

Sexualidade, controle e constituição de sujeitos: a voz da oficialidade da Igreja Católica (1960-1980)

Maristela Moreira de Carvalho

Mestranda em História – UFSC, bolsista CAPES

Este artigo se propõe a uma abordagem da Igreja tendo em vista as novas propostas de estudo e novas problemáticas que têm sido colocadas no campo da história das religiões, fato esse que tem representado tanto uma ampliação dos objetos de pesquisa, assim como a inserção de novos sujeitos no seu interior. Não a centralidade na instituição, tratada como instância colocada acima e fora da sociedade, mas uma abordagem do seu aspecto relacional, ou seja, as relações que estabelece com a sociedade na qual encontra-se inserida – e com os indivíduos que por esta sociedade transitam – percebendo o seu diálogo com as questões sociais e culturais que lhe são colocadas¹.

No âmbito da história da Igreja Católica, em consequência dessas novas abordagens, o olhar do historiador desloca-se dos aspectos puramente teológicos e dos personagens que compõem a sua hierarquia – da qual faz parte um grupo restrito e responsável pelo estabelecimento de seu corpo doutrinário – para outros sujeitos que por um longo período ficaram esquecidos e foram silenciados pela historiografia tradicional. Dentre esses sujeitos, podemos citar os homens e as mulheres para os quais se dirigem suas disposi-

ções doutrinárias, seus dizeres normativos. E sobre esses dizeres há muito o que ser dito, principalmente quando a religião é observada, conforme Bidegain, como um elemento de coesão social e autocensura, cujas conceituações interferem sobre “o dever ser do funcionamento social dos indivíduos”².

Neste tipo de abordagem, a utilização da categoria de gênero vem sendo mais um instrumento de análise, que possibilita um outro olhar sobre esses homens e mulheres, as relações que se estabelecem entre estes, assim como a forma como são constituídas as suas identidades. A partir da aplicação desta categoria de análise podem ser tornadas visíveis algumas construções calcadas não em explicações biológicas, mas no interior de um sistema de relações sociais³, apontando tensões nas quais as relações entre os sexos “determinam lugares sociais”, construindo exclusões, naturalizando diferenças⁴. Essa abordagem também permite, entre outras coisas, a expansão e o enriquecimento dos temas de investigação, ampliando o conceito de fonte e trazendo à luz uma diversidade de documentações, dentre as quais as fontes eclesiais⁵.

É justamente sobre alguns documentos eclesiais que este artigo se baseia, mais precisamente sobre aqueles publicados pela Igreja Católica entre as décadas de 60 e 80: *Humanae Vitae* (1968), *Evangelii Nuntiandi* (1975), Declaração sobre Alguns Pontos da Ética Sexual (1976), *Familiaris Consortio* (1982) e *Mulieris Dignitatem* (1988). Essas fontes tratam, entre outras coisas, de questões relativas ao crescimento demográfico, aos métodos contraceptivos, à família, à sexualidade, aos princípios morais do matrimônio, às mulheres e sua função no mundo e na Igreja, bem como à forma como os sacerdotes e fiéis deveriam se posicionar frente a esses pontos, sempre remetendo-os ao contexto no qual esses documentos estão sendo publicados. Através delas, pretendo focar a historicidade do discurso oficial católico sobre sexualidade, observando de que maneira ela é tratada, a que espaços o seu exercício está restrito e que normas e comportamentos esse discurso estabelece para os sujeitos a quem ele se dirige. Também desejo perceber que representações passam esses dizeres, que imagens eles constituem, alimentam e em que sentido caminham. É bom destacar também que não tenho

nenhuma preocupação em analisar os conceitos teológicos colocados nesses documentos (isso eu reservo à Teologia), mas, sim, observá-los como discurso pedagógico e autoritário, caracterizado pela desigualdade entre locutor e ouvinte, calcado em relações hierárquicas e de poder⁶.

Obviamente, a discussão sobre a sexualidade e as questões nela envolvidas têm uma historicidade que antecede – e muito – o período no qual foram produzidas estas encíclicas. Isso fica claro a partir da obra da teóloga Uta Ranke-Heinemann, segundo a qual, ao longo de sua história, a Igreja Católica tem discorrido sobre a sexualidade, o prazer, a contracepção, o aborto e o infanticídio, utilizando esses discursos como ferramenta de normalização de condutas⁷. O que se percebe é que a posição da Igreja no que concerne ao corpo – e ao uso deste – é acima de tudo perpassada por questões de cunho moral, estabelecendo a exclusão dos que não se encaixam dentro dos parâmetros por ela delimitados. Porém, no Brasil, a produção e a circulação desses discursos fazem parte de um contexto específico, onde os dizeres da Igreja adquirem o sentido de “produção de verdades”, que tem em vista delimitar as “estratégias de influência” que o contexto estava colocando para a instituição.

Vale a pena destacar que a premissa da qual estou partindo é a de que nesses dizeres podem ser percebidas certas *vontades*, conforme colocações de Michel Foucault, que cita a *fermentação discursiva* que, a partir do século XVIII, passou a ocorrer em torno do sexo. Essa discursividade, segundo ele, ocorreu no campo do exercício do poder e estava imbuída não só de uma moralidade, mas de uma racionalidade que fez com que o sexo passasse a ser contabilizado, analisado e classificado; fala-se dele como algo que se deva gerir e cujo funcionamento deveria ocorrer dentro de determinados padrões⁸.

No Brasil, entre as décadas de 60 e 80, o investimento da Igreja sobre a sexualidade ocorreu num contexto de intensas modificações sociais e culturais iniciadas na década de 50, quando então o país passou a viver um paulatino processo de mudança e desenvolvimento industrial. O processo de urbanização e industrializa-

ção, iniciado nesse momento, passou a acirrar-se principalmente a partir dos anos 60 e 70, transformando não só o cotidiano e a infra-estrutura das cidades, mas também tornando as relações sociais mais complexas. Da mesma forma, a influência do movimento feminista, dos protestos *hippies*, do desenvolvimento econômico, enfim, da modernidade, abriu espaço para que as “verdades absolutas” passassem a ser relativizadas. Nesse universo urbano, cada vez mais foram surgindo novas possibilidades de participação feminina no mercado de trabalho devido, entre outras coisas, à expansão industrial, ao aumento no setor terciário e no nível de escolaridade das mulheres⁹.

Todas essas modificações acabaram por trazer à tona, entre outras questões, a idéia de vinculação do controle da fecundidade às decisões individuais, idéia essa que passou a fazer parte da cultura brasileira. Acompanhando as mudanças ocorridas nas relações sociais, a família numerosa cada vez mais perdeu seu *status* e a rápida expansão dos meios de comunicação de massa contribuiu para a difusão de novas idéias que diziam respeito não só à necessidade de limitar o número de filhos, mas também ao estímulo do consumo, incompatível com as grandes famílias¹⁰.

Pode-se inferir, entretanto, que as mudanças nas práticas relativas à fecundidade, e a conseqüente limitação no número de filhos, podem estar relacionadas com os investimentos que a partir do século XIX foram sendo feitos sobre métodos contraceptivos centrados no corpo da mulher. Certamente, esses métodos possibilitaram uma maior autonomia das mulheres com relação a sua fecundidade, resultando numa nova mentalidade, que caminhou paralela às mudanças em diversos setores sociais¹¹. Além disso, cada vez mais a imagem de subordinação da sexualidade à reprodução passou a sofrer uma ruptura. Essa foi adquirindo um valor em si, sendo a reprodução uma opção e não mais uma conseqüência inevitável ao ato sexual¹².

A posição da Igreja frente a esses acontecimentos foi clara. Segundo Lucia Ribeiro, nos anos 60 pôde-se observar a quase maioria dos pronunciamentos do episcopado brasileiro sobre natalidade e população. Esses pronunciamentos se deram, principalmente,

após a publicação, em 1968, da encíclica de Paulo VI, *Humanae Vitae*¹³. Além disso, o que deflagrou algumas manifestações da hierarquia católica foi a proposição, a partir de meados desta década, da criação de um programa de controle da natalidade engendrada por organismos internacionais. Essa proposição configurou-se um desafio à hegemonia da Igreja no campo da orientação na área da sexualidade, bem como seu poder de influência junto ao Estado. Ela, de forma incisiva, opôs-se às proposições controlistas de inspiração neomalthusianas, colocando-se contra a interferência estrangeira em assuntos referentes à soberania nacional¹⁴.

A *Humanae Vitae*, que é o ponto a partir do qual os demais documentos aqui citados são elaborados, foi publicada em meio a essa realidade de mudanças e questionamentos. Além disso, ela foi o resultado de toda uma discussão deflagrada pelo Concílio Vaticano II, que representou um momento em que a Igreja procurou forjar novas práticas e traçar novas diretrizes. Ela passou, a partir das indicações apontadas por esse evento, por um processo de atualização, através do qual buscou promover uma revisão do pensamento e da ação dos homens envolvidos em todos os níveis eclesiais¹⁵. Esse foi um momento em que estavam sendo traçados novos *objetivos de influência* que, de acordo com Thomas Bruneau, foram sendo, ao longo da história da instituição no Brasil, atualizados e revistos. Dentre esses objetivos destacam-se a definição dos setores da sociedade focalizados pela Igreja, bem como os mecanismos através dos quais ela exerce sua influência sobre esses, gerando engajamentos – o que demonstra o dinamismo e a complexidade da Igreja, cuja capacidade de perceber e reagir a ameaças externas tem feito com que busque implementar determinadas estratégias de ação¹⁶.

Antes de continuar, desejo salientar que esse percurso no qual a Igreja delimita os setores que deseja (ou necessita) atingir pode ser percebido como fazendo parte de um processo que Pierre Bourdieu denomina *rito de instituição* – instituição essa utilizada no seu sentido ativo, conforme ele deixa claro. De acordo com Bourdieu, através desse ritual um estado de coisas é consagrado; uma ordem estabelecida é sancionada e santificada e a diferença instituída passa a ser conhecida e reconhecida, passando a existir como tal¹⁷. Esse

rito de instituição dá-se, no decurso dos discursos da Igreja, através da instituição e a naturalização da família, do casamento e da sexualidade, sempre nos moldes, é claro, propostos por ela. Em consequência disso, institui-se comportamentos específicos em cada um desses espaços e para os sujeitos neles inseridos, excluindo, mesmo que de forma sutil, qualquer outro comportamento, delimitando como agir e como não agir.

Sexualidade conjugal: o lugar da norma

Através da ética moral proposta pela encíclica *Humanae Vitae*, fica claro que a sexualidade instituída e consagrada pela Igreja é a sexualidade conjugal, cujo exercício está circunscrito ao espaço do matrimônio, sendo este o local no qual os esposos são chamados a colaborar com Deus “na geração e educação de novas vidas”¹⁸. Um aspecto importante desse documento é a preocupação da hierarquia católica em delimitar claramente a posição dos esposos no que se refere aos seus corpos e isso se dá na medida em que estes são chamados a reconhecer os “limites intransponíveis do domínio [...] sobre o corpo e as suas funções...”¹⁹, entre elas, é claro, a função sexual. Nesse caso, o primeiro ponto a ser ressaltado é a delimitação do que é aceitável no que se refere ao exercício da sexualidade, bem como dos limites que homens e mulheres têm com relação aos seus corpos. A Igreja, neste momento, não só está reforçando a imagem do sexo ligado à procriação²⁰ como também a imagem do corpo como algo sagrado, cujo uso está restrito a certas normas e regras por ela impostas.

Na Declaração sobre Alguns Pontos da Ética Sexual, publicada no ano de 1976, a sexualidade foi discutida de maneira mais específica. De acordo com o documento, a pessoa humana é profundamente afetada pela sexualidade, a qual deve ser considerada como “uns dos fatores que conferem à vida de cada um dos indivíduos os traços principais que a distinguem”. É do sexo que

[...] a pessoa humana recebe aqueles caracteres que, no plano biológico, psicológico e espiritual, a fazem homem e mulher, condicionando por

isso, em grande escala, a sua consecução da maturidade e a sua inserção na sociedade ²¹.

Considerando que, mesmo entre os cristãos, a *doutrina moral*, os *critérios morais* e as *maneiras de viver* estavam sendo fortemente abalados, o documento segue traçando uma série de diretrizes pastorais, onde são colocados alguns pontos sobre a masturbação (considerada uma grave desordem moral), a homossexualidade (uma grave depravação, segundo a Sagrada Escritura), as relações pré-matrimoniais (desvirtuada de seu verdadeiro sentido, já que “é apenas no contexto do matrimônio que se deve situar todo o ato genital do homem”) e a castidade (incluída, segundo São Paulo, entre os dons do Espírito Santo)²². A encíclica é finalizada primeiro com uma exortação aos bispos para que estes ensinem aos fiéis a moral da sexualidade – cuja doutrina tradicional deve ser expressa de forma a *esclarecer as consciências* – e, segundo, mostrando que a Igreja não está tratando esses assuntos na tentativa de manter *tabus* ou *preceitos maniqueus*, mas, sim, “porque *ela sabe com certeza* que eles correspondem à ordem divina da criação”(grifo meu)²³.

Neste momento, desejo chamar atenção para dois pontos: a autoridade com que a Igreja se reveste ao tratar esses assuntos (questão que discutirei adiante) e a sua preocupação em circunscrever tanto a sexualidade a um espaço de sacralidade, quanto as esferas de ação sobre as quais as suas práticas pastorais deveriam estar voltadas. Os “objetivos de influência” aí expostos são claros e esses são colocados num contexto no qual os preceitos tradicionais da Igreja estão sendo, de uma maneira ou de outra, questionados.

Essa visão sacralizada da sexualidade, tão presente nas fontes aqui analisadas, tem uma historicidade que remonta à antigüidade, e é nesse sentido que aponta o teólogo Eduardo López Azpitarte ao falar sobre a visão bíblica da sexualidade. De acordo com ele, para os povos politeístas a sexualidade e suas manifestações surgiam como sagradas “por serem imitação das experiências que ocorriam no mundo dos deuses” e, sendo assim, os povos antigos encontravam uma representação sagrada para todos os aspectos da experiência sexual. O pensamento bíblico vem em oposição a essa imagem, já que na sua

linguagem da criação conserva apenas a crença no Deus criador e pai, sem nenhuma relação com outros deuses e deusas – o que representou uma ruptura na imagem anterior. Aos poucos, o sexo passou por um processo de dessacralização, porém, por levar consigo a marca que Deus pôs em toda a sua criação, ela continuou sendo “realidade santa”, não mais devido aos ritos sagrados dos pagãos, mas devido ao *rito consagratório* que Deus realizou na criação²⁴.

Conforme o Gênesis, ainda segundo Azpitarte, a dimensão sexual, assim como tudo que existe, é fruto da palavra imperante e criadora de Deus: “o sexo que começa a existir, assim como o mundo inteiro, por essa livre vontade, também entra em relação direta e imediata com Deus e com uma finalidade concreta”. Quando é dada, ao primeiro casal humano, a tarefa de multiplicação dos seres sobre a terra, está instituída a finalidade da sexualidade: a fecundidade alcançada pela relação entre o homem e a mulher, relação essa que é reflexo da família que existe em Deus²⁵. Assim, de uma visão politeísta da sexualidade, onde nas diferentes experiências sexuais encontrava-se a sacralidade, passou-se a uma outra visão, também sacralizada, só que por um único Deus, que a tomou para si, dando-lhe um estatuto e uma finalidade própria. E é sobre essas representações que a Igreja vem calcando o seu discurso, reforçando esse estatuto e essa finalidade, inserindo o prazer e a autonomia dos indivíduos no interior do seu discurso, reinserindo-os a cada “movimento de fuga”, a cada tentativa de governo de si.

Na medida em que Deus sacraliza o ato sexual, restringindo-o ao seu domínio e controle, e sendo a Igreja a instituição que a ele representa e para quem ele conferiu autoridade, esta vai buscar manter, no decorrer de sua história, as imagens que se constituíram sobre a sexualidade, buscando definir claramente a sua função. Não é por acaso que poucas fontes, segundo Flandrin, falaram da sexualidade conjugal com tanta minúcia quanto os tratados de teologia moral, as coletâneas de casos de consciência, os manuais de confissão, etc. Através dessas fontes pode-se observar, no centro da moral cristã, a desconfiança que há com relação aos prazeres carnis, os quais “mantêm o espírito prisioneiro do corpo, impedindo-o de se elevar na direção de Deus”. A sexualidade é dada apenas em fun-

ção da reprodução. A união sexual só era legítima no interior do casamento se fosse para gerar filhos ou dar ao cônjuge o prometido no contrato do casamento²⁶.

Certamente, a necessidade em delimitar a “região” e a função do sexo foi o motivo pelo qual, entre os séculos XIV e XIX, foram deflagrados debates incessantes sobre a maneira de interrogar os casados na confissão – o que, de acordo com Flandrin, sugere uma certa incapacidade dos padres em guiar os esposos em suas relações conjugais²⁷. E aí cabem algumas reflexões. Primeiro, não descarto essa incapacidade dos padres expressa por Flandrin (e até a estendo ao período atual), mas acrescentaria a ela a “vontade de saber”, tão bem discutida por Foucault. Segundo, na confissão as coisas são ditas e, portanto, conhecidas; sendo conhecidas, podem ser melhor controladas. É o “desejo” que transita pelas formulações discursivas, do qual novamente fala Foucault, para o qual o discurso “[...] não é simplesmente aquilo que manifesta (ou oculta) o desejo; é, também, aquilo que é o objeto do desejo”; ele “não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar”²⁸.

Observando as fontes tratadas aqui, percebe-se que mesmo com algumas colocações mais “abertas” – o que demonstra as rupturas e continuidades que ocorreram no discurso da Igreja sobre a sexualidade – o que se nota é que ainda hoje prevalece, de certa forma, o sentido de “pecado” dado ao sexo quando este não está direcionado para a procriação. É por isso que a masturbação e a homossexualidade, por exemplo, são vistos como problemas sobre os quais a Igreja vem pensando ao longo de séculos, justamente por serem atos voltados para o prazer e não para a finalidade última da relação sexual: a procriação. No entanto, esses não são temas que desejo aprofundar neste momento. O que importa agora é destacar que a sexualidade, no interior deste discurso, continua sendo – ou pelo menos tenta ser – controlada.

Matrimônio e família cristã: a constituição da “Igreja doméstica”

Retomando os documentos citados, estando definido, por parte da Igreja, o tipo de sexualidade que ela aceita como “correta” (ou seja, a sexualidade conjugal), fica também determinado o local onde ela deve ser exercida. E é sobre esse local que desejo tratar agora: o matrimônio e, em consequência, a família. Na *Humanae Vitae*, o matrimônio é referido como sendo uma “instituição sápi-ente de Cristo”, ao mesmo tempo em que a Igreja configura-se como *Mãe e Mestre de todos os povos*, cujas diretrizes pastorais devem estar voltadas, acima de tudo, para a orientação e condução da família. Nessa posição, ela faz um apelo aos governantes para que não admitam a introdução legal, “naquela célula fundamental que é a família”, de “práticas contrárias à lei natural divina”²⁹.

O papa João Paulo II, na encíclica *Familiaris Consortio*, mostrou-se preocupado “com as questões que têm sido colocadas pela família num contexto de rápidas e profundas transformações sociais e culturais”. Ele observa alguns pontos que considera “sinais de degradação” de alguns valores fundamentais da família, entre eles: o número crescente de divórcios, o aborto, o recurso cada vez maior à esterilização e a instauração de uma mentalidade contraceptiva³⁰. Chamando a atenção das pessoas empenhadas na prática pastoral familiar, cuja missão deveria ser ajudar os cônjuges no sentido de que estes observem a lei moral, o papa fala na família como sendo a “célula primeira e vital da sociedade”. Anos antes, em 1975, Paulo VI, através da exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi*, enfatiza a “ação evangelizadora da família”, a qual é designada, de acordo com o termo sancionado pelo Concílio Vaticano II, a “Igreja doméstica”³¹.

Nos exemplos dados acima, fica claro em que direção os olhares da Igreja estão voltados nesse momento e esse fato é bastante significativo, principalmente quando se sabe que, em 1977, o divórcio foi instituído no Brasil – o que certamente colaborou para a reconfiguração familiar que já vinha ocorrendo nas últimas décadas³². Porém, é importante também perceber que essa preocupa-

ção – bem como a própria “instituição” da família e do matrimônio nos moldes propostos nesses documentos – tem uma história na qual a Igreja figura como elemento fundamental. No interior da Igreja, tanto a constituição da família, bem como do matrimônio, tem um percurso perpassado por muitos debates realizados, ao longo de séculos, por parte de teólogos que compunham seu corpo. O que ressalta nesse percurso é o constante ritual de instituição, no qual a Igreja consagra e atribui uma essência a esses “objetos de preocupação”, marcados por imagens que podem ser encontradas nos recentes documentos aos quais me referi.

A partir da leitura da obra de Jean-Louis Flandrin, *Famílias. Parentesco, casa e sexualidade na sociedade antiga*, entende-se que a ligação da Igreja com a família data de longo tempo, já que a sua própria constituição deu-se a partir da utilização das imagens que povoavam as relações familiares em Roma, num período anterior ao Cristianismo. Essas imagens foram o solo fértil sobre o qual se estabeleceu a Igreja, haja vista que

Os primeiros cristãos serviram-se das relações de subordinação ao pai, ao marido, ao patrão (*dominus*) – que faziam parte das realidades sociais mais bem implantadas nas sociedades onde pregavam – para explicar e fazer aceitar a obediência absoluta a um Deus único, visto como Pai universal e Senhor (*Dominus*) universal.

Assim, desde a origem do Cristianismo, tanto a autoridade do pai quanto a autoridade de Deus foram utilizadas para legitimar uma a outra, bem como todas as autoridades: “Reis, senhores, patrões, eclesiásticos, todos se apresentaram como pais e como representantes de Deus”. A família, assim, passou a ser considerada uma “monarquia de Direito divino”³³.

Outra questão bastante interessante, quando é abordada a relação da família com a Igreja, é a superposição entre as representações da família cristã e da família divina – a primeira constituída em relação à segunda. E é nesse sentido que aponta Azpitare, segundo o qual o simbolismo nupcial no Antigo Testamento representou a relação de Deus com os homens. Posteriormente, no Novo Testa-

mento, esta relação passou a ser vista tendo como modelo a aliança de Cristo com sua Igreja³⁴.

Essas representações, pelo que se conclui, têm tido uma certa permanência no discurso da Igreja. Um exemplo bastante interessante é dado por Bidegain, que cita o trabalho de Suzy Bermúdez, *El Bello Sexo*, o qual objetivou observar a forma como a imagem da família divina foi reproduzida na Colômbia durante o século XIX. Segundo Bermúdez, a família divina (que girava em torno da imagem do *Pater Familias*, sendo composta do Pai, do Filho e Maria, a Virgem Mãe) foi amplamente reproduzida na vida doméstica durante esse período. As relações familiares alicerçavam-se nas idéias religiosas, bem como na estrutura clerical da Igreja, onde os sacerdotes são os “pais” e os fiéis, os “filhos”. Na família divina, o Deus-Pai é aquele que dá e toma para si a vida e é aquele a quem se deve obediência com resignação. Maria, a “mãe modelar”, é aquela que aceita, resignada, os desígnios do Pai, sacrificando-se muitas vezes na dor para agradá-lo. A Igreja também identifica-se com Maria; ela é a “mãe que zela por seus filhos na terra e também mestra, esposa de Cristo e mediadora sem a qual não havia possibilidade de acesso ao Pai”³⁵.

Tendo a família um relevante papel na constituição dos gêneros, pode-se inferir quais os resultados que essas imagens tiveram – ou que ainda têm – no estabelecimento das relações familiares e na conseqüente conformação de posturas masculinas e femininas. Entendendo-a também como “núcleo fundamental das relações de poder”³⁶, pode-se perceber como o poder se insinua no interior da família, estabelecendo um “dever ser” calcado nas diferenças e na hierarquia.

A inserção da Igreja na família, ou melhor, a “apropriação” da família por parte da Igreja, se dá também na medida em que esta “toma” para si as cerimônias de casamento – o que ocorre a partir do século XII, quando o papel do padre vai deixando de ser opcional e passa a adquirir cada vez mais importância nesse evento. A instituição do ato matrimonial, que já havia passado para a porta da Igreja, a partir desse momento se dá com a transferência do conjunto da cerimônia para o interior desta. Também a celebração passou a im-

plicar dois atos fundamentais: a publicidade do casamento e seu registro, do qual se encarregava o pároco – registro esse que “fundamentava o ato, ao mesmo tempo em que o controlava”. Do século XIII em diante, sobretudo após o Concílio de Trento, passa a ser dada cada vez mais importância à natureza pública do casamento – antes um ato doméstico, que não ultrapassava a casa ou o quarto, quando a função do padre se limitava à bênção do leito nupcial³⁷. Ainda no século XIII, a Igreja passou a amadurecer um modelo de casamento radicalmente diferente dos até então existentes, os quais eram mais um contrato de trocas. A ele seria dado o estatuto de sacramento. O modelo criado é aquele cuja imagem, segundo Phillipe Ariès, tem tido uma persistência de longos séculos na história da sexualidade ocidental: o casamento monogâmico e indissolúvel. Destaco, ainda de acordo com Ariès, que essa tendência à indissolubilidade do casamento surgiu, em Roma, antes da influência do Cristianismo. Nesse local já aparecia uma moral sobre o casamento (que assumia mais uma característica de “tendência” do que propriamente uma vontade de subverter a realidade dos costumes) que posteriormente irá se transformar na moral cristã³⁸.

Foi entre o começo do século XV e o começo do século XVIII que o interesse da Igreja pela vida doméstica cresceu consideravelmente. A Igreja da Contra-Reforma fez da família um dos lugares privilegiados da vida cristã; tomou-se “consciência da força dos laços domésticos e das possibilidades que eles ofereciam para vigiar e educar a massa dos fiéis”³⁹. Nesse período, os teólogos viam a família conjugal como uma “instituição natural”, instituição divina. O estado conjugal e o estado eclesiástico eram os únicos caminhos pelos quais o homem poderia obter a salvação. O primeiro era alcançado pelo casamento e tinha como função a reprodução da espécie; o segundo era alcançado por intermédio do sacramento da ordem e sua função era a multiplicação dos cristãos através da prédica e da instrução religiosa⁴⁰.

Desejo destacar que, desde esse período, já se percebe na Igreja um certo embate entre posições divergentes, o que denota a heterogeneidade de posturas no âmbito desta instituição, fato esse que pode ser percebido nas discussões mais atuais, mesmo quando

se tenta passar uma idéia de que seus discursos são uníssonos e homogêneos⁴¹. A diversidade de discursos no interior da Igreja podia ser constatada já no período em que esta passa a aprimorar sua doutrina sobre o casamento – o que é feito através de uma literatura destinada aos leigos da aristocracia – quando havia no seu interior duas correntes de pensamento: uma que apelava para a hostilidade com relação ao casamento, considerado um “estado inferior, dificilmente tolerável”, e outra, que se ligava a Santo Agostinho, e posteriormente a São Paulo, que via no casamento o *remedium animae*⁴². Essas posturas contrárias, porém, não modificaram a constituição do “estado conjugal” que, já a partir do século IX, foi definido como uma coisa essencialmente religiosa; a união sexual torna-se sacramento de Cristo e da Igreja e a idéia da indissolubilidade passa a estar ligada à união dos dois – Cristo e Igreja⁴³.

As mulheres e o discurso de autoridade

Como se pode notar, no interior do discurso católico percebem-se certas lutas de representação, que vão constituindo determinadas imagens que, por sua vez, passam a caracterizar um “dever ser” tanto para o casamento, para a família, para aqueles que os instituem, ou para aqueles que transitam nesse universo: homens e mulheres. Com relação às mulheres, estas têm tido um lugar privilegiado no interior dos discursos da Igreja que, embora nos últimos tempos tenha falado sobre a igualdade destas com relação aos homens, ainda mantêm certas representações que lhes conferem um lugar subalterno não só na comunidade conjugal, mas também na sociedade em geral.

De acordo com Azpitarte, segundo uma visão histórica (com a qual ele obviamente não concorda), a mulher desde o seu nascimento já surge como radical imperfeição, cabendo a ela o papel “inferior, negativo e subordinado”. Santo Tomás, baseado em pressupostos científicos de sua época, a definiu como “um ser que parou no meio do caminho, sem atingir o pleno grau de evolução e desenvolvimento próprio do homem”. A complementaridade desta com relação ao homem “ficava restrita ao campo da procriação, já

que não teria outro papel relevante dentro da existência humana⁷⁴⁴. Ainda conforme Azpitarte, a passagem bíblica do Gênesis, onde a mulher aparece como auxiliar e companheira, sugere a Santo Agostinho as seguintes reflexões:

Se a mulher não foi criada para ajudar ao homem na criação dos filhos, para que ajuda afinal foi criada? Se foi para trabalhar juntos na terra, ainda não existiria o trabalho que precisasse de sua ajuda; e se tivesse sido necessária, melhor teria sido a companhia do homem; o mesmo pode-se dizer sobre a companhia, se a solidão fosse o que molestava. Não é melhor para conviver e conversar a reunião dos amigos do que a do homem e da mulher?

E Santo Agostinho conclui: “não encontro, portanto, que ajuda pode prestar ao homem a mulher, se eliminarmos a de dar à luz⁷⁴⁵. Essa será uma imagem que acompanhará a mulher durante séculos e, de acordo com Azpitarte (que não deixa de afirmar a existência de uma “essência” feminina e masculina), a defesa da igualdade entre ambos é algo recente. O que dizem, então, as fontes consultadas?

Em 1968, na *Humanae Vitae*, Paulo VI faz uma menção à mulher quando se dirige aos esposos cristãos. Fazendo uma citação bíblica do Novo Testamento, fala sobre o amor que o marido deve dedicar à esposa e vice-versa:

Maridos, amai as vossas mulheres como os seus próprios corpos. Aquele que ama a sua mulher, ama-se a si mesmo. Porque ninguém aborreceu jamais a própria carne, mas nutre-a e cuida dela, como também Cristo o faz com sua Igreja. [...] A mulher, por sua vez, *reverencie* ao marido (grifo meu)⁴⁶.

O papa também faz uma referência à mudança “tanto na maneira de considerar a pessoa da mulher e o seu lugar na sociedade⁷⁴⁷, porém, no restante do documento a mulher é citada apenas quando o assunto é a contracepção e os métodos contraceptivos.

Na *Familiaris Consortio*, João Paulo II fala sobre a mulher de forma mais específica. Ele cita o Sínodo dos Bispos, celebrado em

Roma, em 1980, a partir do qual foi elaborada a encíclica. De acordo com ele, durante esse acontecimento buscou-se privilegiar, entre outras coisas, a mulher, seus direitos e funções na família e na sociedade. Nessa ocasião, foi proclamada a igualdade da mulher com relação ao homem: uma igualdade que encontra sua forma singular de realização “na doação recíproca de si ao outro e de ambos aos filhos, doação que é específica do matrimônio e da família”. Segundo o papa, a dignidade da mulher é manifestada por intermédio de Deus, quando este assume “Ele mesmo a carne humana da Virgem Maria que a Igreja honra como Mãe de Deus, chamando-a nova Eva e propondo-a como modelo da mulher redimida”⁴⁸.

João Paulo II também fala sobre a ampla e difundida tradição social e cultural que confia à mulher só a tarefa de esposa e mãe, sem a estender adequadamente às funções públicas, em geral reservadas aos homens. Segundo ele, a igual dignidade e responsabilidade do homem e da mulher justificam plenamente o acesso destas às tarefas públicas; “por outro lado, a verdadeira promoção da mulher exige também que seja reconhecido o valor da sua função materna e familiar em confronto com todas as outras tarefas públicas e com todas as outras profissões”. Ele também pede que a sociedade reconheça e honre o “insubstituível” valor do trabalho da mulher em casa e na educação dos filhos. Assim, a sociedade é chamada a criar e desenvolver as devidas condições para o trabalho doméstico. O homem, por sua vez, é exortado a ser o esposo e o pai, que vê na esposa o cumprimento do designio de Deus: “Não é conveniente que o homem esteja só; vou dar-lhe um auxiliar semelhante a ele...”. O amor à esposa “tornada mãe” e o amor aos filhos são, para o homem, o caminho “natural” para a compreensão e realização da paternidade⁴⁹.

Essas imagens são recorrentes na carta apostólica *Mulieris Dignitatem*, também de João Paulo II, publicada no ano de 1988, por ocasião do Ano Mariano. E aqui está Maria (na sua relação com Deus; relação de “entrega”, de “aceitação”, de “doação”) novamente apresentada como modelo de mulher. Embora a Igreja, através dessa carta (e, antes, já no Concílio Vaticano II), reconheça a igualdade essencial do homem e da mulher, esta última está

constantemente sendo referida na sua vocação à maternidade, ao serviço à Igreja, sendo a maternidade e a virgindade as “duas dimensões particulares na realização da personalidade feminina”⁵⁰. Em nenhum momento se faz menção à participação das mulheres no magistério da Igreja; um silêncio no mínimo instigante.

De São Tomás e Santo Agostinho, até as encíclicas citadas acima, percebem-se algumas rupturas com relação ao discurso sobre a mulher. Porém, as permanências saltam aos olhos de quem as lê... Embora se fale em igualdade, a mulher está sempre sendo referida com relação ao marido, ou com relação às suas funções dentro da família. Mesmo quando João Paulo II “justifica” o acesso da mulher às tarefas públicas, exige que seja reconhecida a sua “insubstituível” função materna e familiar. Sua dignidade é manifestada tanto nessa função, quanto no estatuto que Deus lhe confere. Novamente é Deus (masculino) que lhe confere dignidade, tornando-a a nova “Eva” – aquela que, se não é associada ao pecado original, recebeu a missão de povoar a terra, parindo com dor os seus filhos. O homem é o esposo e pai, cujo amor à esposa “tornada mãe” (e aí mais uma vez a permanência da imagem da mulher procriadora colocada por Santo Agostinho) lhe aponta o seu caminho “natural”: a compreensão e a realização da paternidade.

Embora os documentos ora analisados façam referência aos homens, é sobre as mulheres que mais recaem os seus dizeres. Isso provavelmente ocorre devido ao fato do corpo feminino ser um corpo reprodutor e, por isso, como bem coloca Daniele Ardaillon, não faz jus à privacidade, à autonomia, sendo o seu ventre controlado desde sempre, em todas as sociedades⁵¹. A busca dessa autonomia, principalmente no processo de reprodução, representa “a extrema subversão”, que pode estar representada pela não aceitação desse modelo de mulher proposto aqui pela Igreja. Sobre essa autonomia da mulher sobre seu corpo, e até mesmo sobre a sua participação nas instâncias decisivas da Igreja, a Instituição silenciou nesses documentos. E esse silêncio pode ser entendido, de acordo com Eni Orlandi, como “... a ‘respiração’ (o fôlego) da significação, um lugar de recuo necessário para que se possa significar, para que o sentido faça sentido”. Para Orlandi, o silêncio é o reduto do possível e do múltiplo⁵².

É ainda Eni Orlandi quem caracteriza o discurso religioso como um discurso autoritário, aquele em que “[...] a voz do padre – ou do pregador, ou, em geral, qualquer representante seu – é a voz de Deus”. Sendo assim, não há “reversibilidade”, ou seja, não há a troca de papéis na interação que constitui o discurso e que o discurso constitui. O que sustenta esse discurso é, então, a “ilusão de reversibilidade”, já que o locutor e o ouvinte encontram-se numa escala hierárquica que privilegia o primeiro⁵³. Também Hakira Osakabi⁵⁴, falando sobre o discurso e analisando as suas condições de produção, aponta as duas entidades que ganham razão de ser no discurso: um “eu” em oposição ao “tu” e a relação entre ambos. Essa relação é que garante a sua semanticidade e quem enuncia, manipula as suas coordenadas, tendo em vista as relações que mantêm com o ouvinte. A partir dessas colocações, fica mais claro ainda o desnivelamento fundamental na relação locutor e ouvinte no discurso religioso – questão colocada por Orlandi

No discurso da Igreja, a superioridade do locutor com relação ao ouvinte, ou seja, o desnivelamento destes, é constantemente reforçado quando esta, continuamente, faz referência à sua autoridade, o que torna difícil – só em tese, gostaria de destacar – a sua contestação. Um exemplo pode ser citado quando, na *Humanae Vitae*, Paulo VI fala sobre a doutrina moral da Igreja: “doutrina fundada sobre a lei natural, iluminada e enriquecida pela Revelação divina”, lei essa que compete ao magistério da Igreja interpretar. Paulo VI também enfatiza que a autoridade divina foi comunicada por Cristo aos seus apóstolos, sendo estes

[...] guardas e intérpretes autênticos de toda lei moral, ou seja, não só da lei evangélica, como também da lei natural, dado que ela é igualmente expressão da vontade divina e que sua observância é do mesmo modo necessária para a salvação⁵⁶.

João Paulo II, na *Familiaris Consortio*, retoma essa imagem. Seguindo ele, a Igreja tem a consciência de ter recebido a “missão especial de guardar e de proteger a altíssima dignidade do matrimônio e a gravíssima responsabilidade da transmissão da vida”⁵⁷.

Também no documento sobre ética sexual, a Igreja é referida como sendo constituída por Cristo, “coluna e sustentáculo da verdade”, que “conserva ininterruptamente e transmite *sem erros* as verdades de ordem moral” (grifo meu)⁵⁸.

Está evidente que, aqui neste momento, não estou trabalhando a questão da recepção e das diferentes leituras deste discurso, nem as práticas que ele engendra – ponto esse a ser desenvolvido posteriormente, já que, estando de acordo com as proposições de Chartier, “a recepção inventa, desloca, distorce”⁵⁹. O que interessa agora é perceber que esse discurso é um discurso “autorizado”, onde as palavras do porta-voz, a matéria do seu discurso e sua maneira de falar constituem um testemunho: “um testemunho entre outros da garantia de delegação de que ele está investido”⁵⁹. Segundo Bourdieu,

[...] o porta-voz autorizado consegue agir com as palavras em relação a outros agentes e, por meio de seu trabalho, agir sobre as próprias coisas, na medida em que sua fala concentra o capital simbólico acumulado pelo grupo que lhe conferiu o mandato e do qual ele é, por assim dizer, o procurador⁶⁰.

E, assim, a Igreja toma para si uma missão e uma posição. Ela se “institui” como detentora e porta-voz da verdade, verdade essa divulgada através dos seus membros, estando esses autorizados para isso. É a partir dessa “linguagem de autoridade” que os sujeitos vão se constituindo. Essa linguagem funciona como *mecanismos individualizantes*, através dos quais os indivíduos (e aqui eu colocaria o homem, a mulher, o casamento, a família) são isolados e determinados pelo poder que os disciplina, um poder que coage o indivíduo, insinua-se nele de forma discreta, classifica-o em categorias, aprisiona-os em sua identidade, normalizando-a⁶¹.

A análise dos dispositivos discursivos da Igreja Católica apontam muitos caminhos... Porém, o que vale ressaltar no momento é a historicidade de um discurso, cuja observação assume uma grande importância para a compreensão dos mecanismos através dos quais o poder se insinua nos corpos, nos desejos, na intimidade, nas con-

cepções de mundo social e de seus valores. Nas décadas de 60, 70 e 80, a Igreja Católica construiu seus discursos tendo em vista os questionamentos que suas disposições doutrinárias vinham sofrendo frente ao contexto no qual ela estava inserida. E embora muitas vezes possam ser percebidas certas rupturas nas significações das imagens sobre as quais esta instituição tem construído seus discursos, essas imagens ainda teimam em permanecer. A direção apontada por esses dizeres autorizados ainda é a sexualidade restrita ao matrimônio e à procriação, à sacralidade desses espaços, sobre os quais o domínio da Igreja recai, bem como a hierarquização dos gêneros.

Notas

1. Muitos são os trabalhos que se pautam neste tipo de abordagem. Em nível mais regional, gostaria de destacar alguns: ALVES, Elza Daufenbach. **Discurso religioso católico e normalização de comportamentos (São Ludgero-SC, 1900-1980)** Dissertação de Mestrado em História, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis-SC. 1998. ISAIA, Artur Cesar. **Catolicismo e autoritarismo no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: EDIPUCRS. 1998. SOUZA, Rogério Luiz. **A reforma social católica e o novo limiar capitalista (1945-1965)** Tese de Doutorado em História, Universidade Federal do Paraná. Curitiba. 2001. SERPA, Elio Cantalício. **Igreja e poder em Santa Catarina**. Florianópolis: Editora da UFSC, 1997.
2. BIDEGAIN, Ana Maria. Gênero como categoria de análise na história das religiões. In: BIDEGAIN, Ana Maria (Org) **Mulheres: autonomia e controle religioso na América Latina**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996, p. 25.
3. SCOTT, Joan. Gênero – uma categoria útil de análise histórica. **Educação e realidade**. Porto Alegre, 16(2): 5-22, jul./dez., 1990.
4. PEDRO, Joana Maria. Relações de gêneros na pesquisa histórica. **Revista Catarinense de História**. Florianópolis: 3º milênio, n. 2, 1994.
5. MATOS, Maria Izilda S. de. Outras histórias: as mulheres e estudos de gêneros – percursos e possibilidades. In: **Gênero e debate: trajetória e perspectivas na historiografia contemporânea**. São Paulo: Educ, 1997, p. 98-99.
6. ORLANDI, Eni Pulcinelli. **A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso**. Campinas, SP: Pontes, 1987, p. 239-243.
7. RANKE-HEINEMANN, Uta. **Eunucos pelo Reino de Deus: mulheres, sexualidade e a Igreja Católica**. Rio de Janeiro: Record-Rosa dos Tempos, 1996.
8. FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1988, p. 11-30.
9. BASSANEZZI, Carla Beozzo. **Virando as páginas, revendo as mulheres: revistas femininas e relações homem-mulher 1945-1964**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996, p. 44-45.
10. NUNES, Maria José Rosado. De mulheres, sexo e igreja: uma pesquisa e muitas Interrogações. In: **Alternativas Escassas: saúde, sexualidade e reprodução na América Latina**. OLIVEIRA COSTA, Albertina; AMADO, Tina (Org). Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994, p. 177.

11. Segundo Flandrin, até então o método contraceptivo comumente utilizado era o coito interrompido, que dependia da iniciativa do homem, sendo que era esse quem decidia o número de filhos que o casal teria. FLADRIN, Jean Louis. **Família. Parentesco, casa e sexualidade na sociedade antiga**. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.
12. *Ibidem*, p. 175.
13. RIBEIRO, Lucia. Anticoncepção e comunidades eclesiais de Base. In: **Alternativas escassas: saúde, sexualidade e reprodução na América Latina**. OLIVEIRA COSTA, Albertina; AMADO, Tina (Org). Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994, p. 148.
14. *Ibidem*, p. 180-181.
15. NIEHUES, Afonso. **Carta pastoral caminhos de renovação**. 1984, p. 5-19.
16. BRUNEAU, Thomas C. **Religião e politização no Brasil: a igreja e o regime autoritário**. São Paulo: Ed. Loyola, 1979, p. 66-71.
17. BOURDIEU, Pierre. Os ritos de instituição. In: **A Economia das Trocas Linguísticas: o que falar quer dizer**. São Paulo: Edusp, 1996, p. 98-99.
18. DOCUMENTOS DE PAULO VI [tradução Lourenço Costa]. **Carta encíclica Humanae Vitae**. São Paulo: Paulus, 1997, p. 206.
19. *Ibidem*, p. 215.
20. Questões relativas à dimensão fecunda e unitiva da sexualidade, questões essas que geraram muitas discussões no interior da Igreja, serão tratadas em um outro momento. Mas, por enquanto, gostaria de frisar que, neste documento, o que parece prevalecer – embora essa hierarquização não seja citada – é a maior ênfase na dimensão procriativa e fecunda da sexualidade.
21. DOCUMENTOS PONTIFÍCIOS, nº 187. Paulo VI. **Declaração sobre alguns pontos da ética sexual**. Petrópolis: Vozes, 1976, p. 3.
22. *Ibidem*, p. 3, 8-17.
23. *Ibidem*, p. 20.
24. AZPITARTE, Eduardo López. **Ética da sexualidade e do matrimônio**. São Paulo: Paulus, 1997, p. 77-78.
25. *Ibidem*, p. 79-80.
26. FLADRIN, Jean-Louis. A vida sexual dos casados na sociedade antiga: da doutrina da Igreja à realidade dos comportamentos. In: ARIÈS, Philippe; BÉJIN, André (Orgs). **Sexualidades ocidentais. Contribuições para a história e para a sociologia da sexualidade**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986, p. 135-136.
27. Flandrin, 1986, p. 149.
28. FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Ed. Loyola, 1996, p. 10.
29. DOCUMENTOS DE PAULO VI, 1997, p. 206.
30. *Ibidem*, p. 216-218.
31. DOCUMENTOS PONTIFÍCIOS, nº 197. João Paulo II. **Exortação apostólica familiaris consortio**. Petrópolis: Vozes, 1982, p. 3-9.
32. DOCUMENTOS DE PAULO VI [tradução Lourenço Costa]. **Exortação apostólica evangelii nuntiandi**. São Paulo: Paulus, 1997, p. 438.
33. Sobre arranjos familiares no Brasil, ver: BERQUÓ, Elza. **Arranjos familiares no Brasil: uma visão demográfica**. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz. (Org). **História da vida privada no Brasil**. V. 4. São Paulo: Cia das Letras, 1998, p. 411-437.
34. Flandrin, 1986, p. 130-131. É importante notar que essas colocações nos remetem à utilização do conceito de patriarcado para explicar a estrutura institucional da dominação masculina, conceito esse que não está sendo aqui utilizado, já que a categoria de gênero dá conta de outras relações calcadas não na diferença sexual, mas nas desigualdades sociais de gênero. Sobre patriarcado ver: ROWBOTHM, Scheila. **Lo malo del patriarcado**. In: SAMUEL, Raphael. **Historia popular y teoría Socialista**. Barcelona: Cúbica, 1984.

35. Azpirtate, 1997, p. 95.
36. Bidegain, 1996, p. 23-24.
37. Ibidem, p. 26.
38. ARIÈS, Philippe. O casamento indissolúvel. In: ARIÈS, Philippe; BÉJIN, André (Orgs). **Sexualidades ocidentais. Contribuições para a história e para a sociologia da sexualidade.** São Paulo: Editora Brasiliense, 1986, p. 178-180.
39. Ibidem, p. 163-164.
40. Flandrin, 1995, p. 132.
41. Ibidem, p. 187-188.
42. Entre 1960 e 1990, os jornais de Florianópolis, *O Estado e Diário Catarinense*, ao publicizarem o aborto, apenas veiculam o discurso da hierarquia, não fazendo referência às vozes dissonantes que, no interior da Igreja, se colocam de forma mais aberta com relação a alguns pontos sobre a ética sexual. CARVALHO, Maristela Moreira de. **Corpos femininos em debate: discurso religioso sobre aborto na imprensa de Florianópolis, uma história de controle e normalização (1960-1990).** Trabalho de Conclusão de Curso para graduação no curso de História do Departamento de Filosofia e Ciências Humanas, UFSC, 1999.
43. ARIÈS, 1986, p. 167-168. O casamento seria o “remédio” utilizado contra a masturbação, a homossexualidade e a fornicação.
44. Ibidem, p. 169.
45. Azpirtate, 1997, p. 53-54.
46. Ibidem, p. 54.
47. DOCUMENTOS DE PAULO VI, 1997, p. 220-222.
48. Ibidem, p. 202.
49. DOCUMENTOS PONTIFÍCIOS, João Paulo II, 1982, p. 28-29.
50. Ibidem, p. 29-31.
51. João Paulo II. **Mulieris dignitatem. Sobre a dignidade e vocação da mulher.** São Paulo: Ed. Paulinas, 1988.
52. ARDAILLON, Daniele. Aborto no Judiciário: uma lei que justiça a vítima. In: BRUSCHINI, Cristina e SORJ, Bila (Org). **Novos olhares: mulheres e relações de gênero no Brasil.** São Paulo: Contexto, 1998, p. 215.
53. ORLANDI, Eni Pulcinelli. **As formas do silêncio: no movimento dos sentidos.** Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1995, p. 13.
54. ORLANDI, 1987, p. 239-243.
55. OSAKABI, Hakira. **Argumentação e discurso político.** São Paulo: Kairós, 1979.
56. DOCUMENTOS DE PAULO VI, 1997, p. 203.
57. Ibidem, p. 36.
58. DOCUMENTOS PONTIFÍCIOS. Paulo VI, 1976, p. 6.
59. CHARTIER, Roger. A história hoje: dúvida, desafios, certezas. **Estudos Avançados.** São Paulo: IEA/USP, n. 11, v. 5, 1991, p. 107.
60. BOURDIEU. A linguagem autorizada. As condições sociais da eficácia do discurso ritual. In: **A Economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer**, 1986, p. 87.
61. Ibidem, p. 89.