha da pederastia grega, assimilada em grande parte pelos romanos. Fazia-se necessário, ao cristão, repudiar o homossexualismo como "...solicitação do mundo(e)a expressão do amor",<sup>18</sup> como assinala Aline Rousselle.

A relação homossexual era então denominada de sdomia, em alusão aos costumes dos antigos habitantes da cidade de Sodoma destruída por Iavé. Este relato e as proibições judaicas, constantes do Antigo Testamento, foram interpretadas, pelos teólogos cristãos, como uma condenação divina a quaisquer práticas afetivo-sexuais, envolvendo elementos do mesmo sexo. Porém, só a partir do século XII é que se vulgarizou o termo sodomita com este fim. Não obstante, eram inseridas nessa categoria as práticas do sexo oral e anal, mesmo quando envolviam pessoas de sexo diferente.

É muito provável que nos conventos e mosteiros da Idade Média, ocorressem, com frequência, casos de homossexualismo. Psicologicamente, havia a transferência de afetos ou desejos femininos, pa-

18. Op. cit., p. 11.

~~ra um determinado companheiro da irmandade.~~ Só através dessa hipótese teria sentido uma série de medidas preventivas, postas em práticas pela Igreja. Descarte, as camas passaram a ser dispostas em um único salão, tendo ao centro a cama do diretor. Também ficava proibido o contato direto entre os irmãos, assim como olharem-se ou se aproximarem um do outro. Outras tantas medidas são sancionadas, a exemplo das que seguem discriminadas:

"... devem cobrir os joelhos quando estão sentados em assembléia... Não devem levantar a túnica muito alto quando estão lavando roupa em grupo... nada pode ser emprestado, trocado... não se pode prestar nenhum serviço recíproco, nem mesmo retirar um espinho do pé de um irmão e, com mais forte razão, banhar ou untar um irmão. Os irmãos não devem ter ocasião de se isolarem a dois, nem numa cela nem... para dormir nas varandas... num barco... não podem montar num mesmo jumento... se falar no escuro, não se dar as mãos..."<sup>19</sup>

Biblioteca  
UFPA/INQU

Sabe-se que as punições e/ou penitências, dadas em confissões, variaram de acordo com o tempo, a frequência e sobretudo pela condição social do pecador. Também tinha relação com o nível do envolvimento, procurando os religiosos indagar se a ocorrência foi um simples desejo, se incluiu carícias ou beijos, se houve masturbação mútua, coito anal com ejaculação, etc. Lavava-se em consideração ainda, o papel ativo ou passivo desempenhado no ato e, sobretudo, se foi uma relação incestuosa.

Ao que se sabe, o maior rigor do castigo ocorreu por volta do século X, quando se verificou uma grande disseminação deste "vício" masculino. Curiosamente, no século XII, os sodomitas que tinham entre 14 e 20 anos de idade passaram a ser punidos com mais intensidade do que os mais jovens ou mais velhos. Isso ocorria porque o pecado teria ocorrido na fase mais oportuna para os laços do matrimônio e, desta forma, teriam perdido as sementes da construção familiar.

Ainda em relação ao século XII, sabe-se que os castigos aplicados nem sempre consistiam em penitências, orações e jejuns.

19. Id. *ibid.*, p. 184.

Foram aplicados, frequentemente, penas de confinamento em mosteiros, exílios, trabalho forçado nas galeras, açoites e até mesmo a pena de morte, quando os sodomistas eram considerados heréticos. Muitos casos resultaram em excomunhão, negação de batismo e comunhão. Na Espanha do século VII, os religiosos acusados do pecado nefando passavam a rebaixamento da Ordem, além de receberem cem chibatadas, terem a cabeça raspada e sofrerem banimento.

O Estado, por sua vez, em muitos momentos aplicava justiça aos réus, intervindo com todo o rigor. Pode-se citar à quiza de exemplo, o Código de D. Afonso de Castela, o Código Inglês e o Código de Orleans, da França. Não foram raros os casos em que foi aplicado a pena de castração, como corretivo.

Constava dos manuais dos padres confessores da França, no século VII, a seguinte descrição de penalidade aplicadas aos pecadores sodomitas:

"Beijo transgressores abaixo dos 20 anos de idade:

'Beijo simples' - oito jejuns especiais.

'Beijo licencioso' - sem ejaculação, oito jejuns especiais.

'Beijo com ejaculação ou carícias' - dez jejuns especiais.

Transgressores acima dos 29 anos de idade:

Aqui não havia distinção. A penitência era viver em continência, comer separadamente (a pão e água) e ser excluído da Igreja; a duração da exclusão, certamente ficava a critério do confessor.

Masturbação Mútua. Por homens acima de 20 anos:

Vinte ou quarenta dias de penitência.

Cem dias, quando de uma segunda transgressão.

Se habitual, 'as pessoas envolvidas serão separadas e farão penitência durante um ano'.

Conexão Interfemoral (inserção do pênis entre as coxas do parceiro passivo):

Uma penitência de dois anos.

Ou 100 dias para a primeira transgressão e um ano para a segunda. (A primeira penitência poderia ter si

do para os acima de 20 anos e a segunda para os abaixo desta idade - ou a primeira para o clero e a segunda para os leigos).

Felação (intercurso oral):

Uma penitência de quatro anos

Para transgressores habituais, sete anos.

Sodomia (intercurso anal):

Sete anos de penitência."<sup>20</sup>

Resta deixar explícito que os "sodomitas" mais conscientes de sua condição, face a ilegalidade declarada pelos representantes da cultura dominante - tidos como guardiães dos bons costumes, da moral e da salvação espiritual - não tinham muitas alternativas de vida. A solução única, era ocultar seus delitos da carne, sobretudo quando a Inquisição foi estabelecida, ficando constrangidos à culpa e ao pecado. Só os mais ingênuos, ignorantes, poderosos ou os que atravessavam crises de consciência, confessavam seus delitos. Mesmo assim, nenhum ficava isento das suspeitas, falatórios e denúncias, muitas vezes, anônimas. Na opinião de Thomas S. Szasz, a perseguição desencadeada a sodomitas, típicos subversivos da moral cristã, se explica, basicamente, porque este segmento "... constitui um risco de segurança maior que o heterossexua". De certa maneira, é porque subverte um dos 'jogos' favoritos da sociedade ocidental - a heterossexualidade."<sup>21</sup>

### 2.3. A ABOMINAÇÃO DA BESTIALIDADE

Este tipo de pecado tinha ocorrência maior entre os jovens, domiciliados em comunidades rurais. Era tido como uma perversão - a animalização do homem - e inserido como pecado sodomítico. Sua proibição inicial - base da condenação cristã - encontra-se no Levítico:

20. Reay Tannahill, op. cit., pp. 171/172.

21. Veja-se "Aspectos Jurídicos e Morais da Homossexualidade". In Judd Marmor (ed.) A Inversão Sexual. Rio de Janeiro, Imago, 1973, p.117

"... Se um homem tiver comércio com um animal, será punido de morte, e matareis também o animal. Se uma mulher se aproximar de um animal para se prostituir com ele, será morta juntamente com o animal. Serão mortos, e levarão a sua iniquidade."22

Foi o IV Concílio de Latrão, realizado em 1215, que considerou a bestialidade, juntamente com o homossexualismo, os mais graves pecados contra a natureza. Ao que se sabe, o crime de bestialidade era ainda tido como mais abominável, se cometido por mulheres. O próprio S. Thomás de Aquino se rejeitou a essa prática como o maior pecado de natureza sexual.

Em relação as punições, sabe-se que o Estado também fazia justiça. Os castigos aplicados eram semelhantes aos que cometiam atos sodomíticos, sendo ainda sacrificados os animais.

### 3. BRUXARIA E PROPOSIÇÕES

#### 3.1. A SEXUALIDADE DEMONÍACA

Em relação à bruxaria um aspecto, que merece consideração específica, é o comportamento sexual. Muitas bruxas foram consideradas culpadas de provocarem a impotência sexual masculina. Era o que se denominava de "malifícios". A acusação se constituía em grave delito uma vez que, comprovado o caso, poderia causar até a anulação do vínculo matrimonial.

Sabe-se que a partir do século XI foram muito corriqueiras acusações que recaíam, quase sempre, em mulheres tidas por bruxas ou feiticeiras. A Igreja autorizava, nestes casos, o exame do marido acusado pela esposa de impotente por "malifícios". Igualmente, permitia-se que as parteiras cristãs fizessem o exame vaginal na mulher, a fim de comprovar se a nubente ainda tinha o hímem.

Embora referente ao século XVII, na França. Roberto Mandrou oferece exemplo de caso, como o que segue:

22. Antigo Testamento. Levítico, cap. 20. vers. 15 e 16.

"... Uma jovem... com ciúmes... se informa sobre os meios de realizar o feitiço de impotência ... Intimação pessoal é pronunciada contra essa jovem por requisição do procurador de ofícios Uma vez que os ... os recém casados os quais expõem que na noite em que Vênus e Piton deveriam presidir semelhantes à pedra turquesa que permanece sempre fria em meio ao brasileiro, sic mais quente, eles não puderam aquecer-se."

A Igreja, a título de precaução, chegou a estabelecer a pena de excomunhão para quem fizesse qualquer "malifício" a um nubente. Por isso, diz Mandrou que "...o diabólico feitiço de impotência traduz certamente uma preocupação obsessiva largamente difundida."<sup>24</sup>

Uma outra acusação, relacionada com a moral sexual cristã, incidia ainda sobre as bruxas. Era o coito com o demônio e com os feiticeiros do sabá. Não foi raro que na Idade Média, a Igreja procurasse associar heresia e sodomia à feitiçaria. De acordo com Gordon Rattray Taylor, muitas bruxas foram acusadas de "beijo obsceno" e outras práticas sexuais, porque "...o diabo se acha equipado com um pênis bifurcado, de maneira a poder praticar, simultaneamente, a sodomia e a fornicação."<sup>25</sup>

Muitas mulheres acusadas de bruxaria, em estado psicótico, espontaneamente faziam depoimentos a justiça se auto-acusando, como é o caso de Magdaleine des Aymards, de 13 anos:

"... disse que o dito Daibo lhe pareceu um homem muito negro tendo a barba negra que parecia ser de idade avançada, que então ele se despiu e deitou com a dita depoente... e que ele tomou com sua mão seu membro viril e o colocou na natureza da dita depoente e lhe causou uma grande dor..."<sup>26</sup>

23. Vide Magistrados e Feiticeiras na França do Século XVII. Trad. de Nicolau Sevanko e J. Guinsburg. São Paulo, Perspectiva, 1979, p. 68.

24. *Ibid.*, p. 69.

25. "Aspectos Históricos e Mitológicos da Homossexualidade". In Judá Marmor (ed.). A Inversão Sexual. cit., p. 126.

26. Roberto Mandrou, op. cit., pp. 71/72.

A mesma depoente, mais adiante acrescenta que visitava um sabá voando em uma vasoura, onde após o cerimonial ocorria uma verdadeira orgia, como se pode constatar:

"... o diabo extinguiu a luz e então cada homem daqueles que assistiam o dito sabá tomou cada uma das mulheres e moças que aí estavam... deitando-as por terra e gozando-as e conhecendo-as carnalmente ao comando do dito Diabo, e disse a dita depoente que no dito primeiro sabá ela foi conhecida carnalmente por um homem que começara a envelhecer... e as outras vezes foi conhecida carnalmente por homens tanto jovens quanto velhos..."<sup>27</sup>

Se o Estado, em pleno século XVII ainda processava e punia as mulheres acusadas de bruxaria, é de se imaginar as torturas impostas a elas pela Inquisição medieval. Além do mais, alerta Léon Poliakov, quase sempre eram simultaneamente acusadas de judaizar, pois, "... Quem caça a feiticeira caça os judeus."<sup>28</sup>

### 3.2. AS BLASFÊMIAS MORAIS

Os ditos populares em frases curtas, que através da memória local ou regional atravessaram gerações e/ou se expandiram, também mereceram a repressão da Igreja ao considerá-las como blasfêmias.

A bem da verdade é necessário esclarecer que as chamadas "Proposições" eram classificadas em duas categorias: as eruditas (que contestavam sermões, cátedras ou dogmas) e as populares (expressões ou adágios do povo). Estas, eram ditas quase sempre em clima de descontração ou auto-justificativa, em situações de chacotas, ironias, comparações ou até mesmo em desespero ou ira. Muito embora as proposições de natureza erudita fossem consideradas mais perigosas e, por isso mesmo, mais reprimidas, as populares também não escaparam ao controle inquisitorial.

27. Ibid., p. 72.

28. De Cristo aos Judeus da Corte cit., p. 130.

Muitas das blasfêmias, expressas nas conversações informais da gente simples, tinham relação com a moral ou conduta sexual. O conteúdo, muitas vezes, entrava em contradição com o que a Igreja preferia fazer o povo acreditar. Daí, o crime de blasfêmia que muitas vezes associava-se com outros delitos como heresia, sodomia, judaísmo, fornicação, etc. Muitos foram os processos abertos contra blasfemadores, pela Inquisição, face as denúncias e aos informantes. À guisa de exemplo, pode-se dizer que era comum expressões como:

- "... a vida de casado é melhor que a vida casta";
- "... não é pecado um homem solteiro ter uma amante...";
- "... fornicar entre pessoas solteiras não é pecado mortal...".<sup>29</sup>

Por frases como estas, muitas pessoas foram obrigadas a fazer abjurações, usar sabonitos e mordças. Houve época em que as blasfêmias provocaram punições terríveis, a exemplo da reclusão por tempo indeterminado, os açoites públicos ou ter a língua decepada ou mesmo atravessada por uma agulha, além da aplicação de penas de desterro ou galeras. A forma de penalidade variou muito, de acordo com a época e o local, se bem que a Inquisição ibérica tenha usado de extremo rigor em pleno século XVII e XVIII. Sobretudo na Espanha, causou pânico e terror popular porque as denúncias por expressões ditas há cerca de 5, 10, 20 anos constituíam processos sobre afirmativas que os réus nem se lembravam mais de tê-las pronunciado. Com a insegurança e o medo da população, a Inquisição atingia os seus objetivos de dominação.<sup>30</sup> Não só na Espanha mas também na França, o clima era depressivo, face ao controle da linguagem do povo.<sup>31</sup>

Fica evidente que a Igreja considerava a liberdade de expressão uma aberração da fé. Disso se utilizou a Inquisição com a finalidade de redescobrir novas vítimas destinadas ao seu circo de horrores anti-semítico.

29. Vide a obra de Henry Charles Lea, cit., vol III. cap. VII, pp. 521/566.

30. Sobre o assunto, consulte-se Bartolomé Bennassar, "X delos de Mentalidad Inquisitorial: Métodos de su 'Pedagogia del Miedo'". In Angel Alcalá (ed). Inquisición Espanola y Mentalidad Inquisitorial cit. pp. 174/182.

Convém ainda assinalar que a própria gesticulação também não escapou a repressão da Igreja. Assim, caso um homem faça outro gesto sobre a comida posta à mesa, que não o sinal da cruz, era entendido como blasfêmia. Emmanuel Le Roy Ladurie cita o caso ocorrido com um aldeão francês, quando,

"... com um brusco torcer de pulso, tal como ainda hoje o fazemos, 'revirou a mão zombateiramente'... o que lhe valeu, entre outros motivos, uma incriminação por here<sup>s</sup>ia." 32

Ainda de acordo com a mesma fonte sabe-se que, em pleno século XIV, esfregar uma mão na outra também era pecado porque simbolizava, na época, o ato sexual.

## CONCLUSÃO

A Igreja, em oposição aos valores sexuais do mundo pagão, reagiu opostamente à liberdade humana pelo desejo e pelo prazer sexual. A palavra "escândalo", serviu de ponte entre o sagrado e o profano. Assim, sobre a justificativa de combater o pecado usou de força e terror através do confissionário e da Inquisição, reprimindo toda e qualquer manifestação da sexualidade fora dos padrões morais estabelecidos.

Nos primórdios da Igreja, a virgindade constituía-se no mais elevado valor moral. Por isso mesmo, representava um ideal a ser conservado mesmo no casamento, uma vez que o desejo sexual era entendido como prejudicial à alma. Só após a sacramentalização do matrimônio é que, reconhecendo a irrealidade de sua proposta e em nome da procriação, passou a admitir o concurso sexual entre os cônjuges.

Entrementes, a imposição dos novos valores morais aos cristãos, contribuiu para que a Igreja viesse a estabelecer a Inquisição. Esta instituição se notabilizou pelo sistema de vigiar e punir não só todos os que fossem infratores, mas também vítimas inocen

32. Montaillou, Cáteros e Católicos numa aldeia francesa, 1294-1324. Trad. de José Antonio Henriques e Agostinho Gamboa Monteiro. São Paulo, Edições 70, 1975, p. 189.

tes. Assim, em nome dessa moral anti-humana, flagelou, torturou e matou; destruiu famílias e dizimou povoações inteiras. Todas as estruturas sociais ficaram a ela submissas, na medida em que exercia o controle do sagrado e do profano. Por imoralidade passou a conceber todo o universo do afeto e da sexualidade. Considerava o homem, prioritariamente, um devasso, um fornicador com ereção permanente. A mulher, por sua vez, não escapou ao castigo pela sua condição de "vítima do machismo". Muito ao contrário. Na concepção da Igreja, era ela quem seduzia e incitava o desejo, o amor e a cópula. A herança da Eva bíblica e que outrora fizera o homem perder o paraíso, se corporificava em cada uma das descendentes, sempre a tentar fazer o homem perder a sua alma.<sup>33</sup> Por isso, no conceito de cópula ilícita incluía-se qualquer forma de contato sexual cujo objetivo visasse a obtenção do prazer.

Sobre a concepção da Igreja a respeito da fornicação, pode-se dizer que se enquadrava no contexto tanto o adultério, como a bigamia, concubinato, homossexualismo, bestialidade, prostituição, exibicionismo e estupro. Incluía, também, as poluções noturnas, onanismo, masturbação e até o ardor conjugal. As punições a estes "pecados" variaram com o tempo, influenciando muito o próprio caráter de inquisidor e, naturalmente, Categoria Social do réu. Quase sempre a Inquisição agia com o propósito de enriquecer seus cofres, procurando uma ascendência judaica nos acusados, para justificar os confiscos de bens, os castigos e até a pena de morte. Não é de se estranhar, pois, que o réu por delito sexual fosse sempre suspeito de judaizante ou herege. Os preconceituosos processos inquisitoriais servem de exemplo, onde com frequência, empregava-se o termo "sodomítico" como sinônimo de judeus. O mesmo ocorreu com as mulheres acusadas de bruxaria. Bastava uma denúncia anônima, uma suspeita, um falatório, para que a prisão fosse decretada. As técnicas e torturas e lavagem cerebral se encarregavam de obter dos inocentes a admissão de culpas.

Mas não se pode deixar de levar em consideração que foi a moral religiosa que converteu, em parte, o Estado em braço armado da Igreja, para exercer coerção institucionalizada sobre a liberdade

33. São Paulo diz, claramente "... que foi a mulher, quem introduziu o pecado no mundo." Vide P. Ariès, op. cit., p. 52.

de opção sexual do ser humano. Através dos depoimentos das bruxas fica evidente as doenças psíquicas e a histeria social existentes na época, que as levavam às confissões espontâneas, frutos das suas próprias fantasias ou das lendas transmitidas pelo povo. Este mesmo povo que, pelo medo, tinha seus gestos e linguajar controlados e punidos implacavelmente.

A Inquisição, em defesa da moral cristã, reprimiu inúmeras gerações, em muitas terras, impedindo o direito inalienável do ser humano realizar-se em sua plenitude. O uso do seu próprio corpo era vedado ao amor e ao desejo. Desta forma, o ser humano foi obrigado a se auto-violentar, na medida em que se viu na contingência de recusar, camuflar ou sublimar o prazer. Não obstante, o argumento apresentado de ser necessário destruir o corpo para salvar a alma, foi hipócrito, uma vez que os desregramentos entre o próprio clero atingiu proporções inusitadas e nem sempre foram punidos. Os processos de solitações (propostas sexuais dos padres feitas durante as confissões das mulheres) bem como os abortos, orgias e depravações dos dos freiáticos (leigos da elite e religiosos, frequentadores de conventos, transformados em certos dias, em centros de prostituição e crime) são bem conhecidos. O homossexualismo, o concubinato, o adultério e a masturbação estiveram também muito associados, à quebra dos votos de castidade do clero, nos conventos e mosteiros. As punições dadas aos padres denunciados pelo delito de solitação ou que confessavam envolvimento sexual eram penitências, relativamente, brandas, havendo quase sempre, "vistas grossas", o que demonstra a farsa existente.<sup>34</sup> Existia o que se poderia chamar de "moral" sem Moral.

Mesmo assim, a Igreja conseguiu deixar uma herança maldita para a chamada Civilização Ocidental: a culpa do sexo. Hipocritamente, criou um abismo entre o amor e o sexo; entre moral e conduta sexual; entre cristianismo e sexualidade. Sob o rótulo da imora

34. O próprio Trono de S. Pedro esteve entregue às rivalidades criminosas e à influência ou decisões de mulheres, a exemplo de Estevão VI (Século IX); Theofilacto, Sérgio III, João XI e João XII (século X); e Alexandre VI (Século XV). Veja-se M. Abramson et alii (ed.). História da Idade Média, 3 vols. Trad. Maria do Rosário Quintela. Lisboa, Estampa, 1976, vol. II, p. 320 e segs.

lidade, a busca do prazer tornou o sexo um mal em si mesmo.

Finalizando, pode-se, pois, afirmar, que a Igreja foi responsável, em larga escala, pelo desvirtuamento da mensagem de solidariedade e fraternidade universais pregado pelo próprio Cristo, sintetizada na máxima "... Amai-vos uns aos outros".

#### BIBLIOGRAFIA

- ABRANSON, M. et. alli. (eds). História da Idade Média, 3 vols. Trad. Ma, do Rosário Quintela. Lisboa, Estampa, 1978.
- ALCALÁ, Angel (ed.) Inquisición Española y Mentalidad Inquisitorial. Barcelona, Ariel, 1984.
- ARIÈS, Philippe. História Social da Criança e da Família, 2ª ed. Trad. Dora Flaksman. Rio de Janeiro, Zahar, 1981.
- \_\_\_\_\_ e BÉJIN, André (eds.) Sexualidade Ocidentais, Trad. Lygia Araújo Watanabe e Thereza Christina F. Stummer São Paulo, Brasiliense, 1985.
- BARK, W. Carroll. Origens da Idade Média, Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro, Zahar, 1972.
- BENNASSAR, Bartolomé (ed.). L'Inquisition Espagnole XV<sup>e</sup> XIX<sup>e</sup> Siècle. Paris, Hachette, 1982.
- Bíblia Sagrada. 9ª ed. do Centro Bíblico de S. Paulo. São Paulo, Ave Maria, 1966.
- DUBY, Georges. Les Chavalier, la femme et le prêtre. Paris, Hachette 1981.
- FOUCAULT, Michel. História da Sexualidade. 3 vols., 6ª ed. Trad. Ma. Thereza da C. Albuquerque e J.a. Guilhaon Albuquerque, Rio de Janeiro, 1977/85.
- FRANKENA, William. Ética, 3ª ed. Trad. Leonidas Hegenberg e Octanny S. da Motá. Rio de Janeiro, Zahar, 1981.
- HUIZINGA, Johan. O Declínio da Idade Média. Trad. Augusto Abelaira. Lisboa, Ulisseia, s/d.

- KOSNIK, Anthony et alli. (eds.). A Sexualidade Humana. Petrópolis ,  
Vozes, 1982.
- LADURIE, Emmanuel Le Roy. Montaillou, Cáteros e Católicos numa aldeia  
Francesa 1294-1324. Trad. José Antonio Henriques e Agostinho Gam-  
boa Monteiro. São Paulo, Edições 70, 1975.
- LEA, Henry Charles. História de la Inquisicion Española, 3 vols. Ma-  
drid, Fundacion Universitaria, 1983.
- MANDROU, Robert. Magistrados e Feiticeiros na França do Século XVII.  
Trad. Nicolau Sevckenko e J. Guinsburg. São Paulo, Perspectiva ,  
1979.
- MARCIREAU, Jacques. História dos Ritos Sexuais, Trad. Fernando de  
Castro Ferro. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1974.
- MARIOR, Judd (ed.). A Inversão Sexual. Trad. Christiano Monteiro Oi-  
tíca. Rio de Janeiro. Imago, 1973.
- MANÉ, Michel Le. A Economia Medieval. Trad. Angela Melim, Rio de Ja-  
neiro, Zahar, 1979.
- NOVINSKY, Anita Waingort. A Inquisição. 3ª ed. São Paulo, Brasiliens-  
e, 1985.
- PERNOUD, Régine. As Origens da Burguesia. 2ª ed. Trad. F.S. s/l., Eu-  
ropa América, s/d.
- PIRENNE, Henri. História Econômica e Social da Idade Média. 5ª ed.  
Trad. Lycurgo G. da Motta. São Paulo, Mestre Jou. 1963.
- POLIAKOV, Léon. De Cristo aos Judeus da Corte. Trad. Jain Korn e J.  
Guinsburg. São Paulo. Perspectiva. 1979.
- REGUEIRA, Inaki. La Inquisicion Española en el Pais Vasco. San Sebas-  
tian, 1982.
- ROCHER, Guy. Sociologia Geral. 5ª vols. Trad. Ana Ravena. Lisboa, Pre-  
sença, 1971.
- ROUSSELLE, Aline. Pornéia. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo ,  
Brasiliense, 1984.
- SIEGMUND, Georg. A Sexualidade Humana. São Paulo, Loyola, 1972.

- SNOEK, Jaime. Ensaio de Ética Sexual. 3ª ed. São Paulo, Paulinas , 1985.
- TANNAHILL, Reay. O sexo na História. Trad. Luísa Ikañez. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1983.
- TEIXEIRA DA SILVA, Francisco C. Sociedade Feudal. São Paulo, Brasiliense, 1982.
- TESTAS, G. & TESTAS, J. A Inquisição. Trad. Alfredo do Nascimento e Ma. Antonia Nascimento. São Paulo, Difel, 1968.
- VAINFAS, Ronaldo. Casamento, Amor e Desejo no Ocidente Cristão. São Paulo, Ática, 1986.
- VÁZQUEZ, Adolfo Sanches. Ética. Rio., Civilização Brasileira, 1984.
- VILLANUEVA, Joaquim Perez (ed.). La Inquisicion Española. Madrid. Siglo Veintiuno, 1980.
- VOLPE, Della et alli. Moral e Sociedade. Rio de Janeiro, Paz e Terra 1969.

## IGREJA E IDEOLOGIA NO BRASIL \*\*

Joana Neves\*

Vou apresentar, neste trabalho, uma discussão geral sobre Igreja e Ideologia no Brasil, com o objetivo de levantar algumas questões para reflexão, municiando-a com algumas informações e com alguns problemas básicos.

---

\* Palestra proferida para a equipe de organização do Arquivo da Cúria Metropolitana da Paraíba, em 23 de março de 1990.

\*\* Professora do Departamento de História da UFPB.

Sendo assim, de início, colocaria a necessidade de se tratar de duas questões para discutir Igreja e Ideologia: a 1ª é a própria conceituação: a atribuição que se dá ao significado do papel da religião; é lugar comum que se associe religião à Igreja e a Igreja como aparelho de Estado e como aparelho de Estado a serviço da ideologia da classe dominante, que é, geralmente, também, uma ideologia dominante, ou seja, no sentido de que enquanto formulação ideológica ela é a que interessa à classe dominante e é também a que predomina, na sociedade. Essa questão mereceria um aprofundado debate, para começar do começo, sobre a ligação entre a religião e a Igreja. O fato é que, de uma certa forma, nós sempre lidamos com este fenômeno mediado por uma Igreja, que é, na verdade, uma forma de organização de um culto; de organização social, de organização política, e mesmo de montagem de uma base sócio-econômica para manifestação religiosa. Dificilmente se tem condições de refletir sobre a religião como um fenômeno não expressado por uma instituição - a Igreja -. Isto me lembra, por exemplo, o absurdo que é a programação oficial de Educação Moral e Cívica; o decreto que tornou obrigatório Educação Moral e Cívica, estabelece que é para desenvolver a noção de Deus independente da de religião. Não se consegue desenvolver, na nossa cultura, conceito de religião independente das manifestações das Igrejas, quanto mais desenvolver a idéia de Deus independente do conceito de religião, quer dizer, não ligado a uma forma concreta de religião. Esta é uma questão que precisaria ser refletida e ser debatida.

A segunda é a questão do que é ideologia: já que a Igreja é colocada como um aparelho ideológico do Estado, nós teríamos que ter bastante clareza e discutir o que é ideologia. Não vou fazer isto agora; seria um tema para outra discussão e não é absolutamente uma coisa tranquila. Desde os dois extremos: a ideologia considerada como um falso - mento da realidade até a ideologia considerada como uma construção da realidade no plano do imaginário, no plano da consciência e da percepção, portanto não como falsa visão da realidade, mas como uma apreensão da realidade pelo pensamento. Entre esses dois extremos há muitos outros usos para noção de ideologia ou para formulação da própria concepção de ideologia. Em todo o caso, no presente caso, necessariamente a gente trabalha com ideologia como idéia de controle; com a idéia de um elemento que permite a existência, na sociedade, de mecanismos de controle. Con

trole de que? Controle desta sociedade; capaz de estabelecer normas de conduta, normas de ação, para os diferentes grupos sociais, sejam eles das elites, sejam eles das camadas populares; porque, se a Igreja e aparelho ideológico da classe dominante, é preciso considerar, também, que, sob determinadas perspectivas, em determinadas condições, a Igreja se superpõe ou se sobrepõe enquanto mecanismo de controle às próprias elites. E no caso da Igreja Católica, isso já aconteceu muitas vezes; seu papel tem, sempre, em certo sentido, de manipulação, de levar a aceitar ou levar a agir de acordo com um determinado objetivo, de acordo com uma determinada meta a ser atingida.

Independente da discussão teórica que existe sobre a questão da ideologia, ela tem essa conotação; quer dizer: seria aquele instrumental ou aquele conceito, que permitiria à Igreja o exercício, no conjunto da sociedade, de um certo controle sobre as diferentes pessoas e as diferentes camadas que compõem esta sociedade. E para discutir como é que a Igreja faz isso, como é que ela se organiza como aparelho de controle na sociedade, nós teríamos que discutir o papel e o significado da religião na sociedade. Isso é bastante complicado, porque, aqui também, nós temos extremos: um que considera a religião como a própria característica do ser humano, fundamental para o ser humano e o outro que considera a religião como ópio do povo, como elemento para sufocar, para inibir, inclusive, o aforamento das verdadeiras características de humanidade do ser humano. O que se verifica, sob o ponto de vista histórico, é que, desde que existe agrupamento humano, não se verifica, em nenhum deles, a não religião, a irreligião, ou a ausência de religião. Em todos os agrupamentos humanos a gente encontra uma manifestação de religião, seja ela organizada na forma de uma Igreja dominante, seja organizada na forma mais primária da magia.

E como é que esta existência perene, esta existência necessária do fenômeno religioso é explicada? De um modo geral ela é explicada como resposta a temores, à insegurança, à ignorância, ao desconhecimento do homem. E, em geral esses temores, essas inseguranças, esse desconhecimento se verificam com relação aos fenômenos naturais e com relação à própria relação do homem com a natureza.

Na relação do homem com a natureza, ele é submetido a uma série de ações desta, sejam elas catástrofes ou mesmo simples manifestações de fenômenos naturais que causam temor e, sobretudo, não têm explicação para o homem. Em função desses temores, dessa insegurança, na busca de vencer esses temores e na busca de controlar a natureza, os homens formulam, concretamente, manifestações religiosas: desde o simples ato de magia para conjurar os perigos que a natureza apresenta, até a instituição de igrejas formais.

Essa colocação de religião como resposta a diversas situações ligadas à vida concreta do homem em relação a fenômenos naturais, que tendem a dominar-lo se ele não buscasse formas de superá-las, representa a tentativa de, mesmo na ignorância, no desconhecimento, formular, num outro plano, respostas para a incerteza humana com relação a elementos desconhecidos nos fenômenos naturais. Existe, também, na fundamentação para a religiosidade uma questão que, pelo jeito, não foi resolvida pela humanidade ainda, que é a definição do homem com relação à sua própria existência. A falta de uma explicação racional, lógica para a sua origem e, sobretudo, a forma de enfrentar a sua eventual não existência causada pela morte. Dito de outra forma: o nascimento, a origem do homem não explicada, e a impossibilidade, até no plano teórico, do homem aceitar a não existência, que a morte representaria: - você morre deixa de existir -, parece não caber na cabeça de homem nenhum, em momento nenhum de história da humanidade. A saída para a não existência que a morte representaria, leva o homem, fatalmente, a formulações religiosas. Em todas as culturas aparece sempre um deus explicando a origem do homem. Se o Deus não é o único, como na formulação judaico-cristã, tem sempre um que é o responsável pela existência do homem, pela origem do homem. A origem divina completa-se com a crença de que a morte não significa a não existência, mas que ela seria, praticamente, um rito de passagem para uma outra existência transcendental. Assim o homem seria levado a pensar-se religiosamente para poder escapar da angústia de não conhecer a própria origem e de ter que admitir a sua não existência, se admitisse a morte como o fim, com o término da existência humana. Daí, então, a presença da religiosidade em todos os agrupamentos conhecidos.

A constatação da religiosidade e a ligação dela aos temores causados pela natureza e ao temor causado pela ignorância da origem e pe-

la não aceitação da não existência, não tem uma interpretação tranquila, única, por parte dos historiadores ou dos cientistas que estudam esse fenômeno. Para alguns, essa religiosidade é apresentada como causa da formulação da própria existência, das formas como os homens organizam a sua existência. Mas ela pode ser entendida, também, como efeito da forma como o homem organiza a sua existência. Só para ilustrar, no meu livro didático "História Antiga e Medieval", na página 28, no capítulo em que se trabalha a pré-história, há um ítem no qual se procurou colocar como é que se apresenta, para o homem, a ligação da religião com a arte, a partir da análise do significado das inscrições rupestres que são, a rigor, uma das poucas ou quase única forma de se chegar ao pensamento do homem pré-histórico e do homem primitivo e que são, também, sabidamente, manifestações religiosas. Para ilustrar um pouco como essa questão da presença necessária de religião nas culturas pode ter sentidos diferentes, eu vou ler o trecho que escrevi: - "a religiosidade do homem pré-histórico é uma questão que divide os historiadores de modo quase radical. Os autores marxistas insistem em demonstrar o ateísmo e a irreligiosidade do homem primitivo; Os historiadores como Mircea Eliade (um dos especialistas na História do Sagrado), por sua vez, consideram a religião como um elemento básico na constituição do homem enquanto tal", Há aí uma discussão para a qual uso o pensamento de Mircea Eliade e o pensamento de Arnold Hauser para demonstrar que por detrás das pinturas, da arte, há um sentido mágico e esse sentido mágico, presente nessas manifestações artísticas, tem a ver com a tentativa do homem de aumentar o seu poder para enfrentar a natureza. Um exemplo mais simples: quando o homem desenha, na caverna, uma cena de caça a primeira tentativa é se entender essa cena como registro de uma coisa acontecida: saíram, caçaram e então, desenhando, contam o que fizeram; mas, estudos mais acurados, mostram que não; na verdade, o desenho dessa cena de caça, não é um registro do acontecimento, mas, a tentativa de fazer uma espécie de conjunção de forças através das quais o homem vai realizar aquilo que ele está desenhando.

Ele desenha, no desenho ele prende o bizon, ele caça o animal. Fazendo isso, simbolicamente num ato mágico, ele está garantindo que isto vai acontecer na prática; ele está induzindo a natureza ou a realidade a se comportar de acordo com o seu desejo. Todas essas pinturas seriam, efetivamente, um ato mais mágico, de conjuração de forças presen -

tes na natureza, do que de registros de coisas que eles fizeram. Sobre isso Mircea Eliade, num trecho de uma obra sua, chamada "História das crenças e das idéias religiosas" - (2ª ed. Rio de Janeiro, Zahar, 1983) diz: "em suma o sagrado é um elemento na estrutura da consciência e não uma fase na história dessa consciência. Nos mais arcaicos níveis de cultura, viver como ser humano é em si um ato religioso, pois a alimentação, a vida sexual e o trabalho, têm um valor sacramental. Em outras palavras ser ou antes tornar-se um homem, significa ser religioso". Enquanto que Arnold Hausen, à vista do mesmo fenômeno, diz o seguinte: "... nesta fase (ou seja, primitiva) de vida puramente prática, é obvio que tudo girasse, todavia, em torno de estrita consecussão do sustento. Não há nada que possa justificar a presunção de que a arte servisse a outro fim que não fosse procurar diretamente o alimento". O que ele quer dizer é que, mesmo este ato sendo mágico, ele é determinado por uma necessidade prática, concreta, que é a busca do alimento, ou seja: ele é um instrumento a mais usado... pelo homem, no controle e no domínio da natureza. E uma vez superado esse problema, superada essa necessidade de conseguir controlar a natureza, o suficiente, para que ela o alimente, a magia, o sentimento religioso que a impregna, não deveria ou não precisaria existir, como alguma coisa intrínseca do homem. Ele continuará existindo, continuará presente na sociedade, porque organizam-se instituições - igrejas. Ou seja, o sentimento inicial de temor é apreendido por uma instituição, por uma organização formal, que passa a usar esse mesmo temor imaginário, para o controle dos grupos. É por conta disto que a religião permanece e não porque ela seja, necessariamente, alguma coisa da composição do ser humano como quer Mircea Eliade.

Mas este, não é um debate absolutamente encerrado. Se se percorrer a história, desde as raízes na pré-história, há outros momentos em que a questão de uma religiosidade intrínseca é colocada. Um dos momentos em que esse debate se faz, de uma forma mais acirrada, é com relação, exatamente, ao momento de Reforma e Contra Reforma. De um modo geral a historiografia marxista considera a Reforma como capítulo da História Econômica, fazendo parte da transição do feudalismo para o capitalismo - (eu vou usar a forma mais esquemática - mas, por favor não julquem a explicação marxista por essa simplicidade) - . Mostrando o catolicismo e a Contra Reforma Católica como uma reação ao capitalismo, e a Reforma como um elemento já expressando avanço do capitalismo. Mas essa interpretação, que não é tão sim-

ples e tão primária como eu coloquei aqui, convive com outras concepções também muito bem fundamentadas, muito bem ilustradas, de o que aconteceu, na virada do século XVI, na Europa, foi uma profunda crise de religiosidade e que esta profunda crise de religiosidade encontrou um campo social e economicamente fértil para se manifestar, porque a crise de religiosidade se somaria à crise mesmo de transição do feudalismo para o capitalismo, da Idade Média para a Idade Moderna. Mas ela existia em si; ela se manifestaria na constituição das igrejas protestantes e na luta da Contra Reforma Católica; na criação e no desenvolvimento do jesuitismo e no renascer da Inquisição na Europa, que manifestava tanta preocupação com os rumos que essa crise de religiosidade iria tomar, a ponto de reascender todas as fogueiras da Europa e sair queimando todos quando pudessem contestar a prevalência e a hegemonia da Igreja Católica oficial instituída. Foram para a fogueira: judeus, feiticeiras (os feiticeiros foram quase em maior quantidade do que os cristãos-novos). Tudo isso teria no seu bojo uma crise de religiosidade muito séria. Alguns autores como Emile Durkheim, sem negar as articulações entre a Reforma e a Contra Reforma com os processos sócio econômicos que estavam existindo na época mostram que, efetivamente, a Reforma e a Contra Reforma refletem ou expressam uma profunda crise de consciência religiosa. De qualquer forma nesses momentos, particularmente neste da Reforma, se assiste um grande embate entre a religião e as igrejas. Neste momento a religião já estava perfeitamente colocada na forma de uma igreja oficial, no caso a Igreja Católica que acaba, pelo processo de Reforma, gerando outras igrejas oficiais; igrejas reformadas mas igualmente oficiais em outros lugares. A igreja católica romana era a igreja oficial nos países católicos mas a Igreja Anglicana era oficial na Inglaterra, por exemplo.

- Outros estudos, como os feitos no livro de Carlos Ginsburg- "Os Andarilhos do Bem", mostram que, desde a origem, desde o momento em que a Igreja Cristã se institucionaliza na Europa, ela procurou eliminar a religiosidade popular que era ainda de fundo pagão. Quase todas as manifestações de uma religiosidade dita primitiva, (ingênua, mágica) , são, no fundo, resquícios de uma religiosidade tal como ela era organizada à moda do paganismo, antes do cristianismo ser a religião oficial do Império Romano, e depois da Europa, e o cristianismo se oficializar e constituir em Igreja: na Igreja Católica e depois nas Igrejas reforma -

das, sufocando essa religiosidade popular originária das diferentes formas pagãs de manifestação religiosa procedente de uma época em que a sociedade era politeísta ainda se baseada muito no culto aos mortos, aos ancestrais, nas suas formas mais populares. Eu não sei se esse autor trabalha exatamente com isto: mas ele aponta para o fato de que, neste processo, o próprio cristianismo, ao se instituir como Igreja e como Igreja oficial, se afasta da sua origem popular o que significa, um pecado pelo qual a Igreja terá que se purgar ainda. No momento em que a gente assiste um embate entre uma igreja instituída, organizada, e as manifestações de religiosidade popular, não se está falando só da Igreja, mas da Igreja ligada ao Estado. E coloca-se essa outra questão que é fundamental: para a Igreja funcionar como instrumento de controle, de manipulação, de condutora da sociedade, ela necessariamente se apresenta como um braço do Estado ou quando não, como o próprio Estado. E, de uma certa forma - (e esta é uma analogia que estou fazendo por minha conta, não tenho fundamento bibliográfico para isto) - a Igreja e o Estado têm a mesma origem. A constituição de um poder organizado entre os homens, também, me parece estar ligada ao temor, à ignorância e à fragilidade que o homem, isolado ou sem organização sente diante dos obstáculos que ele tem que enfrentar para prover sua própria existência. Quando se pensa por ex. que, praticamente, todas as formas de Estado tiveram a ver com a emergência, no contexto de um agrupamento humano, de alguém ou de um grupo que, porque assumiu, em determinado momento, a responsabilidade de responder pela existência do próprio grupo, seja obtendo alimento ou seja defendendo esse grupo de outros ataques, se arvora, também, com o direito de organizar, de controlar o grupo sob o seu domínio, sob o seu poder. Observa-se que se tem matriarcados no momento em que a mulher era efetivamente a responsável pela sobrevivência do grupo. E os Estados, que, desde a origem se apresentam como uma espécie de organização de força, de organização militar, surgem dirigidos pelos primitivos caçadores, que se tornam guerreiros, e que, enquanto guerreiros, são os responsáveis pela defesa do grupo e portanto pela sua manutenção e pela existência e, a partir, daí se tornam também os governantes desse grupo. O governo sempre foi, originalmente, chefe, condutor, comandante.

Tanto a Igreja, como manifestação da religião, e o Estado, como manifestação de consciência política, se serviram do temor, da ignorância e da própria fragilidade do homem. Ele aceita domínio na me-

dida em que este domínio representa, também, as condições de controlar a natureza, de enfrentar os problemas. É por isso, por ex., que a gente pode obrigar concepções anarquistas. No dia em que a sociedade escapar dos seus temores, do medo de si mesma, do medo de que se não tiver alguém mandando, a sociedade se desorganiza, se desestrutura, a gente poderia até conceber uma sociedade sem governo, ou uma sociedade governada pelo conjunto. É o temor de que o homem, entregue a si mesmo, se destruiria que, de certa forma, tem sido usado, e até mesmo fabricado, pelos poderes instituídos, tanto o da Igreja, como o do Estado leigo.

Essa origem comum, de uma certa forma, faz com que haja, na maior parte da história, uma verdadeira identidade entre a Igreja e o Estado: o chefe do Estado é também, o chefe da Igreja, o chefe político é também o sumo sacerdote. No Império Romano, quando o cristianismo se torna a religião oficial, mais do que uma simples junção a gente vê efetivamente uma identidade entre o Estado e a Igreja. No caso dos estados teocráticos mais antigos, por exemplo, o faraó era um sumo-sacerdote, ele era também o chefe da Igreja, ele recolhia os subsídios dos templos. Mesmo que no interior desse Estado - Igreja se constituíssem duas categorias diferentes de dirigentes: as categorias leigas mais especificamente usadas nos negócios e na defesa do Estado e uma classe sacerdotal, que se encarregava dos negócios especificamente da religião, introduzindo-se, na prática, uma separação entre poder leigo, poder do Estado e o poder espiritual, religioso, tudo acabava convergindo para um único órgão de domínio, de controle. Nesta fase, chamar a Igreja de aparelho ideológico do Estado é complicado, porque, na verdade, ela é, de certa forma, o Estado. Já assisti muito debates, já li muito em torno de uma polêmica que, para mim, parece bizantina que é quem manda em quem: se a Igreja manda no Estado, se é o Estado que manda na Igreja. Qual é que usa qual? Na verdade não há distinção. Pelo mesmo princípio, partindo do temor e da fragilidade, organizam-se mecanismos que permitem ao Estado controlar. E estes mecanismos compõem-se tanto daquilo que a gente chama de civil, de laico como do que faz parte do mundo da religião.

Na Idade Moderna, como um dos efeitos da Reforma, começou-se a assistir a um longo e penoso processo de separação entre a Igreja e o Estado. Se nós pensarmos na História do Brasil, a partir do momento em que se começa a colonização, já se nota o processo de separação entre a Igreja e o Estado e de tentativa de delimitação, na sociedade, do pa-

pel de um e de outro. Ao se analisar a colonização brasileira, o que se vai ver é que a Igreja Católica e o Estado português realizaram aqui uma combinada, articulada e complementar atuação de domínio, de conquista. O que não foi feito pelo Estado, foi feito pela Igreja. Na verdade, o que a gente assiste é uma articulação destes dois poderes, destas duas instâncias, no fundo dirigidas pelo mesmo objetivo que era a conquista colonial, a exploração colonial. A dissertação de mestrado da Profa. Maria do Céu Medeiros mostra muito bem como esta atuação é conjunta. No entanto se a gente apanhar a documentação básica dessa colonização e analisá-la de uma forma mais superficial, mais ingênua, acreditando que ela expressava exatamente o que acontecia, a gente terá a impressão de que a atuação religiosa e a atuação leiga representam coisas diferentes. Enquanto os ávidos, interesseiros, brancos e ignorantes colonos, senhores de engenhos e donatários, vinham aqui para escravizar, para explorar, para a riqueza a Igreja vinha aqui para conquistar as almas, para salvar as almas, para cristianizar, para evangelizar, para proteger. Temos toda uma literatura, toda documentação que mostra que a Igreja foi atrás ou obteve, ordenações que protegem o índio da escravidão, que a Igreja fez o possível para protegê-los, que a catequese era uma forma de proteção do índio, era uma forma de trazer o índio para a comunidade cristã, que é universal, que desconhece os limites de raça, os limites de cultura, etc. Essa dicotomia entre o Estado conquistador e explorador e uma Igreja evangelizadora e protetora está presente na documentação, se não se considerar essa documentação colonial de forma mais crítica. Na carta de Caminha, há trechos onde se diz claramente que eles estão atrás do ouro. Caminha termina a carta, não sei se matreira ou cinicamente (dado que ele sabia da importância da Igreja) dizendo que, de qualquer forma, o melhor fruto que há de ter nessa terra é a salvação da alma do gentio. E a gente tem que considerar que para cada alma que o jesuíta ou missionário salvava tinham também dois braços e uma vez que alma já estivesse esclarecida, iluminada, esses braços seriam capazes de aceitar determinados serviços, que na cultura indígena não tinham sentido algum. Essa ligação intrínseca entre a Igreja e o Estado no Brasil marca, pelos resultados obtidos, a história da Igreja no Brasil até hoje.

Marcio Moreira Alves no seu livro "A Igreja e Política no Brasil" estabelece (página 18) o que ele chama de fases na Igreja no Brasil. Nestas fases, percebe-se, pela própria forma de catalogação, que

a questão da relação entre Igreja e o Estado, está, de certa forma, sempre colocada. Ele diz que "pode-se dividir a história da Igreja no Brasil em cinco períodos. No primeiro período, "a implantação sob a égide do patronato real", que é o momento em que a Igreja foi implantada no Brasil, ele vivia sob a égide do patronato real, ou seja, oficialmente, o rei de Portugal era o Patrono da Igreja, e a controlava. Portanto, neste momento, a Igreja é indiscutivelmente um aparelho de Estado. O rei de Portugal, na condição de patrono, de Grão Mestre da Ordem de Cristo, é o chefe da Igreja. Ele pode não ser o chefe religioso, mas é o chefe da Igreja. Outras fases: "a decadência do patronato e o esboroamento da organização eclesiástica ao longo dos séculos XVIII e XIX". (Vou falar mais um pouco sobre a laicização, a desacralização do mundo a partir do século XVIII, depois); "os esforços dos Bispos Ultramontanos para restabelecer no longo dos últimos 30 anos do século XIX e predomínio de Roma sobre a Igreja local", (é dessa fase a célebre questão religiosa no Brasil), depois "a reimplantação da Igreja sob a autoridade incontestável do Vaticano", a partir da separação Igreja/Estado, estabelecida pela Constituição Republicana de 1891, mas só possível graças a ajuda do poder político. Finalmente a etapa que se delineia no princípio dos anos 60, a de uma independência relativa da Igreja em face do Estado, fruto do reforço da sua organização durante o período precedente, impulsionada por uma organização de coordenação - a CNBB, A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil - fundada em 1953. Um certo período ainda não perfeitamente definido e que se poderia chamar de perspectiva começa com os anos 70 e baseia-se em uma nova forma organizacional: as comunidades eclesiais. É o período de reinvenção das raízes populares e libertárias da Igreja, raízes abandonadas ao tempo de Constantino.

Não vou falar de cada uma dessas fases, vou apenas situar a questão da relação entre a Igreja e o Estado e algumas coisas específicas. Antes disso, uma questão de ordem geral, que é colocada principalmente por essa última reflexão de Márcio Moreira Alves e pela cronologia que ele estabelece para as fases da Igreja no Brasil, e que se constitui num verdadeiro dilema para a Igreja cristã, tanto na sua forma católica como nas suas formas protestantes: é o fato de ela ter origem popular e ter se constituído numa Igreja de elite, e ser ela própria, enquanto Igreja, enquanto Instituição, profundamente elitizada. (Não há nenhuma instituição que tenha o rigor hierárquico que a Igreja Católica tem,

talvez nem o Exército tenha uma hierarquia tão rigorosa). Desse modo a Igreja fica efetivamente submetida a uma elite. Quando essa elite não é a sócio-econômica do país é, pelo menos, uma elite hierárquica. E esta instituição elitista e hierárquica quer dar vasão à religiosidade popular, à religiosidade das pessoas que seria intrínseca, que faria parte mesmo da própria condição do ser humano.

Na questão da relação com o Estado verifica-se que a Igreja deixa de ser o Estado e passa a ser um braço institucional importantíssimo aparelhado pelo Estado e chega o momento em que ela reivindica autonomia com relação ao Estado e pretende adquirir a condição de existir numa sociedade, efetivamente, sem estar aparelhada pelo Estado. Essa questão, para as Igrejas protestantes que não são Igrejas internacionais (elas tem uma confederação mas se organizam como Igrejas de âmbito nacional), apresenta um problema só: a sua relação com o Estado; para a Igreja Católica existem duas questões, do ponto de vista da consecução de uma Igreja autônoma: uma é a sua relação com o Estado, o governo lugar onde ela está, e outra é a relação com o Estado Pontifício, ou seja, a relação com o Papa. Vocês não são tão jovens que não se lembrem do grande problema do Frei Leonardo Boff. E vocês devem estar acompanhando o problema muito sério de enfrentamento que os bispos brasileiros fazem à autoridade do Vaticano. Vejam o que aconteceu, por exemplo, com D. Luciano Mendes que foi remetido para Arquidiocese de Mariana, com o objetivo nítido e claro de afastar o Presidente da CNBB do foco das decisões do Brasil. Em São Paulo, na Diocese chefiada pelo Cardeal Arns, que foi dividida e que está sendo redividida agora, segundo dizem o objetivo é deixar o Cardeal Arcebispo de São Paulo na condição prática de ser pároco da Sé de São Paulo. Na questão do Seminário de Recife nós estamos assistindo uma disputa da Igreja contra o poder papal que é o do Vaticano e não o da Igreja do Brasil. A sociedade campeã dessa disputa é a sociedade francesa, a Igreja francesa, por conta dos próprios efeitos do Iluminismo, ligado ao contexto da Revolução Francesa, tem uma tradição de luta contra Roma, que remonta, inclusive, à própria constituição do Estado francês, quando o rei sequestrou o papa, levou-o para Avignon e o submeteu a seus domínios, embora depois o Vaticano - Roma tenha retomado a sua hegemonia. Chama-se ultramontanismo à reação contra ao galicanismo (é o nome dado à luta pela autonomia da Igreja na França). E tanto isto é exemplar, que passou a se chamar galicanismo

a toda reação de Igreja nacional. Nós estaríamos assistindo a uma crise de galicanismo da Igreja brasileira, para mostrar a nossa dependência cultural dos conceitos europeus.

Além desses dilemas, que são mais ou menos permanentes, já que nós estamos falando do Brasil, temos que concentrar no que a Igreja católica vive, na sua origem popular, na sua elitização e na célebre disputa com o Estado. Nas duas versões os governos nacionais, quando é o caso, e o Vaticano no outro caso, a Igreja hoje vive mais, e que na falta de outro título, lembrando de meu velho e querido amigo Jorge de Andrade, já falecido, eu chamei de "o impacto do profano". (Uma explicação: quando eu falo de Jorge de Andrade não estou falando só de um velho amigo meu, estou falando de uma pessoa <sup>que</sup> tem, com relação à História do Brasil, uma das análises mais interessantes. O Jorge Andrade é, até que os fãs de Nelson Rodrigues e do Oswald de Andrade provém o contrário, o maior dramaturgo que esse país já conheceu. Ele é autor de algumas peças, uma encenadas, outras não, das mais expressivas da cultura e da realidade brasileira. Infelizmente como ele era um autor paulista, encenado em São Paulo e o teatro não é uma coisa que se divulgue muito no Brasil, a gente quase não o conhece. Mas pelo menos da televisão e do cinema todo mundo já deve ter ouvido falar na "Moratória", "Ossos do Barão", "Vereda da Salvação" que são peças de Jorge Andrade; ele tem outras ben melhores: "As Confrarias", "O Sumidoro", "Rastro Atrás". Rastro Atrás foi encenada porque ganhou um prêmio, mas foi uma encenação rápida; as outras nunca foram encenadas e não foram para o cinema, infelizmente) Para ele <sup>a</sup> grande ousadia do pensamento iluminista do século XVIII foi recuperar o caráter leigo do homem, O homem não é um ser religioso, o homem é um ser racional e constrói inclusive a religiosidade que o interessa, quando essa religiosidade corresponde a uma necessidade, a um interesse do homem. O século XVIII condena a religião, e não só a Igreja, através do iluminismo; (o século XIX também, através de outra via condena a religião). Considera a religião não só uma coisa não componente ou intrínseca da existência humana, mas como uma coisa contrária à natureza humana. Aliás, em todo movimento Iluminista, há uma exarcebada crítica à religião, via o racionalismo. A religião, para começar, se choca contra a capacidade do homem raciocinar e através do raciocínio, através da razão, entender e vencer os seus temores, as suas ignorâncias. Quer dizer, no momento em que se atribui à ignorância, ao

desconhecido, boa parte da formação e da organização religiosa, pode-se pensar que, se através da razão, o homem elimina a ignorância, o desconhecimento, ele elimina também a necessidade da religião.

O iluminismo foi fortemente anticlerical. A perseguição aos padres, na Revolução Francesa, é atribuída ao rigor do pensamento iluminista. Além de anticlerical, ela é também anti-religiosa. A anti-religiosidade do século XVIII tem um campeão, que é o Voltaire, que cria inclusive uma máxima que surte muito efeito - "procurar a infame", e a infame, para ele, era a Igreja, era a religião; infame no sentido de que a instituição que tinha infamado, a humanidade, dado "má fama" à humanidade. Nesse contexto há uma instituição - a Maçonaria - que, de certa forma, estabelece, como princípio, a prevalência do não-clerical, do desligado da Igreja, embora ela não seja exatamente anti-religiosa na substância. A Maçonaria se constitui como uma sociedade secreta, que vai se organizar e se estruturar, sob o princípio de que, para a importante e fundamental relação do homem com a sua origem, com o seu criador, com o ser supremo não é necessário religião nenhuma, não é necessário que a religião se institucionalize, ou seja: o homem pode estabelecer uma conexão direta entre si e o ser supremo e tirar daí as consequências para o seu comportamento, para o seu modo de vida, sem ter que passar por uma forma qualquer instituída de religião; a religiosidade que existe, pode impregnar a vida leiga do homem, sem que ele tenha que se subdividir, de um lado como cidadão e de outro lado como crente. De qualquer modo o homem realizaria o projeto do arquiteto do universo, de um ser supremo criador, e não precisaria se dividir aqui eu funciono como crente e aqui eu funciono como cidadão. . .

A idéia de que existiria um elemento unificador, que está na origem, ou que está no fim da existência humana, eliminaria entre os homens a necessidade de uma Igreja ou de uma religião instituída; daí a idéia de que a Maçonaria é anti-religiosa, anti-católica; de uma certa forma não é; mas ela representa, num certo nível, o anti-clericalismo, e a onda de profano: quer dizer, de que a nossa existência não deve ser organizada a partir do sagrado, mas sim a partir do elemento profano, do elemento leigo da nossa existência.

Esse impacto do profano prossegue ainda no século XIX, e, de uma certa forma, se acentua, quando se institui uma espécie de "religião" da ciência. Para as ignorâncias do homem, para os temores do ho-

nen, ao invés das formulações religiosas, o homem tinha à sua disposição a ciência, que, através do conhecimento, da pesquisa, através da busca, acabaria por descobrir todas as respostas, atender todas as necessidades da existência do homem e é exatamente no século XIX que se associa mas do que em qualquer outro momento a religião com a ignorância e a resposta religiosa é aquela que prevalece, enquanto o homem ignora, enquanto ele não tem acesso ao esclarecimento e portanto não ~~possa~~ dar uma resposta científica. É nesse momento, por exemplo, que alguns pensadores, entre eles o "Pai do Positivismo", Comte, formula a idéia de que a religião corresponde a uma etapa primitiva da sociedade; há um momento em que a religião é necessária, corresponde a uma necessidade, porque o homem não tem ainda instrumentos para vencer a sua própria ignorância. Porém, a partir do momento em que o homem sai desse estágio primitivo e começa a desenvolver a sua própria capacidade de buscar, via pesquisa, resposta para sua ignorância, para seu desconhecimento, a religião deixa de ser necessária. Tanto que Comte estabelece aqueles três estágios, ou estados pelo qual a humanidade passaria e que se caracteriza pelo desaparecimento paulativo do sagrado, do componente religioso. Destes três estados: o teológico, e metafísico e o positivo o último é aquele no qual o homem estaria organizado pela ciência, pela sua capacidade de conhecimento e não pela sua ignorância.

No caso do Brasil o impacto do profano repercute em dois acontecimentos concretos que estão na problemática vivida pela Igreja e pela religião e que não estão ligados à capacidade maior ou menor da Igreja ser usada como aparelho de estado, da Igreja ser usada à serviço da ideologia de qualquer grupo dominante. O primeiro impacto é a expulsão dos jesuítas no século XVIII, quando Pombal, que é considerado o ministro da Ilustração, portanto um agente, um porta-voz desse pensamento profano iluminado, esclarecido, extingue a Companhia de Jesus e, conseqüentemente, há a expulsão dos jesuítas com profundas repercussões para sociedade brasileira da época, não tanto no que diz respeito à evangelização dos índios, mas sobretudo no que diz respeito à educação que, até então, estava sob o controle dos padres da Cia. O segundo impacto é já no século XIX. Nas três últimas décadas deste século, quando, segundo Marcio Moreira Alves, o movimento ultramontano estava tentando rearticular as relações da igreja brasileira com o Vaticano e fazer com que as ordens deste prevalecessem aqui no Brasil. Esta histó-

ria é bastante conhecida pelo episódio da chamada questão religiosa. No fundo o motivo da questão foi o fato de os bispos, a hierarquia decidir que se ia cumprir, religiosamente, o que estava disposto nas Bulas Papais e nas Cartas Pontifícias: o combate sem tréguas à maçonaria. O Vaticano decidiu que os maçons eram perniciosos e que eles deveriam ser afastados da igreja. Os maçons menos ortodoxos, na medida em que, apesar de achar que a Igreja não é necessária mantinham a crença e a aceitação da existência de um princípio religioso, não tenham problemas de se articular com as igrejas que existem; e foi o que aconteceu no Brasil. Aqui havia um perfeito entendimento entre a Igreja e a maçonaria; havia padres maçons; o rei que era chefe da maçonaria.

O Imperador, porém, tinha atributos ligados a Igreja: beneplácito, o patronato, o direito de botar o seu "cumpre-se" nas disposições que vinham do Vaticano para que elas valessem no Brasil. A questão religiosa passa por aí. O Imperador estava ligado à maçonaria e ninguém se incomodava com isso até que alguns bispos, em especial os de Olinda e Rio de Janeiro, resolveram dizer que a Igreja Católica ia ficar católica mesmo e que ia afastar os maçons e fechar as ordens que os obrigassem. Verificou-se então uma confusão "dos diabos"; e os bispos foram presos até serem anistiados, na época em que a Princesa Isabel era regente e Duque de Caxias era ministro. Esse episódio efetivamente não vem muito ao caso ou não teria nenhuma importância; o Estado em quereles com os padres, de uma certa forma, sempre houve na História do Brasil, a começar dos movimentos nativistas. Mas o grande problema é que, neste momento, no final do século XIX, está em jogo e de uma forma bastante profunda, a questão da separação da Igreja do Estado e portanto, a possibilidade da existência da instituição religiosa com autonomia em relação ao poder do Estado e daí a possibilidade dela deixar de ser aparelho deste, no sentido de poder desenvolver uma ação pastoral que não só deixava de representar a realização de um projeto do Estado, como, algumas vezes, podia mesmo afrontar este projeto. Márcio M. Alves faz uma citação em seu livro que merece uma reflexão. Nós estamos de tal modo habituados a considerar a Igreja como uma instituição muito poderosa no Brasil, que, no entender deste autor, na medida em que a gente não entende bem esta relação entre a Igreja e o Estado, quer dizer, uma Igreja que era oficial até a proclamação da República, era, portanto, uma Igreja do Estado, a gente não vê com clareza o quanto es-

sa Igreja institucionalmente era fraca no Brasil e Marcio afirma o seguinte: "No fim do Império o Brasil tinha apenas 12 dioceses, servidas por algumas centenas de padres seculares, a maior parte localizada nas cidades do litoral. Na mesma época os EUA, país protestante, contava com 84 dioceses e oito mil bispos. A ordem beneditina possuía apenas 40 monges nos seus 11 mosteiros, os conventos franciscanos também estavam quase despovoados, os quinze seminários sobreviviam graças aos esforços dos lazaristas estrangeiros cuja importação havia sido consentida pelo governo imperial. Os jesuítas possuíam apenas dois colégios, localizados em pequenas cidades. As setes congregações femininas eram todas contemplativas, à exceção das irmãs do São Vicente de Paula, que trabalhavam nos hospitais. Ocupavam-se também de vários orfanatos, asilos e leprozários e serviam nos hospitais militares, mas a ausência de instituições educativas femininas era gritante".

No fim do Império, em que a gente tem a Igreja correlata ao Estado, ela é uma Instituição, a rigor, fraca. No entanto há o hábito a pensar nessa Igreja como uma Instituição muito poderosa, no sentido da capacidade de condução e de controle e manipulação do povo. A verificação dessa fragilidade institucional da Igreja, leva a se pensar que, neste caso, ela é mesmo Aparelho do Estado; quer dizer: o controle que exerce é o Estado, porém ele o faz usando o pensamento/sentimento religioso e usando os recursos de manipulação, de divulgação, e de domínio mesmo da consciência que a Igreja conseguiu acumular nesses séculos, quase milênios de existência. Mas de qualquer forma é importante salientar, que essa capacidade de manipulação da Igreja, está diretamente ligada ao fato dela ser Igreja Oficial, ao fato dela contar com o Estado, ao fato dela estar efetivamente a serviço do Estado, o que acontece então nessa relação entre a Igreja e o Estado, entre a Igreja e a política, no momento em que a Igreja se separa do Estado? Em que ela institucionalmente, passa a ter, pelo menos teoricamente autonomia com relação ao Estado?

A questão que se coloca, não é mais da Igreja e do Estado, mas é da Igreja e da Política. Como é que a Igreja se relaciona com a Política? Continuo a dizer que estou falando da Igreja Católica, nesse momento da proclamação da República, em que ela deixa de ser a Igreja Oficial do Estado. Apesar de que uma "oficialidade branca" se mantém, e, de certa forma, até hoje.

No momento da separação entre a Igreja e o Estado, a Igreja brasileira, adota uma medida que a deixa numa situação muito interes-

sante com relação a política brasileira (quando penso nisso, me ocorre que a gente tem que respeitar a capacidade de análise e a capacidade de prospecção do pessoal da Igreja).

Em 1890, a Igreja brasileira, a chefia da Igreja Brasileira (não sei se o termo vale) "baixa" uma pastoral, que tem um pouco poder de lei dentro da Igreja, quer dizer, ela é uma determinação a ser cumprida; e estabelece a neutralidade da Igreja face aos regimes políticos. Quer dizer, a Igreja é neutra com relação aos regimes políticos. Não seria, de certa forma, a contrapartida pela perda de seu caráter oficial? O que significa ela ser neutra com relação aos regimes políticos? Significa que ela pode apoiar qualquer um ou "desapoiar" qualquer um. Quer dizer: igreja não é comprometida com este ou aquele regime político. A consequência disso na história do Brasil, é muito interessante e vou estabelecer aqui alguns pontos.

A primeira consequência (aqui na Paraíba - a gente tem uma fonte claríssima para isso), é o fato de que a Igreja pode aderir à República, ou seja, no momento em que ela afirma a sua neutralidade com relação aos regimes políticos, significa que ela não era uma Igreja monarquista, ela servia à monarquia porque era a Igreja oficial. Mas se ela é neutra com relação ao regime político, ela se coloca num plano superior, num plano transcendental, daí ela não devia fidelidade à monarquia. Essa foi uma das melhores explicações para o "adesismo" que eu já vi, e a Igreja adere à República efetivamente, e dali a pouco ela está interferindo, está articipando dos movimentos políticos na República, praticamente, do mesmo jeito que participava no Império - quando eu digo que aqui na Paraíba a gente tem uma fonte interessante disso, é que, em 1905, o Jornal "A Voz da Mocidade", que era um jornal católico, um jornal da juventude católica, explica o fato da Igreja estar apoiando a República, o regime republicano, apesar de que, pela lógica deveria ser contra, porque regime republicano tem como substrato político-ideológico o positivismo, que era contra a Igreja: que do ponto de vista desta era até materialista. No entanto, ela pode apoiar, porque é neutra em relação ao regime, e porque, na interessante análise que esse jornal faz, a República não era ruim em si, mas ela devia se expurgar do positivismo. A Igreja não é contra a República, a Igreja é contra o Positivismo. No momento em que a República, se expurga de seu pecado positivista, não há incompatibilidade nenhuma entre ela e a Igre

ja, de modo que os padres podem continuar a fazer política, a Igreja pode continuar a ter uma participação política no regime republicano e isso não significa que ela mudou de natureza, que ela traiu a fidelidade à monarquia, etc.

Por conta disso, a Igreja tem na 1ª República, apesar da separação, a rigor, na prática, a mesma posição que ela tinha no Império; os padres intervêm na política, os púlpitos continuam sendo os principais veículos de propaganda, a confissão auricular continua sendo uma das formas mais práticas de se localizar inimigos políticos; e eles a usavam muito; de modo que há, na 1ª República, ainda uma compatibilidade entre a Igreja e a política no Brasil.

Há um certo abalo com a Revolução de 30 e o Estado Novo, mas no Estado Novo, no momento em que se define a ditadura Getulista, a Igreja articula-se efetivamente com o Governo. E ela tem um grande articulador, que é o cardeal do Rio de Janeiro, o Cardeal Sebastião Leme, que negocia, efetivamente, o apoio recíproco da Igreja com o Estado Novo. E há, de fato, um perfeito entendimento da Igreja com o Estado Novo. Apesar do Estado Novo ter sido um dos estados mais repressores e violentos que a sociedade brasileira já viveu, não há nenhuma atuação, nenhum pronunciamento da Igreja contra a repressão e a violência do Estado Novo.

Veja-se o caso de D. Helder. Ele era integralista nessa época, mas rompe com o integralismo a partir daí. A partir do momento em que o Estado Novo se exacerba, na ditadura Getulista, ele começa a se afastar do integralismo. Até porque o Getúlio marginaliza o Integralismo; em 35 ele fechou o Partido Integralista, e aí há um afastamento efetivo.

De qualquer forma, na medida em que a Igreja, pela via da neutralidade, não tem, digamos, escrúpulos em se ligar aos regimes, quais quer que sejam eles, democráticos ou ditatoriais, o dilema da sua origem popular, e de seu aparelhamento elitista, se exacerba.

Porque no momento em que a Igreja se liga a regimes ditatoriais, ela estabelece um poço, um grande abismo entre ela e seu rebanho popular. Então aquele dilema recorrente, na história da Igreja, se exacerba a ponto de haver perigo de explosão popular e, sobretudo, a ponto de haver perdas de fiéis para outras religiões, que, exatamente por não terem conexão oficial, com o Estado podem atentar mais para as necessi-

dades populares. No caso da época, do Estado Novo, a principal opção popular é o candomblé.

As religiões afro-brasileiras, particularmente, acabam se apresentando como a via de escape para a religiosidade popular, que se vê violentamente marginalizada pela própria hierarquia da sua Igreja. Uma mini-série, passada há algum tempo, Pedro Arcanjo, baseado no livro "Tenda dos Milagres" de Jorge Amado, apesar de ser uma obra de ficção, de origem literária e depois uma obra televisiva foi bastante fiel à realidade da época, de intensa perseguição policial aos centros espíritas, ao candomblé.

A perseguição se dava, exatamente, porque, nessa época, essas manifestações religiosas estavam sendo macivamente procuradas pelas camadas populares que se viam efetivamente desassistidas pela opção que a Igreja, através de sua hierarquia, estava fazendo ligando-se à ditadura Vargas.

Por conta disso, a Igreja Católica, nessa época, acaba fazendo uma espécie de divisão de trabalho. A hierarquia, representada por Sebastião Leme, assume a relação com o Estado, negocia com Getúlio e transita na esfera do poder. E para resolver aquela efervescência popular (não no sentido de atender aos reclamos populares, mas no sentido de exercer controle sobre essas manifestações) a Igreja cria uma intensa atuação de leigos que era para dar respostas, no plano social, à opção política de apoio ao governo, feita pela Igreja; são criados os chamados "Centros D. Vital" (D. Vital foi aquele célebre arcebispo de Olinda e Recife, um dos personagens da Questão Religiosa e que portanto se caracterizaria ou simbolizaria a autonomia da Igreja frente ao Estado).

E o que surge à partir desses "Centros leigos"? Exatamente uma linha de atuação da Igreja para influenciar e para exercer controle; para estar presente no conjunto a que chamamos sociedade civil.

E é assim que surgem as bases para a Ação Católica, que depois vai se tornar um importante segmento da política. Formou-se também a Confederação Nacional da Imprensa Católica, que é o embrião das Universidades Católicas. Organiza-se ainda um braço especificamente político da Igreja: a L.E.C. - Liga Eleitoral Católica, que foi uma instituição criada para que a Igreja Católica, através dos leigos, pudesse atuar nos processos eleitorais do Brasil.

E, realmente, em alguns lugares, os candidatos da LEC fo-

ram quase todos eleitos; por exemplo foi eleito deputado Plínio Correia de Oliveira, na eleição de 34. Plínio Correia de Oliveira é fundador do TFP que embora seja uma instituição leiga, é, de certa forma, um braço da Igreja Católica para atuação junto à sociedade. Mais do que nunca a Igreja se organiza na educação; e no plano educacional ela desenvolve dois projetos: um formal, institucional, através de colégios para educar as elites e outro informal, junto a trabalhadores. No plano formal, são célebres os grandes colégios que quase todas as grandes cidades têm. Dentre os mais conhecidos surgem o "Sacre Coeur", "Des Oiseaux", o "Sion" que são os Colégios das Irmandades femininas e que abrigavam as filhas das famílias da elite e os colégios masculinos que, ainda hoje, são alguns dos mais importantes no sistema educacional brasileiro: dos Maristas, dos Jesuítas, dos Salezianos. São grandes colégios que se destinam ao atendimento das necessidades educacionais das elites. A atuação no plano informal deveu-se à criação das chamadas grupos de juventude - Juventude Operária Católica (JOC) para atuar junto e na criação de centros operários: Juventude Universitária Católica e a Juventude Estudantil Católica (JEC), que tiveram uma influência histórica na movimentação política no Brasil e que, de uma certa forma, se apresentam com um certo nível de ambiguidade: elas não são instituições oficiais da Igreja, são movimentos de leigos, nas elas existem para realizar a política da Igreja.

Mas a Igreja é um braço da política; ela é uma instituição que define para si uma atuação política e que a realiza através da hierarquia, na negociação com o Estado, e dos leigos através da criação desses grupos e movimentos. Marcio Moreira Alves considera essa atuação como sendo produto de uma influência neocristã. E o que é isso? Ele diz o seguinte: "ao longo desse período a igreja prosseguiu a implantação do que Brineau chama de o modelo de influência neocristã concentrando a sua atuação sobre as classes dominantes e protegendo-se do que considerava ameaça: o divórcio, as idéias socialistas, o controle da natalidade, a pornografia. As regiões pobres foram abandonadas em proveito das mais prósperas; política que ainda hoje produz os seus efeitos; enquanto no RS e Santa Catarina, Estados ricos, há um padre para cada 4.387 habitantes, na Bahia e Sergipe, Estados pobres, a relação é 14.933 habitantes por padre. Não é mais elevada essa relação na Amazonia, região miserável, em razão da baixa densidade populacional e da presença de missionários estrangeiros". Efetivamente, num momento em que a Igreja considera que, correspondendo aos interesses das elites, agindo em nome desses interesses, ela desenvol

ve o seu poder de controle, o seu poder de domínio, não saberia porque isto é uma influência neocristã, mas, de qualquer forma, dá para entender o drama.

Em virtude dessa atuação da Igreja, no decorrer do Estado Novo, quando a ditadura e o próprio Getulismo foram superados, nós chegamos à década de 60; é quando Márcio Moreira Alves estabelece o início de uma outra fase, com a Igreja se ressentindo do seu afastamento das bases populares. Volto a dizer que no caso do catolicismo brasileiro, a Igreja perdeu muitíssimos quadros, perdeu rebanho, perdeu fiéis, para manifestações religiosas de natureza mais popular. Há um crescimento inenso do espiritismo, principalmente depois que ele deixou de ser perseguido pela polícia; o crescimento foi tal, que, de repente, ele saiu da ilegalidade depois de muita luta, de muita perseguição, de muita prisão e enfim consegue o estatuto da religião; menos no programa de História da Paraíba que, até bem pouco tempo, falava do negro e índio e suas "crendices" não reconhecendo o estatuto de religião para as crenças que estas partes da população brasileira têm. Enfim, esse problema da desarticulação da Igreja de suas bases populares que eu estou situando no quadro brasileiro não era um problema só brasileiro, era um problema da Igreja Católica no mundo e levou a um posicionamento da própria hierarquia superior da Igreja, no Concílio Vaticano II, que teve a chefia e orientação do João XXIII. Anunciou-se a chamada "opção pelos pobres" dando origem à Igreja Popular.

João XXIII foi eleito papa num momento de profunda crise na Igreja Católica, exatamente por conta de que havia esse distanciamento muito grande entre a hierarquia e as bases populares; Era um problema tão sério que não se podia botar um papa tradicional, pois tinha-se um cisma; O candidato natural da Cúria Romana, cujo nome não me lembro, era extremamente conservador. Os Cardeais decidiram-se por João XXIII, porque era um dos cardeais mais velhos e acreditava-se que a Cúria Romana conseguiria tê-lo sob controle. Ele, porém, surpreendeu a Cúria Romana; convocou o Vaticano II e abriu a Igreja Católica para as manifestações populares a tal ponto que, na eleição seguinte, não foi possível eleger o tal candidato natural da Cúria Romana, que era da ala conservadora e mais tradicional e tiveram que ir buscando meios termos, inclusive, até chegar a um papa populista como o João Paulo II mas que está efetivamente a serviço (tudo indica) não exatamente da Igreja Popular, mas da Igre

ja elitista.

A partir daí se coloca, para a Igreja, a questão de lidar com essa nova figura que se apresenta, a partir do Vaticano II, que é a Igreja Popular. É quase a existência, no seio do catolicismo, de duas igrejas: a Igreja Católica Apostólica Romana tradicional e a, assim chamada, Igreja Popular. Essa Igreja contém uma ambiguidade, uma contradição que é meio difícil de se colocar e de se entender: porque ela leva à crítica da hierarquia da Igreja, da própria religião, do papel da religião como elemento de dominação. Ela critica de tal forma a dominação da qual a Igreja Católica foi sempre instrumento que se pergunta porque é que continua Igreja? Porque mantém-se a religião? Nesse caso, a explicação de Márcio Moreira Alves remete, de certa forma, ao convívio com a maçonaria. De repente, havendo um ponto em comum, a crença em uma transcendentalidade da existência humana ou seja: a crença no fato de que essa existência temporal, material não encerra a existência e o significado do ser humano, mas que o homem se realiza também num plano transcendental, portanto de conexão com Deus, com o elemento criador e com o significado de vida que transcende a essa vida material e que portanto ultrapassa a morte física de cada uma das pessoas. Essas crenças comuns bastaria para unificar elementos contraditórios e aceitar, por exemplo, a serviço dessa crença, contribuições provenientes de outras manifestações como a maçonaria, o pensamento positivista liberal e o marxismo. Para a Igreja Popular por exemplo, o marxismo não é o diabo na terra mas é uma modalidade de pensamento que, desde que depurado do seu materialismo, pode até servir como instrumento de compreensão, de crítica para fundamentar o que a Igreja popular parece representar em última essência, independente das definições que lhe dão: o retorno da igreja às suas origens. Com isso seria possível vencer o dilema de uma religião popular organizada por uma Igreja de elite. Esse dilema, que sempre foi vencido pelo segundo termo - a Igreja de elite - contra a religião popular, poderia agora ser superado pelo retorno à religiosidade popular. A Igreja Popular, por definição ecumênica, prescinde da forma e chega até ao ponto de abolir determinados ritos e cultos e, sobretudo, aqueles que, de um modo ou de outro, se associam à elitização da igreja, por exemplo: a ostentação da missa, a ostentação da Igreja e aquelas que se associam às formas mais subjetivas de controle, como a confissão auricular, o direito do padre perdoar ou não perdoar, garantir ou negar o estado de graça, facultar ou negar

a comunhão. O que se assiste, a partir dessa opção pelos padres, dessa constituição de uma igreja que retorna às suas origens de igreja popular, é a afirmação de que se prescindiria de uma forma hierárquica e da ostentação da igreja mas se manteria a religião, segundo o seu princípio básico, que é a de atender à necessidade de conexão entre a existência material, terrena e a existência transcendental do homem.

Essa opção, contudo não se faz no ar, ela se faz no interior de uma sociedade, onde tanto a Igreja como a religião, a religiosidade e a sociedade em si, vivem profunda crise. No caso da Igreja Católica, essa profunda crise mostra que, mesmo a chamada opção popular, opção pelos pobres, é de tal forma ainda precária, divide tanto a Igreja Católica, que, mais uma vez, se assiste uma grande afluência do rebanho, potencialmente católico, para as outras formas de religião: as religiões evangélicas e as religiões de origem africana, o espiritismo, mesmo que ele provenha de linhas mais sofisticadas-Kardecistas-são espaço que se abrem a uma eventual evasão do rebanho católico. Pelo fato de não terem sido oficiais não precisam passar pela depuração que a Igreja Católica que não deixou de ser universal e, desse modo, não rompeu com Roma; ela permanece ainda, guardando no seu interior, a ambiguidade de ser uma igreja nacional, voltada para os problemas de um povo, que é histórica geográfica, social e politicamente muito localizado mas, ao mesmo tempo, tem de dar conta das relações com o Estado Pontifício, que, tudo indica, continua bastante forte, e sob o governo de um chefe de Estado extremamente hábil (eu não sei se João Paulo II é um bon Papa, mas que ele é um bon chefe de Estado não resta dúvida).

Concluindo: a questão é essa: se a Igreja Católica efetivamente conseguir fazer prevalecer no seu interior uma igreja popular, ela deixará de ser um aparelho do Estado? Ela vai deixar, efetivamente, de estar a serviço do controle, da manipulação, da condução do rebanho; da condução da população?

Enfim, a Igreja Popular, baseada na Ideologia da Libertação, será capaz de fazer da religião apenas uma manifestação de uma necessidade intrínseca do homem, colocandô-a como um componente da própria natureza humana? Ou, apesar de sua identificação com as camadas populares, continuará sendo uma forma de controle externo, exercendo domínio sobre o homem?

Para mim, a religião não é uma necessidade intrínseca

do ser humano, mas é capaz de corresponder a algumas de suas necessidades fundamentais e por isso pode ser, uma vez institucionalizada pela Igreja, um elemento de controle independente de se apresentar como popular ou elitista, progressista ou reacionário. Enfim é um elemento de controle exterior; não é algo projetado a partir do interior de uma natureza humana (que aliás é também resultado de um processo de criação e não algo dado e estabelecido para sempre). Se algum dia a Igreja (popular ou qualquer outra) admitir isso, será porque a humanidade terá vencido seu medo uraniano (de Urano - organizador do universo) de não saber de onde vem e não ter certeza para onde vai.

João Pessoa, setembro de 1991.

TEXTOS NDIHR/UFPB JÁ PUBLICADOS

1. Rastro de Tragédia  
Mauro Guilherme Pinheiro Koury - agosto/83
2. Preço da Terra, Taxa de Juros e Acumulação Financeira no Brasil.  
Claudio Antonio Gonçalves Egler - setembro/83
3. Movimentos Sociais e Meios de Comunicação: Paraíba 1917-1921.  
Antonio Albino Canelas Rubim - outubro/83
4. A Contribuição à História dos Socialismos no Brasil: a Construção do Partido Socialista Brasileiro -  
Sílvio Frank Alem - maio/84
5. O Solo Urbano e o Desenvolvimento Capitalista.  
Tamara Tania Cohen Egler - outubro/84
6. Trabalho: O Capitalismo Adiantado e a Classe Operária. Um Novo Sindicalismo.  
Joana Neves - Fevereiro/85
7. Sobre Bananas e Bananeiros: Produção Mercantil e Relações de Trabalho.  
Jacob Carlos de Lima - janeiro/85.
8. Clientelismo e Máquina Estatal nas Eleições de 1982.  
Maria Antonia Alonso de Andrade - fevereiro/85
9. A Igreja Popular na Imprensa Paulista.  
Joana Neves - fevereiro/85.
10. A Fome não tem Partido  
Maria Nely Cavalcanti - setembro/85.
11. UFPB: Implicações Políticas e Sociais de sua História.  
Maria das Dores Limeira - Zeluzia da Silva Formiga - abril/86.
12. Neo-Coronelismo e Perspectivas Eleitorais na Nova República.  
Maria Antonia Alonso de Andrade - outubro/86
13. Catolé do Rocha: Notas a Propósito de um Domínio Oligárquico.  
Neiliane Maia - maio/86
14. Cajazeiras: O Domínio do Clientelismo Eleitoral.  
Francisco Sales Cartaxo Rolim - julho/86
15. Reconstrução Histórica das Eleições na Paraíba (1945-1978).  
Rosa Maria Gódy Silveira -
16. A Urbanização Desloca o Centro do Poder Político.  
Plautó Mesquita de Andrade - setembro/87
17. As Eleições Municipais de 1985 em João Pessoa.  
Maria Antonia Alonso de Andrade - outubro/87
18. Relações de Trabalho e Relações de Poder.  
Maria Antonia Alonso de Andrade - outubro/87.
19. 1986: A Vitória do PMDB.  
Maria Antonia Alonso de Andrade - outubro/87.

Bibliografia  
Sílvio Frank Alem  
1985

20. Notas Sobre Clientelismo, Coronelismo e Representação Política.  
Maria Antonia Alonso de Andrade - março/88.
21. As Eleições de 1982 em Princesa Isabel: a reprodução do velho jogo político.  
Maria Angela Sitônio Wanderley - maio/88
22. Notas sobre o Perfil dos Vereadores da Área Metropolitana de João Pessoa, Eleitos em 1982.  
Maria Antonia Alonso de Andrade - julho/88.
23. Ensino e História (Coletânea)  
Joana Nves, Rosa Maria Godoy Silveira e Zeluiza da Silva Formiga.  
março/89.
24. Processo de Ocupação do Espaço Agrário Paraibano.  
Emília de Rodat Fernandes Moreira - setembro/90
25. A Capitania Real da Paraíba: Bases Históricas de sua Formação Econômica - 1574-1799.  
Irene Rodrigues da Silva Fernandes - abril/91
26. Terra de Capim não dá Roçado. Um Estudo sobre a Representações dos Trabalhadores Rurais de Ingá (1960-1990).  
Regina Célia Gonçalves - maio/91
27. Troca-se Ouro Branco Por Capim: Um estudo sobre a economia no município de Ingá (século XIX - 1990)  
Rossana de Sousa Sorrentino - maio/91.