

**SOBRE O AMOR DOS CÔNJUGES.
UMA ANÁLISE DO DISCURSO CATÓLICO
NO SÉCULO XX. ***

IVETE RIBEIRO

INTRODUÇÃO

Acredita-se que seja temerário produzir análises acerca de um discurso religioso sem antes realizar um esforço de parametrá-lo, apontando as especificidades que lhe servem de moldura e mesmo sugerindo os núcleos que lhe fornecem substância.

É recorrente o seu remetimento para o interior de uma classificação que o toma enquanto ideologia, o que, por um lado, mostra-se factível – na medida em que o discurso religioso manipula símbolos, inculca normas e propõe valores seja no discurso público, no aconselhamento individual ou nas mais diversas oportunidades de prática pastoral ou de “cura de almas”, com vistas a articular, controlar e convalidar o comportamento de indivíduos ou grupos (Cf. PIE-RUCCI, 1978).

Por outro lado, no entanto, o exame de tal discurso, quando o reduz à ideologia, pode correr o risco de enfatizar derivações e/ou correspondências mecânicas, acabando por desconsiderar sua virtualidade e, em consequência, seu poder na disputa pela hegemonia axiológica.

* Texto apresentado no Encontro Anual da ANPOCS (Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais) Grupo de Trabalho: “Família e Sociedade”; Sessão: “Amor Romântico e Família Burguesa”. Campos de Jordão (SP), outubro, 1986.

No caso do *discurso católico* a necessidade de explicitar seu emolduramento coloca-se como imperativa - e procurar-se-á deter-se neste ponto na *primeira seção* deste artigo - na medida em que esta Igreja conta com uma doutrina milenar e sistemática vazada em documentos nos quais o apelo à tradição, como fonte de legitimidade, é recorrente, o que dificulta, em certa medida, recortes temáticos para fins analíticos, como o que se pretende sobre o *amor dos cônjuges*.

O conjunto de documentos que será tomado - especificado na *segunda seção* - privilegia aqueles oriundos do Vaticano (ou Igreja Universal ou Santa Sé) o que significa que se trabalhará com a Doutrina do Magistério da Igreja. Ainda que se saiba que esta Instituição não se reduz à sua instância hierárquica¹, esta escolha deriva-se da proposta de acompanhar a constituição e a evolução do pensamento oficial que se desloca das posições agostinianas dos "fins primários e secundários do matrimônio", até a retração deste modelo escolástico para a consideração do casamento enquanto "pacto de amor" e apontar a ênfase no significado do amor enquanto *amor dos cônjuges*, o que se tratará na *terceira seção*.

Embutidos no pensamento católico veiculado nos documentos encontram-se, substantivamente ligados ao *amor conjugal*, os valores permanentes defendidos pela Instituição, sendo eles os eixos estruturadores e balisadores da relação dentro da qual o amor é permitido e incentivado: fidelidade ao casamento monogâmico indissolúvel, exercício da sexualidade vinculado à reprodução e inegociabilidade do princípio de constituição da vida.

1. O DISCURSO CATÓLICO: DETERMINAÇÕES E ESPECIFICIDADE

Pensa-se poder dizer que as determinações, as mais fontais, atuantes sobre o discurso da Igreja Católica - e que aqui serão tomadas como o *primeiro tipo delas* -, advêm da sua natureza de *Instituição Universal*, cuja identidade se fundamenta numa fé que se coloca como transcendente, daí se originando a força de se rearticular, permanentemente, face a todas as formulações finitas que percorrem o seu interior e o das sociedades que a cercam, e onde ela se insere, numa reelaboração constante, que não tem como horizonte o mundo, mas uma supressão, uma passagem para além do mundo, acima das finitudes.

Com base nesta afirmação precípua do transcendente enquanto fon-

te do seu saber, e ancorada em um corpo de verdade oriundas da Revelação, é que a Igreja se proporia a acolher, seletivamente, e a julgar as conquistas e propostas que lhe possam chegar dos eventos históricos.

Isto não significa, no entanto, que ela ao mesmo tempo não abrigue, dentro de si, tendências e aspirações de relativização dessa afirmação total do transcendente, sendo possível indicar o período pontifício de João XXIII (1958-1963) – só para limitar as referências ao século XX –, ² como um momento no qual, a vontade de se situar no mundo dos homens, pode ser apontada como uma tentativa de comunhão com fontes de saber e de reflexão “a partir de análises científicas ou pretensamente científicas”, o que tornou factível que se “começassem a constituir um corpo de saber, uma ética, uma atitude comportamental norteadora em termos diferentes dos que tinham sido possíveis até então” (PAIVA, 1985: 37).

De fato, não seria pertinente afirmar a ocorrência de uma ruptura com o transcendente, de vez que tal período da Igreja Católica primou-se por uma reordenação frente às exigências do mundo moderno – base do *aggiornamento* –, mas sim uma quebra com a transcendência exclusiva. Com João XXIII “o depositário do transcendente virou o próprio homem”, tendo a modernização “significado a relativização e flexibilização do transcendente. O segredo da Igreja estaria na reivindicação do transcendente (que é fonte de sua identidade e de sua eficácia histórica) colocado no próprio homem” (PAIVA, id: 38).

Essa “mudança do *locus* do transcendente” certamente terá atuado no sentido de ampliar as bases de legitimidade do discurso da Igreja, uma vez que ela tem condições de reivindicar para a sua doutrina social uma abrangência universal, na medida em que se dirige “para o homem todo e para todos os homens”, sendo factível conceber a partir desta perspectiva, que ela teria um “projeto de sociedade” ³.

No entanto é importante recuperar – para uma qualificação tanto da natureza do “projeto de sociedade” que ela possa ter, quanto do caráter universal da sua perspectiva – que “face ao monopólio da Razão encarnado no Estado (que se auto-atribui o papel do grande racionalizador da sociedade moderna) a Igreja se autodefine como representando o pólo da transcendência, do Sagrado. Por mais que os termos desta transcendência estejam hoje por ela própria reelabo-

rados e investidos no nível mesmo das "realidades terrestres", o homem para a Igreja, não se entende sem esta dimensão, constitutiva da sua essência. E precisamente por não aparecer mais a seus olhos somente como "alma" individual a ser salva, mas como um ser "histórico", "comunitário" e "social", desprende-se mais ainda desta visão transcendentalista do homem, uma concepção globalizante da sociedade e da tarefa histórica" (SANCHIS, In: PAIVA, op. cit.: 275).

Isto quer dizer que ao concretizar o transcendente no homem, a Igreja Católica atualizaria a sua "utopia" em um grande projeto total e totalizante, estando nela o seu "fundamento" e sua constante "refontalização", como considera SANCHIS.

Para este autor, não se pode analisar o papel desta Instituição "fazendo-a uma força política entre as outras", desconsiderando duas ordens de especificidades de sua natureza mesmo: a primeira se configura num "registro especial" de onde ela se manifesta: "o da utopia (daí sua voz "competente" e "legítima"), o do mito, nível fundamental de toda vida social". A segunda ordem de especificidade resultaria de que ela "se expressa, preferencialmente, sob o modo de simbolismo: simbolismo verbal (categorias descritivas e não analíticas como "povo", "pobres", "comunidade"...) e simbolismo ritual de sacrifício e de comunhão". Seria "deles (registro e modo) que a intervenção da Igreja tira, de fato, a sua legitimidade junto a grandes faixas da população e também a sua própria convicção de competência" (SANCHIS, id: 276).

Ao lado destas particularidades haveria que se agregar outras – talvez decorrentes –, aquelas por meio das quais a Igreja Católica organiza e explicita seu discurso pois, como assinala PAIVA (op. cit.: 56), "a Igreja certamente possui um ritmo e uma lógica peculiares que têm a ver com a sua complexidade, com sua longa história e com a conseqüente prática de apelar á tradição como fonte de legitimidade para posições atuais, com complexos mecanismos através dos quais ela tem sido capaz de manter sua unidade e com a fidelidade ao seu objetivo último: a difusão da fé".

Em razão de tamanhas e complexas singularidades a Igreja Católica gera sempre um discurso também universal, genérico o suficiente de modo a poder atingir, ao mesmo tempo, todas as nações e todas as classes sociais (Cf. PAIVA, id.) e este aspecto indica um *outro tipo de determinação* que a análise do discurso da Instituição deve tomar

em conta: *a tributarietàade da Igreja Católica Nacional à Igreja Universal.*

De fato, este caráter tributário das Igrejas Nacionais já se encontra embutido na determinação primeiramente enunciada – a Igreja é uma Instituição Universal – mas não considerá-lo, em especial, poderia contribuir para exorbitar, sem a pertinência devida, a possível autonomia(4) que análises muitas vezes apressadas costumam atribuir a ele, afora poder, por outro lado, escamotear a imbricada teia de relações onde uma certa corrente hegemônica ou um determinado tom de discurso momentâneo são tomados como representativos do todo universal.

Não se pode negar a presença de particularidades, especialidades ou ênfase – de cunho político, social e econômico – em manifestações das Igrejas Nacionais (ou mesmo em falas do Vaticano), de vez que a Instituição encontra-se inserida no mundo contemporâneo (e mesmo participando nas lutas pela hegemonia nele), onde o domínio do Sagrado se contamina permanentemente com os demais. Tal presença atuaria, nessa medida, como resposta à dinâmica das diferentes sociedades nacionais.

No entanto – e a “prática de apelar à tradição como fonte de legitimidade para posições atuais”, antes mencionada, bem poderia ser indicadora disso – “o discurso oficial privilegiado da Igreja é o teológico (porque) é aquele que amarra a identidade da Igreja como Instituição e do Catolicismo como sistema Religioso”, sendo que “a posição oficial do Vaticano é, obviamente, que o teológico precede os outros discursos e que não deve haver alteração nesta ordem” (VELHO, 1984).

Esta necessidade de dominância do teológico no sentido de que ele seja o englobante, mantendo os demais e eventuais tons discursivos numa hierarquia de subordinação a si – e que neste texto está sendo sugerida enquanto manifestação da tributarietàade das Igrejas Nacionais – numa certa medida, é também lembrada por PAIVA (1985: 56 e 55). A autora chama a atenção para a necessidade de “na interpretação dos caminhos trilhados pelas Igrejas nacionais, não esquecer a sua referência à Igreja Universal e à defesa dos interesses institucionais fundamentais”, porque “se a tradução desse discurso genérico (refere-se ao “caráter universal do discurso da Igreja”) em cada sociedade responde à dinâmica desta – e se realiza com nuances nos diferentes níveis da vida da Igreja – as orientações que o informam recebem o influxo de acontecimentos e tendências que

transcendem o quadro de uma nação ou sociedade”.

Ainda que o interior do influxo anunciado acima possam estar contemplados aspectos também originários de fora da Igreja enquanto Hierarquia Eclesiástica, imagina-se que seja de interesse explicitar um, **intra-muros**, na busca de solidificar o procedimento de necessária relativização da autonomia das Igrejas Nacionais.

Tal aspecto se refere à tributarietàade destas no que respeita à tendência predominante em termos de atuação da política eclesiástica: “política de como a Igreja se insere no mundo”, na acepção de DELLA CAVA (1985).

Supõe-se que os graus dessa autonomia seriam aumentados ou, então, tenderiam a se diluir, dependendo de movimentos: de um lado, em direção à primazia do “princípio do Colegiado” – segundo o qual “a Igreja é um reflexo de todos os bispos, padres e fiéis (todos vistos como descendentes dos apóstolos) – e não só um reflexo do Papa” (id., *ibid.*)(5) por outro lado – e aí se configuraria a tendência à diminuição da autonomia – o pêndulo se encaminharia para a “centralização papal” ou “papalismo”, como prefere WARWICK (1974), que aponta o recurso a este tipo de mecanismo político – organizacional (aliado à burocratização) para o caso da história da Igreja, na maioria das vezes em que ela se tenha visto “em meio a incertezas e ameaças oriundas tanto do meio-ambiente, quanto de dentro mesmo de seu corpo eclesiástico”.

Lembrando a necessidade de que seja relativizado, da mesma maneira, este quase paradigma analítico que polariza tendências da política eclesiástica para delas fazer dependente a autonomia possível das Igrejas Nacionais, em função da sua tributarietàade ao Vaticano(6), o que se crê é que o fulcro de tal questão se encontre na especialmente tensa articulação entre uma Instituição, ao mesmo tempo universal/transcendente e histórica.

Isto na medida em que “não havendo uma identidade tética entre as proposições católicas finitas vindas de filosofias ou de ideologias”, “vivendo em relações permanentes com o Estado e a Sociedade civil com os quais mantém contradições fundamentais” e desenvolvendo, no entanto, “um movimento milenar de não adaptação ao seu adversário e, sim, de recriação de si dentro de parâmetros próprios” (ROMANO, In: PAIVA, *op. cit.*) (7) a Igreja, em decorrência de sua particular historicidade – fincada na autonomia da explicitação

da fé – atravessaria as conjunturas reproduzindo-se enquanto universal, em meio a ambigüidades (que segundo ROMANO não seriam somente dela; “mas de todo movimento que se dá em nível internacional”); daí derivaria o *último tipo de determinação* que se sugere considerar na análise do discurso da Instituição: *o princípio da unidade na diversidade*.(8).

Sabe-se que a Igreja, enquanto “expressão organizada da atividade religiosa” encontra-se inserida na sociedade, sendo que os cristãos, nessa medida, pertencem também à sua estrutura de classes. Essa duplicidade – cristão (membro da Igreja)/cidadão (membro do Estado e da Sociedade Civil) –se, por um lado, traz para dentro da Igreja “os conflitos de classe, o enfrentamento ideológico, as alianças e a luta política” (Cf. GÓMEZ DE SOUZA, 1978: 25) de outro, faculta o direito/dever ao cristão/cidadão de traduzir a utopia cristã “nos termos de uma análise social e de uma estratégia política”, estando-se, pois, diante de um atravessamento recíproco e constante de influências.

Mas, a “radicalidade da utopia cristã” implica que a sua concretização, através das singularidades (os seus níveis específicos) – ambigüidades e contradições provindas do atravessamento simultâneo referido –, não reduza “a dimensão globalizante” (o Universal) da utopia (Cf. SANCHIS, In: PAIVA, op. cit.: 277), sendo possível acompanhar, no discurso católico, o nível de tensão daí resultante, seja nos originários do Vaticano, ou nos vindos das Igrejas Nacionais responsáveis pela reprodução “fiel” da Doutrina.

Aceitando-se que “a situação e a origem de classe incidem sobre o clero, condicionando sua reflexão, seus interesses institucionais, sua ideologia e seu comportamento social” (WANDERLEY, 1978: 95) e também que “o ponto de referência, freqüentemente, (se investigarmos os diferentes comportamentos religiosos) não é lugar que ocupam (os bispos, sacerdotes e fiéis) na instituição, mas o lugar que ocupam no conflito social” (GÓMEZ DE SOUZA, op. cit.:26), já se poderia esperar margens de fissuras entre o “pensamento oficial”, formulado pelos órgãos decisórios católicos, e o “pensamento dos agentes institucionais” espalhados ao longo de uma nação, diversificados já em si, e ainda colocados diante de demandas e pressões, de ordem variada, por parte de clientelas de fiéis nem sempre homogêneas.

Em conseqüência, ao lado das variações entre o discurso “oficial” e

os dos "agentes institucionais", se poderia detectar uma outra particularidade de fenda, na medida em que no meio das clientelas de fiéis se expressariam práticas sociais alternativas(9) a essas duas ordens de discursos chegando-se a ter um corte entre "prédicas e práticas", ampliando-se e complexificando-se, portanto, o aspecto das diversidades.

Mas, como estas dissonâncias podem e devem ser unificadas por meio da reprodução do Universal – o que é feito graças à capacidade de "tolerância à fragmentação interna, tornada sempre que possível funcional a sobrevivência e fortalecimento da instituição", à possibilidade de dispor de "mecanismos e instâncias hierarquizadas (em condições de) até certo ponto, 'administrar' e estabelecer os limites do conflito" – elas constituiriam uma tensão permanente que não fragilizariam a Igreja Católica, antes, seriam "simultaneamente, sinal de vitalidade e condição de influência da Instituição" (PAIVA, op. cit.: 63 e 64).

A explicitação deste conjunto de determinações, que se sugere como moldura referencial e qualificadora do quadro de manifestações que consubstanciam o discurso da Igreja Católica(10) tem, no interior da análise que ora se apresenta, o propósito de subsidiar tanto a discussão dos documentos da Instituição – objeto da *terceira parte* –, quanto possíveis ilações que venham a ser feitas acerca da unissonidade dissonante das prédicas e da fidelidade e/ou infidelidade das práticas dos fiéis, no decorrer da "encarnação da Doutrina", isto é, da concretização das orientações dos documentos.(11)

2. UM CONJUNTO DE DOCUMENTOS DO DISCURSO CATÓLICO

Afora a atitude arrojada de se pretender determinar marcos temporais para a composição de um campo documental de análise do discurso da Igreja Católica – como já se mencionou –, também o seria a tentativa de ensaiar uma certa taxionomia para os documentos, procurando sistematizar determinada ordenação de importância entre eles de vez que, até mesmo a definição *stricto sensu* de cada "gênero literário" inexistente, por assim dizer, no interior da Igreja, sendo a observação do conjunto das circunstâncias nas quais ele surge e/ou é divulgado que acaba se tornando a fonte da qual se retiram os elementos para uma possível precisão(12)

Neste estudo far-se-á uso dos seguintes tipos de documentos: Encíclica, Constituição Dogmático-Pastoral, Exortação Apostólica e Alocução. Tal seqüência já obedece à hierarquia de importância que se

organizou entre as diferentes modalidades de documento articulando "autoria" e "gênero literário" podendo haver, no entanto, um certo emparelhamento de legitimidade entre mais de um tipo dele, como se procurará explicitar.

Iniciando pela 'Encíclica', ainda que ela seja um ato doutrinal do Magistério (mas não um dogma de fé, que envolve a infabilidade papal), prioritariamente intra-eclesial, sempre de autoria pontifícia e expressão do consenso da Igreja Universal (como é o caso da CASTI CONNUBII (Pio XII, 1930) e da HUMANA E VITAE (Paulo VI, 1968), seu crédito pode chegar a equiparar-se ao de uma 'Constituição' que tem uma perspectiva eclesiológica determinante, quando submetida a um Concílio tem o Papa como co-autor e que, dependendo de sua ênfase ou é 'dogmática' (no sentido de estritamente doutrinal) ou alia a esta também uma preocupação pastoral: neste caso seria 'dogmático-pastoral', como a GAUDIUM ET SPES (Paulo VI e Padres Conciliares, 1965).

A 'Exortação Apostólica', de menor ênfase do que uma Encíclica, é uma pregação coletiva, por escrito, que pretende ser um documento eminentemente pastoral e que tem seu teor de importância aumentado quando promulgada por um Sínodo, por exemplo: tal se passou com a FAMILIARIS CONSORTIO (João Paulo II, 1982), por ocasião do Sínodo de 1980 que teve como tema "As funções da Família Cristã no mundo de hoje"

A 'Alocução' é uma manifestação **extra-muros**, feita oralmente, de tom genérico que, entretanto, tem a faculdade de se transformar em um 'Discurso' (uma comunicação para fora da Igreja, mesmo que proferida em meio a católicos, e que circula por escrito): foi o que se deu com a ALOCUÇÃO SOBRE O APOSTOLADO DAS PARTEIRAS (Pio XII, 1951) que passou a ser veiculada na forma escrita.

Esta 'Alocução/Discurso' oferece uma oportunidade para que se reative a própria hierarquização entre os documentos que acaba de ser sugerida. Isto porque este pronunciamento de Pio XII - através de um tipo que se indicava como sendo o de menor relevância com relação aos demais - é exatamente aquele no qual, pela primeira vez, o mais alto magistério da Igreja admitiria a regulação dos nascimentos. Por outro lado é através de uma 'Constituição Dogmático-Pastoral' - à qual se atribuiu a importância maior na seqüência de ordenação - que o Concílio Vaticano II (no período de 11/10/62 a 08/12/65) altera a Doutrina Católica sobre o casamento, em vigor desde o século XIII.

Talvez este exercício taxionômico não tenha outra valia senão a de oferecer elementos de familiarização com as denominações próprias à Instituição. Como era de se supor, tanto mais se entende delas, quanto mais elas são remetidos para o período histórico no qual surgem, e neste são identificados seus interlocutores fundamentais. Ainda que não se pretenda proceder nos limites deste trabalho, a uma cobertura exaustiva dos contextos nos quais surgem os documentos – seja ao nível da própria Igreja ou do contexto para além dela – procurar-se-á localizá-los minimamente.

Considera-se de interesse indicar aqui uma forma de análise da qual faz uso MOSER (1977: 18) quando realiza uma “leitura crítica da Doutrina do Magistério”. Propõe o autor focar a leitura “com a preocupação de uma linha de pensamento e não de uma linha cronológica”, usando como critério a “historicidade, já que esta se põe não só como uma das maiores conquistas do pensamento moderno: ela se transformou numa categoria fundamental da própria Teologia” 13.

Por “historicidade” MOSER pretende designar “aquela continuidade que existe em meio a uma evolução do pensamento. Sobretudo no campo doutrinário, a historicidade nos obriga a reconhecer um **esse** (continuidade) e um **fieri** (evolução na continuidade). A relação entre o **esse** e o **fieri** não deixa de provocar uma “tensão” típica da existência humana e de uma doutrina eclesial: elas estão tensas entre os dois pólos, o do passado e o do futuro, que já se faz presente. Eliminar a tensão entre os dois pólos só é possível mediante a anulação simplista de um deles. A vitalidade de uma doutrina se manifesta exatamente na dialética **esse-fieri**, que permite ver uma exploração progressiva dentro de uma continuidade de fundo”.

Esta particular perspectiva da historicidade no interior do campo doutrinário, que o autor amplia a abrangência em direção à existência humana, permite que ele identifique “elementos de continuidade ou constantes” e “elementos de evolução na continuidade” – entre os quais MOSER coloca a importância do *amor dos cônjuges* – na Doutrina Católica, que é o **locus** de sua discussão. Ensaiar articulações desta Doutrina numa perspectiva **extra-muros** é o que se tentará na próxima seção.

3. O AMOR DOS CÔNJUGES DO DISCURSO CATÓLICO DO SÉCULO XX

O século XX tem sido o cenário de modificações substantivas na Doutrina Católica sobre o Matrimônio: princípios que durante sete séculos estruturam sua prática doutrinário-pastoral foram alterados, deslocando as preocupações da Instituição no sentido de constituir o *amor dos cônjuges* enquanto categoria central da Teologia Matrimonial.

Este deslocamento pode ser observado, mais precisamente na Constituição Dogmático-Pastoral GAUDIUM ET SPES (em 07/12/1965) quando a trajetória do modelo dos "fins primários e secundários do casamento" (cuja origem remonta ao século IV, com Agostinho) é interrompida, sendo este documento, não sem motivo, considerado como marco da "virada copérnica" na Doutrina.

No interior do conjunto de documentos que fornece base empírica para a análise que ora se apresenta, a GAUDIUM ET SPES fornece também um peculiar balisamento, de vez que ela medeia os quatro outros, formando blocos: no primeiro, ela rompe com a doutrina até então vigente (expressa no "modelo *finis*" da CASTI CONNUBII) e absorve os avanços (manifesto na viabilidade do direito à "regolazione da prole" da ALOCUÇÃO SOBRE O APOSTOLADO DAS PARTEIRAS) introduzindo o dever da "paternidade prudencial ou responsável"; no segundo bloco, ela sofre certo refluxo quando a HUMANA VITAE quase que regulamenta a "paternidade responsável" retornando aos ensinamentos da *regolazione* e não recebe nenhum tipo de acréscimo: a FAMILIARIS CONSORTIO tem um caráter eminentemente pastoral.

De toda sorte, esta Constituição funcionará como documento base: é através dela que a Doutrina Católica passa a considerar o casamento enquanto "pacto de amor".

3.1. BREVES MARCOS NA CONSTITUIÇÃO DA DOCTRINA CATÓLICA SOBRE O MATRIMÔNIO

Mesmo não se tendo o propósito de uma retomada minuciosa da constituição desta Doutrina⁽¹⁴⁾ e, ainda que se acredite imprudente pinçar momentos de uma história de séculos de uma Instituição complexa que – como já se disse – possui ritmo e lógica particula-

res, é necessário esboçar uma pontuação indicativa dos principais momentos da trajetória do modelo (dos "fins primários e secundários do casamento") que rui para a entrada explicitada do *amor* no discurso católico, tendo vigorado – de forma oficial – do século XIII até os anos sessenta do nosso século.

HOORNAERT (1967: 900) aponta que entre os séculos III e o XI forma-se "uma liturgia matrimonial que acompanha e cerca os costumes populares baseados numa relativa monogamia, a Igreja tendo dialogado com tradições de inspiração monogâmica desde o século III até os fins da Idade Média".

Dentro deste período, o início da sistematização da teologia do matrimônio teria ocorrido num contexto de valorização da fecundidade e repressão aos maniqueus (virada do século IV para o V), para os quais "procriar significava perpetuar matéria má", daí a sistematização doutrinária da visão ortodoxa de casamento, levada a cabo por Agostinho: "só a intenção de procriar é que legitima – ou escusa – as relações sexuais".

No decorrer do período medieval, dentro do pensamento clerical hegemônico, localizam-se tendências de se pensar o casamento como inferior ao celibato (PIERUCCI, op. cit.: 26). Possivelmente tal ocorrência – aliada à clericalização do casamento no Ocidente resultante da Reforma Gregoriana (século XI)(15) - teria levado a Igreja a defender o matrimônio contra os "fanáticos" da castidade", tendo sido por ocasião da heresia dos albigenses e cátaros (contrários ao casamento e à propagação da espécie) que, pela primeira vez, o casamento figurou (em 1184) como um Sacramento: "sobre esta garantia oficial da observância da monogamia (da unicidade e indissolubilidade do Matrimônio) em toda a extensão da cristandade, teólogos dos séculos XII e XIII constroem sua teologia do Matrimônio como um dos Sete Sacramentos" (HOORNAERT, op. cit.: 909)

O aparelho eclesiástico volta a "ênfatar a origem divina - posta que natural – da família e a reafirmar a finalidade precípua do casamento: procriar" (PIERUCCI, op. cit.: 28). Os teólogos escolásticos – cuja expressão máxima encontra-se em Tomás de Aquino – retomam Agostinho para explicitar: "a propagação dos filhos é a primeira, natural e legítima finalidade das núpcias".

Esta sacramentalização do casamento, segundo HOORNAERT, procurava defender o valor da sexualidade e focalizar o consentimento

conjugal, mas ainda não significava um enfrentamento com a poligamia estabelecida existente, por exemplo, no Oriente Médio, o que acontecerá quando os cavaleiros da França, da Alemanha e de outras regiões do Norte retornarem das Cruzadas, trazendo consigo o "amor cortês" para o ocidente, que "zomba, na sua forma original, da moral cristã, de vez que seu fim último é o adultério" (SCHNÜRER, 1935: 449). Neste período "a promoção da mulher, na qual a Igreja Católica teve certamente mérito original, tendeu a reverter inteiramente a ordem dos valores e fazer da mulher, ser frágil, desarmado, não mais a dependente de guerreiro, mas o objeto de sua veneração" (ROPS, 1952: 365).

A Igreja "reagiu á altura" ao "amor cortês" – como indica HOORNAERT (op. cit.: 903) através da "sublimação do amor, pela cortesia sem insinuações de adultério, pela exaltação da mulher, pela devoção a Maria", inventando o namoro que "é de origem medieval e cristã, uma reação cristã diante do desafio do encontro com o mundo árabe, historicamente falando".

Estas singulares e sutis reações da Igreja Católica, no entanto, em nada alteram a concepção escolástica, antes, seu caráter adaptativo tende a reafirmar as perspectivas agostiniana acerca do casamento.

3.2. O AMOR DOS CÔNJUGES: DE "FIM SECUNDÁRIO" À "CATEGORIA CENTRAL"

Pode-se dizer que não existem documentos da Igreja Católica especificamente focados no *amor dos cônjuges*: antes, as questões da relação mulher-homem encontram-se embutidas nas suas propostas sobre a família ou ainda nas singularizações do universal – transcendente, ou seja, nas respostas que a Instituição constrói para as necessidades e demandas históricas das sociedades mais inclusivas.

Em 1234 o **Corpus Juris Canonici** fixa canonicamente a doutrina, oficializando-a, permanecendo ela em vigor até 1917, quando o novo **Codex Juris Canonici** prevê: "A procriação e a educação da prole é o fim primário do matrimônio; a ajuda mútua e o remédio da concupiscência, seu fim secundário" (Cân. 1013, & 1).

Em suma, o fulcro agostiniano dos séculos IV e V, sistematizado e fixado canonicamente no século XIII pela ação dos teólogos escolásticos, sob a autoridade de Tomas de Aquino, manterá inalterada esta formulação medieval da Doutrina Católica, sobre o Matrimônio, até a segunda metade do século XX, como já se pôde indicar.

Com isto não se quer sugerir que a Igreja não possua um discurso sobre esta temática, naturalmente. Ao contrário, a Família – só para exemplificar – é fartamente aquinhoadada com orientações, sobre seus valores, sua responsabilidade e importância, até mesmo em documentos não dirigidos particularmente a ela(16).

Esta característica de impostar, de forma articulada, um tema ao outro conectando numa relação de simbiose – ou de dialética – um valor ao outro, sem dúvida constitui uma especificidade do discurso da Igreja, valendo lembrar a perspectiva, já apontada aqui, do intelectual católico: a vitalidade de uma doutrina se manifesta exatamente na dialética entre continuidade e evolução na continuidade.

Assim é que a Igreja Católica, ao discutir a reprodução humana sempre o faz defendendo-se no interior de uma relação determinada: o casamento monogâmico e indissolúvel, com sentido unitivo-procriativo. É dentro dela que é considerado o *amor dos cônjuges* e são evidentes os valores que o sustentam: trata-se de um amor de vida (daí sua posição inarredável com relação ao aborto), fiel – único (ele é um Sacramento, daí sua contraposição ao divórcio) e fecundo (só podendo ser controlado pelos “métodos naturais”)(17).

3.2.1. O AMOR DOS CÔNJUGES ANTES DA GAUDIUM ET SPES

“Essa ordem (do amor) implica por um lado a superioridade do marido sobre a mulher e os filhos, e por outro a pronta sujeição e obediência da mulher, não pela violência, mas como recomenda o Apóstolo nestas palavras: ‘Sujeitam-se as mulheres aos maridos como ao Senhor; porque o homem é a cabeça da mulher, como Cristo é a cabeça da Igreja’ (Efésios 5, 22-23).”

(CASTI CONNUBII, nº 25).

A perspectiva agostiniana – esta “ordem do amor”, como vem explicitado na Encíclica, é de autoria de Agostinho – perpassa os documentos do século XX, que antecedem a GAUDIUM ET SPES: tanto na CASTI CONNUBII (Pio XI) quanto na ALOCUÇÃO SOBRE O APOSTOLADO DAS PARTEIRAS (Pio XII), a idéia fundadora é a afirmação dos fins primários e secundários do casamento: este apresenta vários bens – a descendência, a fidelidade e a indissolubilidade; o bem maior é a descendência (o *bonum prolis* de Agostinho).

Ainda que o Ocidente já conhecesse a possibilidade de espaçar os nascimentos pelo recurso aos períodos agenésicos da mulher (descobertos por Ogino (Japão, 1924) e Knaus (Áustria, 1929) a Encíclica de Pio XI não toma conhecimento dela e condena energicamente o aborto e a limitação da prole por métodos artificiais (Cf. PIERUCCI, op. cit.: 44 e 47).

É nessa medida que se considera – e é PIERUCCI (Cf., id.: 45) quem o indica de forma explícita – que a CASTI CONNUBII constituiu “uma resposta direta ao movimento de **birth control**, já bastante intenso á época (em 1927 aconteceu uma Conferência Mundial sobre População em Genebra; em 1930 havia sido criada a 1ª clínica internacional sobre métodos contraceptivos) mas, principalmente á Conferência de Lambeth de 1930 na qual a Igreja Anglicana (a 1ª Igreja Cristã a romper com o augustinismo) autoriza - ainda que com reservas - a prática da anticoncepção aos casais que, em consciência, se julgassem moralmente obrigados a tanto”.

A expansão do “método do ritmo”, para espaçar os nascimentos, havia se disseminado e, certamente, também em meio aos católicos. No período do segundo pós-guerra espalha-se o alerta neomalthusiano. De fato este é o cenário que acolhe a ALOCUÇÃO de Pio XII (29/10/1951) SOBRE O APOSTOLADO DAS PARTEIRAS: rompendo com a tradição secular, a Igreja reconhece o direito dos esposos a decidir sobre o número de filhos sem por isso terem que renunciar para sempre ás relações sexuais.

PIERUCCI (id.: 48) assinala que esta aprovação da regulação de nascimentos instalou uma evidente ambigüidade na moral católica: “por um lado, admite o Papa a possibilidade de uma **regolazione** por razões médicas, sociais e econômicas; por outro, afirma que a doutrina de Pio XI (vazada na CASTI CONNUBII, nº 25) continua em pleno vigor, chegando mesmo a dizer que continuará para sempre”.

Há autores – por exemplo GO (1974: 1232) – que acreditam que este documento de 1951 acrescenta ao “conteúdo material dos fins secundários do matrimônio traços e concretizações fortemente personalistas”. É verdade que Pio XII refere-se a que “o sentido próprio o mais profundo do exercício do direito conjugal deveria consistir nisto: em que a união dos corpos é a expressão e a realização da união pessoal e afetiva”. (SOBRE O APOSTOLADO DAS PARTEIRAS, nº 43). Mas, também se pode ler no mesmo documento (nº 60): “a jus-

ta regra é, pois, esta: o uso da função geradora natural só é moralmente permitido no casamento, a serviço e segundo a ordem dos fins do próprio casamento”.

Como se vem apontando, acredita-se ser possível sugerir que é a retração do modelo **finis** do casamento que altera, de forma substantiva, a Doutrina Católica. Ainda que os elementos agostinianos estruturam e sejam encontrados em grande maioria das relações entre mulher e homem, mesmo hoje, é a sua saída enquanto princípio estrutural-estruturante que atualiza a “utopia cristã” chegando a colocá-la na vanguarda de movimentos que bebem da fonte do personalismo, na segunda metade dos anos sessenta.

A análise destes primeiros dois documentos do século XX apontam para “elementos de evolução na continuidade”: a condenação de todos os métodos de regulação dos nascimentos, veiculada na CAS-TI CONNUBII, é relativizada pelo documento de 1951 quando dá aprovação à **regolazione** da prole, desde que haja razões graves e o método seja o Ogino-Knaus (Cf. MOSER, op. cit.: 25).

Esta aprovação relativiza a fecundidade, até então tomada enquanto valor absoluto, o mesmo acontecendo com a conexão inseparável dos dois significados do ato conjugal: o unitivo e o procriativo. Há que se ponderar, no entanto, quando se afirma a ocorrência desta relativização: o **amor dos cônjuges** continuará sendo considerado como fecundo e a sexualidade articulada à reprodução. mas, sem dúvida, o amor de base agostiniana começa a ser minado.

A moral matrimonial que girava em torno da liceidade ou não da limitação de nascimentos a partir da ALOCUÇÃO SOBRE O APOSTOLADO DAS PARTEIRAS, se desloca para a liceidade dos meios práticos – além da continência periódica – de realizá-la.

3.2.2. O AMOR DOS CÔNJUGES A PARTIR DA GAUDIUM ET SPES

“Eminentemente humano, porque parte de uma pessoa e se dirige a outra pessoa, mediante o afeto da vontade, esse amor (conjugal) envolve o bem de toda a pessoa; portanto é capaz de enobrecer as expressões do corpo e da alma como elementos e sinais específicos da amizade conjugal e de enriquecê-los com uma especial dignidade”.

(GAUDIUM ET SPES, nº 49).

A GAUDIUM ET SPES (Paulo VI e Padres Conciliares) traz um capítulo especialmente dedicado à "promoção da dignidade do matrimônio e da família" onde está introduzida a nova concepção teológica fundamentalmente distinta daquela até então vigente.

É importante recuperar que trata-se de um documento emanado do Concílio Vaticano II, cuja perspectiva de reordenamento frente ao mundo moderno é constitutiva. Mesmo que o "depositário do transcendente tenha se tornado o próprio homem", e que o modelo escolástico houvesse sido torpedeado pela relativização da fecundidade em 1951, a visão personalista do amor conjugal enquanto relação intersubjetiva, que engloba a totalidade das pessoas não era necessariamente esperável.

Muito menos, sem dúvida, o fato da procriação não ser mais considerada como o fim primário do casamento, mas como decorrência do amor conjugal, como se lê no nº 50: "O matrimônio porém, não foi instituído apenas para o fim da procriação. a própria índole do pacto indissolúvel entre as pessoas e o bem da prole exigem que também o amor recíproco se realize com reta ordem, que cresça e que amadureça".

O casamento, como aponta MOSER (op. cit.: 24), já não vem "enfocado à luz da terminologia canônica de instituição, mas como pacto de amor, comunidade de vida e de amor (n.ºs. 47 e 48), onde a união carnal é bem mais valorizada. E ela é valorizada de tal modo que, na sua ausência, não raramente 'a fidelidade pode entrar em crise o bem da prole pode ser comprometido' " (n.º 51).

É enfática a alteração que elimina o fim secundário ("a ajuda mútua e o remédio da concupiscência") quando o casamento é tomado como "íntima comunhão de vida e amor conjugal", "união íntima, doação recíproca de duas pessoas que obriga os cônjuges a se dedicarem à mútua promoção", a "se prestarem mutuamente serviço e auxílio", a "experimentarem e realizarem cada dia mais plenamente o sentido de sua unidade pela união íntima das pessoas e das atividades" (n.ºs. 56 e 57).

A paternidade prudencial ou responsável passa a ser considerada um dever, ficando fixa a questão dos métodos: "aos filhos da Igreja (...) não é lícito adotar na regulação da prole os meios que o Magistério reprova quando explica a lei divina" (n.º 51).

A questão dos métodos, inicialmente confiada ao Concílio é retirada

dele e entregue à Comissão para o Estudo da População, Família e Natalidade. Uma vez que a conclusão da maioria – “à Igreja caberia apenas ensinar aos fiéis em que consiste o verdadeiro amor conjugal, deixando-lhes a liberdade de escolher, para planejar sua família, a técnica mais acessível, mais adequada e menos contraditória à expressão de su amor” (PIERUCCI, op. cit.: 52) – não é aceita, Paulo VI organiza nova comissão de assessores e acaba respondendo, pessoalmente, ao mundo: é a HUMANAEVITAE (Paulo VI, 29/07/1969).

Com esta Encíclica a tensão volta a se fazer presente, de vez que ela assume a teologia e a concepção personalista do Vaticano II, com relação à paternidade responsável, mas também a posição de Pio XII quanto aos métodos: fora da abstinência total, o único método permitido de evitar ou espaçar os nascimentos é o método dos ritmos naturais.

MOSER (id., *ibid.*) acredita que, do ponto de vista do **amor dos cônjuges**, a HUMANAE VITAE superaria o próprio Vaticano II, no que diz respeito aos “fins”, para falar simplesmente de “significado”: já não há uma certa justaposição de dois valores, mas o amor conjugal fecundo assume a dimensão procriativa, uma vez que ele “tende a prolongar-se e a suscitar novas vidas” (nº 9)

O que parece claro é que se retorna à antiga articulação do unitivo-procriativo que se pensava haver sido relativizada, ainda que mantida a linguagem do Vaticano II. O que se acha vinculado agora é o amor e a transmissão da vida, como se lê: “um ato de amor recíproco, que prejudique a disponibilidade para transmitir a vida que Deus Criador nele inseriu, está em contradição com o desígnio constitutivo do casamento e com a vontade do autor da vida. Usar este dom divino, destruindo o seu significado e a sua finalidade, ainda que só parcialmente, é estar em contradição com a natureza do homem, bem como a da mulher e da sua relação mais íntima; e, por conseguinte, é estar em contradição com o plano de Deus e com a sua vontade” (nº 13).

Um aspecto que merece ser ressaltado na HUMANAE VITAE diz respeito à sua dimensão pastoral: orientações acompanhadoras do dia a dia dos cristãos. Ela deixa de falar em “pecado grave”, exorta os pastores a serem compreensivos com as dificuldades dos cônjuges, não repete a obrigação de os confessores inquirirem os penitentes. (Cf. MOSER, op. cit.: 25; PIERUCCI, op. cit.: 55). Ainda que

do ponto de vista dos métodos esta Encíclica se reaproxime da Alocução de 1951, sem dúvida pela disponibilidade pastoral ela está longe do rigoroso e pouco complacente tom do qual fez uso Pio XII.

Pode-se dizer que este caráter pastoral também se apresenta, de modo enfático, na FAMILIARIS CONSORTIO (João Paulo II, 22/11/1981), quando nela se percebe uma preocupação com aquilo que é denominado "ação pastoral perante algumas situações irregulares", item no qual se acham elencados: "o matrimônio á experiência, uniões livres de fato, católicos unidos só em matrimônio civil, separados e divorciados em segunda união e divorciados que contraem nova união".

Como é fácil ser notado, trata-se de situações – todas elas – afrontadoras dos princípios da Igreja Católica e, ainda assim, ela possui interesse pastoral em meio às formas contemporâneas dentro das quais o amor vem sendo realizado, mesmo havendo mantido inalterados os valores que lhe fornecem estrutura: "a amor é princípio e força de comunhão" (nº 18); "a primeira comunhão, é a que se instaura e desenvolve entre os cônjuges: em virtude do pacto de amor conjugal, o homem e a mulher 'já não são dois mas uma só carne' e são chamados a crescer continuamente nesta comunhão através da fidelidade quotidiana à promessa matrimonial do recíproco dom total; (...) a poligamia contradiz radicalmente tal comunhão" (nº 19) que "não se caracteriza só pela unidade mas também pela sua indissolubilidade" (nº 20).

NOTAS

- (1) – "Quando falamos 'Igreja' com facilidade se subentende sua hierarquia mais alta, ou seja, o Papa e os Bispos. Estes falam oficialmente em nome da Igreja. no entanto, a Igreja não se reduz à instância hierárquica, que é minoritária; e embora o posicionamento oficial seja nela de grande peso, a reflexão ética se tece em seu seio também com a participação de outros segmentos importantes como o trabalho dos teólogos e a prática e o sentimento dos católicos em geral". (Márcio Fabri dos ANJOS, "Ética Populacional e Igreja". *Paper* apresentado na Sessão "Ética, Legislação e Reprodução Humana". in: *Anais da V Reunião da Associação Brasileira de Estudos Populacionais (APEP)*, vol. 02: 1066, Águas de São Pedro, 13 a 16/10/86.

- (2) - Antes deste período, no final do século XVIII, teria ocorrido outra inversão de perspectiva da Igreja e possibilidade de comunhão com as aspirações do mundo moderno, como aponta PAIVA (1985: 37): "No final do século XVIII, havia um imenso clero progressista que aderiu à revolução francesa. Essa corrente rousseauísta e naturalista produziu uma literatura que somente agora está emergindo, preparada por um movimento semelhante ao atual, de aceitação do saber e da reflexão que vinha não do depósito do transcendente, mas que vinha de baixo. Tudo isso foi varrido durante o século XIX".
- (3) - Certamente não será coincidência o fato de que, a partir de João XXIII, as Encíclicas comecem a ser endereçadas não somente à Hierarquia Eclesiástica e ao conjunto dos seus fiéis mas, também "a todos os homens de boa vontade", como lembrou Antonio ABREU, em comunicação particular.
- (4) - Indicadora dessa autonomia bastante relativa das Igrejas Nacionais - que, de verdade, seria menos "possível autonomia" e, muito mais "autonomia possível" - com relação ao Vaticano (e só para permanecer no conjunto de documentos do século XX sobre o *Amor dos Cônjuges*) foi, sem dúvida, a discussão sobre a questão da natalidade que, durante quase toda a década de 60, permaneceu em suspenso. Tendo sido retirada do debate conciliar (por Paulo VI, em 1964) e entregue à "Comissão para o Estudo dos Problemas de População, da Família e da Natalidade" (composta por setenta membros), a questão volta às mãos de Paulo VI (em junho de 1966), de vez que ele rejeita o Relatório da Maioria desta Comissão (sessenta e seis dos setenta componentes; em abril de 1967), chamando para si o pronunciamento final, malgrado a palavra de desacordo de muitas das Igrejas Nacionais, aliás explicitada desde o momento em que tal questão é afastada da apreciação e decisão do Vaticano II, numa atitude considerada como que afrontadora ao "princípio do colegiado".
- (5) - Segundo WARWICK (1974) o retorno à tendência do "modelo colegial", que já vigira nos tempos da "Igreja Primitiva", mas que fora desativado por ocasião do Concílio de Nicéia, no ano de 325, ocorre no Concílio de Constança (em 1415). Nele, em "reação ao excesso do papalismo, após a morte de Bonifácio VIII," é declarado "que os cristãos, mesmo o Papa, devem obedecer aos Concílios", numa variação de política eclesiástica que foi denominada "conciliarismo".
- (6) - A ênfase para que este paradigma analítico seja, também ele, relativizado decorre das posturas redutoras e mecanicistas que, no geral, qualquer modelo tende a impor às análises. Referindo-se ao caso específico da Igreja Católica, a vigilância sobre o uso de tal recurso deveria ser redobrada, na medida em que conhece-se as especificidades de tal Instituição, possuidora que é de "formas peculiares de tolerância

à fragmentação interna, geração e acionamento de complicados e sutis mecanismos de obtenção do consenso, combinados à observância do princípio de autoridade" (PAIVA, 1985: 56). Para um enfoque do quadro que estas características vê assumindo numa situação específica e atual da Igreja Católica no Brasil – o caso de Leonardo Boff – no contexto da Restauração (retorno do centralismo papal) empalmada pelo Vaticano, ver DELLA CAVA (1985).

(7) – Ver o acurado trabalho realizado por PAIVA (1985) quando, na "Introdução" de seu livro, recupera os debates acontecidos no decorrer do Seminário que lhe dá origem, e dos quais fazem parte as intervenções de ROBERTO ROMANO, aqui citadas. Em tal parte da obra também estão presentes idéias estimulantes e inovadoras acerca da localização ou não da Igreja dentro da sociedade civil e das relações entre Igreja, Estado e Sociedade Civil, entre outras.

(8) – A utilização que se fará do termo 'princípio' não obedece a nenhum cânone de rigor dogmático ou mesmo filosófico, de vez que a ele se recorrerá muito mais enquanto um elemento que percorre a constituição do discurso da Igreja Católica de forma imanente (de forma constitutiva, constante, portanto), mas não de maneira explicitada enquanto tal (ou seja, nominado enquanto 'princípio').

"Unidade na diversidade" ou "unísono dissonante" – ainda que expressões correntes, foram identificadas em PIERUCCI (1978).

(9) – É GÓMEZ DE SOUZA (1978: 25) quem lembra que "... se não reduzimos a religião à crença e ao culto, descobrimos práticas sociais alternativas que são, ao mesmo tempo, práticas religiosas contraditórias entre si".

(10) – A construção deste conjunto de determinações presente no discurso católico vem sendo realizada no contexto de um Projeto de Estudos (ver RIBEIRO, 1985 e 1986), desenvolvido pelo Centro João XXIII de Investigação e Ação Social (Rio de Janeiro). Nele parte-se da análise dos discursos da Igreja Católica e do Estado Brasileiro sobre a Família, pinçados através de um conjunto temático (Política Demográfica, Planejamento Familiar, Divórcio e Aborto) tomados enquanto *loci* privilegiados à apreensão dos valores. Concomitantemente, o Projeto considera movimentos e aspectos cristalizados na formação econômico-social brasileira no período 1964-1984 (Como o Movimento Feminista, a difusão da Psicanálise, o processo de Metropolização e os encaminhamentos jurídicos dados às questões da constituição e reprodução da vida) para, através destes procedimentos, acompanhar as permanências e as alterações ocorridas. Os resultados destas primeiras análises encontram-se em fase de publicação: RIBEIRO, Ivete (Introdução e Organização). *Sociedade Brasileira Contemporânea. Família e Valores*. São Paulo, Edições Loyola. No prelo.

- (11) – PIERUCCI (1978) possui análise cuidadosa sobre estes aspectos mencionados. Ver, também: AZZI (1977) e DELLA CAVA (1975).
- (12) – O esforço de compreensão/sistematização dos diferentes tipos de documentos, com as conseqüentes ordens de importância daí advindas, contou sempre com a participação competente e disponível de Antônio ABREU, do Centro João XXIII, sem a qual não se teria conseguido apreender as nuances de uma taxionomia particular que, se por um lado explicita a classificação, no entanto, recolhe seu conteúdo das práticas consuetudinárias da própria Igreja.
- (13) – SNOEK (1969: 138-141) aponta o fato da historicidade ter sido alçada à categoria teológica, ao lado da valorização das ciências empíricas, como indicadores do progresso da Teologia Moral.
- (14) – Para esta retomada, e permanecendo no limite de enfoques sócio-históricos, ver: HOORNAERT (1967; 1968); PIERUCCI (1978). No que se refere a uma "leitura crítica da Doutrina do Magistério, ver: MOSER (1966, 1967; 1969).
- (15) – A Reforma Gregoriana "significou o esforço de traduzir a doutrina das Sagradas Escrituras em leis para o povo". A clericalização do casamento que ela introduz é ratificada pelo decreto TAMETSI do Concílio de Trento (em 1563): determina que o consentimento matrimonial não realizado diante do sacerdote e de duas testemunhas é julgado inválido para a Igreja. Ele é confirmado pelo Código de Direito Canônico de 1917 (Cf. HOORNAERT, 1967: 902-4), mas já foi o instrumento norteador da pastoral matrimonial com o qual a América foi evangelizada: criado na civilização medieval, dirigido a culturas monogâmicas, é ele quem preside a primeira experiência de catequização da Igreja em meio a povos poligâmicos, fato que, de nenhuma forma foi considerado.
- (16) - Veja-se, só para restringir-se ao período do Vaticano II: Declaração Conciliar **Dignitatis Humanae** (07/12/65); Decreto Conciliar **Optatam Totius** (28/10/65); Declaração Conciliar **Gravissimum Educationis** (28/10 65); Decretos Conciliares **Christus Dominus** e **Presbiterorum Ordinis** (26/10/65) e **Apostolicam Actuositatem** (18/11/65).
- (17) – Vale lembrar que este artigo se atém à análise do discurso oficial, da hierarquia eclesial. (Ver NOTA de nº 1). Certamente deve-se também levar em consideração as idéias apresentadas na *seção primeira*, principalmente quando se faz referência ao "princípio da unidade na diversidade".
- (18) – Ver NOTA de nº 4 onde este contexto é minimamente considerado.

BIBLIOGRAFIA

01. DOCUMENTOS PONTIFÍCIOS E CONCILIARES:

- . *Casti Connubii* (Sobre o Matrimônio Cristão) Pio XII, 31/12 1980, Encíclica. Série Documentos Pontifícios, nº 4, Petrópolis, Vozes, 1951, III edição.
- . *Sobre o Apostolado das paróquias*. Pio XII, 29/10/1951, Alocução. *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 12, fasc. 1. março, 1952.
- . *Gaudium et Spes* (A Igreja no mundo de hoje) Paulo VI, Concílio Vaticano II, 07/12/1965, Constituição Pastoral. Série Documentos Pontifícios, nº 155, Petrópolis, Vozes, 1973, 11ª ed.
- . *Humanae Vitae* (A Regulação da natalidade). Paulo VI, 25/07/1968, Encíclica. Série Documentos Pontifícios, nº 197, Petrópolis. Vozes, 1969, 3ª ed.
- . *Familiaris Consortio* (Sobre a Família) João Paulo II, Sínodo de 1980, 21/11/81, Exortação Apostólica. Série Documentos Pontifícios, nº 197, Petrópolis, Vozes, 1982, 3ª ed.

2) – OBRAS E ARTIGOS:

- AZZI, Riolando. "A Igreja Católica no Brasil no período de 1950 a 1975. Relação cronológica de fatos, episódios e declarações relevantes". In: *Religião e Sociedade*, nº 2, novembro, 1977.
- DELLA CAVA, Ralph. "Igreja e Estado no Brasil no século XX". In *Estudos CEBRAP*, São Paulo, nº 12, abril/junho, 1975.
- . "A derrota da Igreja Progressista". In: *Revista Concilium*. 10, 1974: 1229-1238.
- GÓMEZ DE SOUZA, Luiz Alberto. "Igreja e Sociedade: elementos para um marco teórico". In: *Síntese*, nº 13, abril/julho, 1978.
- HOORNAERT, Eduardo. "A Igreja Latina diante do casamento". In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 4, fasc. 27, 1967: 889-910.
- . As possíveis reações diante da Encíclica *Humanae Vitae*: uma interpretação histórica". In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 3, fasc. 28, 1968: 656-660.
- MOSER, Antonio. *A paternidade responsável face a uma mentalidade contraceptiva*. Cadernos de Teologia Pastoral, nº 2, Petrópolis, Vozes, 1977, 2ª ed.

- MOSER, Antonio. *O problema demográfico e as esperanças de um mundo novo*. Cadernos de Teologia Pastoral, nº 12, Petrópolis, Vozes, 1978.
- PAIVA, Vanilda Pereira. "A Igreja Moderna no Brasil". In: Paiva, Vanilda (org.). *A Igreja e a Questão Agrária*. São Paulo, Edições Loyola, 1985.
- PIERUCCI, Antonio F. de Oliveira. Igreja: contradições e acomodações. Ideologia do clero católico sobre reprodução humana no Brasil. *Cadernos CEBRAP*, nº 30, São Paulo, Brasiliense, 1978.
- RIBEIRO, Ivete (e outros). "Confluências e Reflexos nos Discursos sobre Família: Igreja Católica e Estado no Brasil. Período 1964-1984. Conjecturas Preliminares". Seminário "Sociedade Brasileira Contemporânea: Família e Valores". Teresópolis, Centro João XXIII, maio, 1985 (mimeo).
- . "Perspectivas de um Projeto de Estudos sobre Sociedade Contemporânea, Família no Brasil e Valores: Alterações e Permanências (1964-1984). *Revista da Associação Nacional de Estudos Populacionais (ABEP)*, 1986. No prelo.
- ROPS, Daniel. *L'Église de la Cathédrale et de la Croisade*. Paris, Fayard, 1952. 87ª ed.
- SANCHIS, Pierre. "A Igreja e a Questão Agrária: um Posfácio". In: Paiva, Vanilda (org.). *A Igreja e a Questão Agrária*. São Paulo, Loyola, 1985.
- SCHNÜRER, Gustave. *L'Église et la Civilisation au Moyen Age*. Paris, Payot, 1935, II vol.
- SNOEK, Jaime. "Matrimônio e Família na Gaudium et Spes". In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 2, fasc. 26, 1966: 121.
- . "Enquanto o Papa se cala. ". In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 1, fasc. 29, 1969: 138.
- VELHO, Gilberto. "A Igreja e sua identidade". In: *Jornal do Brasil*, 16/09/84.
- WANDERLEY, Luiz Eduardo. "Igreja e Sociedade no Brasil: 1950-1964, 1964-1975". In: *Religião e Sociedade*, nº3, outubro, 1978.
- WARWICK, Donald. "A centralização da autoridade eclesiástica: uma perspectiva organizacional". In: *Revista Concilium*, 1974.