

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**O PODER SAGRADO: UMA ABORDAGEM A PARTIR
DA RELAÇÃO ENTRE A IGREJA CATÓLICA E OS
CASAIS EM SEGUNDA UNIÃO**

CLEUSA GOMES DE MELO MARQUES

Goiânia – 2005

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**O PODER SAGRADO: UMA ABORDAGEM A PARTIR
DA RELAÇÃO ENTRE A IGREJA CATÓLICA E OS
CASAIS EM SEGUNDA UNIÃO**

Cleusa Gomes de Melo Marques

ORIENTADORA:

Prof^a. Dr^a. Carolina Teles Lemos

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Ciências da Religião como requisito para obtenção do grau de Mestra.

GOIÂNIA - 2005

O PODER SAGRADO: UMA ABORDAGEM A PARTIR DA RELAÇÃO ENTRE A IGREJA CATÓLICA E OS CASAIS EM SEGUNDA UNIÃO

CLEUSA GOMES DE MELO MARQUES

Dissertação do Mestrado em Ciências da Religião defendida e aprovada, com nota: 10,0 (dez inteiros). Em 15 de dezembro de 2005.

Pela banca examinadora, composta pelos/as seguinte professores/as:

1) Prof^a. Dr^a. Carolina Teles Lemos (Presidente)

2) Prof^a. Dr^a. Sandra Duarte de Souza (Membro)

3) Prof^a. Dr^a. Irene Dias Oliveira (Membro)

DEDICATÓRIA

Ao meu esposo Geraldo, incansável companheiro, amigo e cúmplice. Presença silenciosa e apoio constante. Às filhas que Deus nos confiou, amores de minha vida, Geisa Juliana e Patrícia Cláudia por acreditarem e contribuírem para que eu chegasse a concluir mais esta etapa na construção de novos conhecimentos.

AGRADECIMENTOS

“A arte da vida consiste em fazer da vida
uma obra de arte”.
(Mahatma Gandhi)

A Deus por ter criado o mundo perfeito; por ter-me feito mulher, embora sentindo-me “pó e cinzas”, motivada por um misto de timidez, coragem e ousadia, buscar novos paradigmas.

A todos/as as pessoas que, ao longo dos anos, contribuíram decisivamente nessa tarefa, a quem as palavras não conseguem exprimir tamanha gratidão.

Aos meus pais, Cláudio (in memoriam) e Conceição, pelas motivações, às vezes silenciosas ao estudo, ao longo de minha vida.

À querida professora e “orientadora” Dr^a. Carolina Teles Lemos que me acompanhou, com paciência e competência, indicando o norte a seguir nesta construção.

À Ordem de Santo Agostinho que, em um mundo de desemprego, possibilitou-me um trabalho no qual foi possível assumir os gastos com mais esta etapa de formação.

Aos meus familiares, irmãs/os, sobrinhos/as, cunhado/a que, ao seu modo, contribuíram para a minha realização.

À coordenação, professores e funcionários do MCR. Em especial à secretária desse mestrado, Geyza Pereira, por sua prontidão em atender-nos.

À prof^a. Dr^a. Ivoni Richter Reimer e ao prof. Dr. Luís Schiavo, por suas contribuições em minha banca de qualificação.

À querida Jovenice que, com seu trabalho doméstico e palavras amigas, foi suporte para esta tarefa.

Às queridas amigas e irmãs de caminhada Célia Vieira e Ivone Aparecida, que deram o ombro e palavras de incentivo, validando nossa busca.

Aos casais do movimento OVISA, de primeira e segunda união, que se dispuseram a apoiar-nos nessa empreitada e contribuíram com nossa pesquisa de campo, partilhando suas vidas.

À querida amiga e prof^a. Gislene, corretora oficial e companheira constante na partilha de vida.

Ao querido amigo Pe. Clóvis por saber ouvir e nos ajudar a buscar respostas plausíveis para nossas inquietações.

Àqueles/as que se fizeram amigos/as e companheiros/as, na turma de mestrado 2004, sobretudo, aos que se abrindo a novas relações participaram de nossos “cultos”.

“Numa cidade moderna (...), em face das mudanças psicológicas, sociológicas, tecnológicas e culturais por que passa a nossa época, qualquer pastor, com sua teologia bíblica e sua experiência mística, mostra-se tão anacrônico quanto um jumentinho na avenida. Ele trafega placidamente, ruminando as suas limitações pessoais, arrastando uma carroça (chamada igreja) cheia de objetos velhos e móveis usados, em meio à velocidade e ao barulho de motocicletas, automóveis, ônibus e caminhões.

Fiel e preciso, ele repete as atividades dos jumentinhos de todos os tempos. O que ele carrega na carroça interessa a muito pouca gente, mas seu anúncio anacrônico é triunfalista. Ele expõe dados estatísticos ultrapassados e pesquisas desusadas para convencer o homem da cidade de que nada existe melhor do que ser jumento e nada mais vital do que uma carroça.

Sua visão da cidade e do século é propositadamente limitada e pessimista. Com suas viseiras ajustadas, ele insiste em afirmar que o burburinho e a agitação da cidade o impedem de trafegar e que os modernos automóveis à sua volta é que são os grandes problemas da avenida. E vai criticando as pessoas que não querem voltar às soluções “asnais” e carroçáveis.

Marcos Adoniram Monteiro.

SUMÁRIO

RESUMO	9
ABSTRAT	10
INTRODUÇÃO	11
1. Origem do interesse pelo tema da pesquisa	12
1.1. História da criação do movimento OVISA	12
2. Sobre o projeto de pesquisa	18
3. Construção metodológica da pesquisa teórica e empírica	20
4. Dados pessoais dos entrevistados	23
5. Estrutura da dissertação	24
CAPÍTULO I	26
SACRAMENTOS: UM ESPAÇO DE EFETIVAÇÃO DO PODER NA IGREJA	26
1.1 – Poder, um conceito polissêmico	27
1.2 – Igreja Católica: um espaço de relações de poder	42
1.2.1 – Estrutura do campo religioso na perspectiva de Bourdieu	50
1.3 – Concepção de sacramento como espaço de efetivação do poder na Igreja Católica	57
1.3.1 – Igreja Católica: supermercado de sacramentos ?!	60
1.3.2 – Sacramento ritual: ideologia e legitimação	61
CAPÍTULO II	70
MATRIMÔNIO: INCORPORAÇÕES, APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS DAS IDÉIAS CATÓLICAS PELOS CASAIS EM SEGUNDA UNIÃO	70
2.1 – História do sacramento do matrimônio	70

2.1.1 – Ambigüidade: a indissolubilidade X anulação	87
2.2 – Documentos da Igreja sobre o matrimônio	94
2.3 – Movimento OVISA, espaço ritual: sagrado e profano	102
2.3.1 – Experiência religiosa: uma busca de sentido para os casais em segunda união.....	116
2.3.2 – Sagrada Família: tradição como espaço de legitimação do poder	122
2.3.3 – Exclusão dos bens de salvação: uma perda de sentido!?.....	129
CAPÍTULO III	140
CONFISSÃO E EUCARISTIA: INCORPORAÇÕES, APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS DAS IDÉIAS CATÓLICAS PARA OS CASAIS EM SEGUNDA UNIÃO	140
3.1 – O sacramento da penitência e os casais em segunda união	144
3.1.1 – Sacramento: instituição de sujeição às regras?!	162
3.2 – O sacramento da eucaristia e os casais em segunda união	167
3.2.1 – A relação entre sagrado e profano	174
3.2.2 – Religião: novos tempos, novos caminhos	182
CONCLUSÃO	190
REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA	196
ANEXO	204

RESUMO

MARQUES, Cleusa Gomes de Melo. *O poder sagrado: uma abordagem a partir da relação entre a Igreja Católica e os casais em segunda união.* Goiânia: UCG – 2005.

A instituição familiar apresenta “novos” arranjos, dos quais destacamos as famílias formadas por casais católicos que vivem em uma segunda união, fruto de separações e divórcios. Mesmo diante dessas mudanças, a Igreja Católica continua reafirmando seu discurso sobre a indissolubilidade do matrimônio sacramental. Como atitude concreta na prática religiosa institucional, a referida Igreja, pretensa detentora do controle moral social e dos corpos; possuidora e distribuidora dos bens simbólicos, em atitude de quem castiga e penitencia, relega aos casais católicos que se dão nova chance na constituição de uma família, o lugar da exclusão dos bens simbólicos de salvação, especificamente, dos sacramentos da penitência e da eucaristia. O movimento OVISA (Orientação para a Vivência Sacramental), tendo como suporte os documentos oficiais da referida instituição, também exclui de seus encontros essa categoria de fiéis, gerando reações divergentes, inclusive, dissidências. É perceptível o distanciamento entre o discurso oficial católico e a prática sacramental dos fiéis em segunda união. No entanto, para esses casais, mesmo com as privações impostas, a religião ou a Igreja Católica, continua dando sentido e significado ao seu cotidiano.

Palavras chave: Poder, Igreja Católica, matrimônio, sacramentos; confissão, comunhão.

ABSTRAT

MARQUES, Cleusa Gomes de Melo. *The sacred power*: an approach from the point of view of the relation between the Catholic Church and the couples in their second relationship. Goiânia: UCG – 2005.

Family institution reveals “new” arrangements from which we emphasize families made up by couples in their second relationship, originated from divorces and separation. Even before these changes, the Catholic Church continues to reaffirm its speech about the indissolubility of sacramental marriages. As a concrete attitude in the institutional religious practice, the referred church, which is the owner of the moral and social control and the bodies; owner and distributor of symbolic properties, playing the role of whom “punishes”, using the sacred power, provides the couples who decide to give themselves a second chance in a family constitution, the exclusion of symbolic properties, specifically, the sacrament of the confession and of the eucharist. The movement OVISA (Orientation to Sacramental Living) having as a support the official documents of the institution also excludes of its meetings this category of Christians, causing diverging reactions, including the abandon of religious practice. It’s clearly noticeable the distance between the official catholic speech and the sacramental practice of the Christians in their second relationship. Nevertheless for these couples, even before the imposed prohibitions, the religion or the Catholic Church continues giving sense and meaning to their daily life.

Key Words: Power, Catholic Church, marriage, sacraments, confession, communion.

INTRODUÇÃO

1. ORIGEM DO INTERESSE PELO TEMA DE PESQUISA

Desde a minha infância, participo da comunidade paroquial Nossa Senhora de Fátima. Na adolescência, como militante da Pastoral da Juventude, em várias oportunidades, era convidada a participar do encontro de casais da referida Paróquia, no movimento de casais OVISA¹, juntamente com outros jovens, na equipe de animação. Ao longo de décadas, sempre via esse movimento como algo, na Igreja, que “ajudava” a melhorar a vivência e a convivência dos casais entre si e na relação com os filhos. Todos os casais, independente do modelo em que constituiu sua família, eram aceitos para tal evento pastoral. No entanto, nos últimos tempos, esse espaço foi transformando-se em espaço de exclusão de muitos fiéis.

Dentre as várias categorias excluídas, encontramos os casais em segunda união². O fato dessa exclusão gerou em nós, a princípio, indignação e, aos poucos

¹ Orientação para a Vivência Sacramental – Encontro para casais da Paróquia Nossa Senhora de Fátima.

² Considera-se casal em segunda união, no entendimento da Igreja Católica, aqueles que “vivendo como casados” caracterizam-se pelo seguinte: “um deles ou ambos receberam o sacramento do matrimônio; passaram depois pela separação e conseqüente divórcio; uniram-se então a uma outra pessoa; com o intuito de formar uma nova e estável união de vida séria, responsável e perseverante; assumindo ou que vão assumir o compromisso jurídico de um novo casamento civil, não lhes sendo possível nesse caso o sacramento do matrimônio pela segunda vez; muitas vezes os casais em segunda união estão com a presença de filhos”.

foi tornando-se um fato social de interesse para nossa análise. Através da pesquisa empírica e teórica poderíamos entender essa relação excludente e ao mesmo tempo conflitante, pois envolve relações de poder entre os coordenadores do movimento, sustentado pela Igreja Católica que, em seus vários documentos, considera um casal verdadeiro, aquele que se iniciou com as bênçãos do sacramento do matrimônio, portanto excluem-se dessa categoria os casais em segunda união.

Para responder às nossas inquietações, optamos por trabalhar o tema: “O poder sagrado: uma abordagem a partir da relação entre a Igreja Católica e os casais em segunda união”, participantes do movimento OVISA. Faremos, inicialmente, um breve histórico da fundação e funcionamento desse movimento e, ainda, as relações conflitivas, advindas da participação desses casais nos referidos encontros.

1.1 – História de criação do movimento OVISA

O movimento OVISA foi criado em 1969, na cidade de Campinas, São Paulo, por Pe. Irineu Danelon, atual bispo da cidade de Lins – São Paulo. Na Paróquia Nossa Senhora de Fátima, em Goiânia, o primeiro encontro foi realizado em 1975, tendo como Orientador Espiritual Pe. Eládio Gutiérrez.

De acordo com o Art. 1º do Estatuto do Movimento (2002, p. 7), o OVISA está assim definido:

“É um Movimento inserido na Pastoral Familiar da Igreja Católica Apostólica Romana, com personalidade jurídico-canônica, privada em âmbito nacional,

Complementa a definição dizendo: “o casal em segunda união é, sobretudo, aquele que procura sinceramente percorrer um caminho de vida cristã, ou seja, segundo a definição de um divorciado recasado, é aquele que procura amar a Deus em primeiro lugar”. (Scampini, 1999, p. 29). Esta é também a concepção com a qual trabalhamos nesta análise.

que tem por especificidade levar os casais a se aprofundar e a vivenciar a espiritualidade dos SACRAMENTOS na família e na comunidade”.

Esses encontros são realizados duas vezes ao ano, sendo um no primeiro semestre e, outro, no segundo. No período de dois dias, os casais ouvem palestras sobre cada um dos sete sacramentos, cantam, rezam, dançam... Nessas atividades são assessorados ora por padres, ora por leigos, incluindo um grupo de jovens, filhos de ovisistas³ que animam o encontro. A cada evento desses é escolhido um casal para coordenar.

Após os dois dias acontece o encerramento, na primeira quinta-feira, posterior ao encontro. Nesse evento, os “novos ovisistas” dão testemunhos, partilhando suas experiências do final de semana e colocando suas perspectivas de continuidade. O casal coordenador do OVISA apresenta os vários grupos de perseverança (atualmente são 22), com o intuito de motivar a participação dos novos ovisistas, nesses grupos. A liderança paroquial institucional, o pároco, apresenta as pastorais, “conclamando” a participação dos casais nessas pastorais.

Os diversos grupos de perseverança reúnem-se nas residências dos casais ou no salão paroquial. De acordo com o consenso do grupo, essas reuniões podem acontecer uma vez por semana, a cada quinze dias ou uma vez por mês. Tem como objetivo, rezar, refletir, partilhar, confraternizar...sendo, portanto, um espaço que dá sentido à vida em suas relações, sobretudo, familiares e religiosas. Sobre o OVISA, eis o que afirmam as pessoas entrevistadas:

“O grupo OVISA, teve uma grande participação na nossa união, porque eu acho assim, que a partilha que existe nos encontros do OVISA é muito grande, então a gente tem mais segurança, quando tem algum problema na vida da gente, na convivência da gente, sabendo que não é só a gente que

³ Palavra usada para designar os casais que já participaram dos dois dias do encontro, fazem parte dos grupos de perseverança e são recrutados para trabalharem nos encontros, seja na cozinha, vigília interna e externa (oração), na animação e mensagens (palestras).

passa por aqueles problemas, vendo as experiências dos outros casais, ajuda a gente a superar os momentos difíceis, da nossa relação”. (Soraia, 39 anos, segundo grau, representante comercial)

“Para o convívio familiar em relação ao meu casamento, está sendo muito importante, na questão da família eu e minha esposa, pois é um aprendizado mesmo, em relação à vivência de casal. Para mim, pessoalmente, é sempre um aprendizado de coisas novas, a gente está sempre aprendendo coisas diferentes que para mim na questão individual eu acho importante, porque a gente sempre vivendo em comunidade, a gente está sempre com as forças renovadas para enfrentar os problemas”. (Daniel, 38 anos, Engenheiro Civil)

Esse movimento congrega em nível nacional os casais ovisistas e, de tempos em tempos , reúnem-se para estudo, revisão ou modificação de seu regimento interno. Desde a assembléia nacional em 1990, em sua pauta é contemplado o tema dos chamados “casais em segunda união”. Causa de grandes desentendimentos e desencontros, pois esse tem sido um ponto crítico, cheio de nós e desavenças, nas assembléias, gerando polêmicas e divisões.

Para iluminar nossa pesquisa, retomamos Dias (1999), que refere-se a esse novo arranjo doméstico, denominando-o de “famílias recompostas” e mostra o estranhamento com que se vê esse tipo de família, a começar pela variedade de nomes para designá-la: “família substituída”, “recasamento/recasada”, “família reconstruída”, “família multi-parental”, “família agregada”, “família mista”, “família remendada”, “família adotada”, “família postiça”, “família dos meus, dos seus e dos nossos”, “família de segunda união”, “nossa família”.

Assim como o alto clero romano, latino, brasileiro e diocesano vai, de forma acanhada, buscando dar novas repostas a antigas perguntas, o movimento, como parte do aparelho de controle social da Igreja Católica, que tem como mecanismo de dominação o seu estatuto, vai de acordo com o interesse de uma minoria (coordenação), modificando algum artigo, indo e vindo em suas decisões, sobretudo,

no que se refere, aos casais em segunda união. A “integração dos casais no movimento” é contemplada no capítulo II, art. 6º.

Em 14/10/1990, houve, em assembléia, mudança nesse artigo, ficando assim definido: “Poderão integrar-se na OVISA, casais cujos princípios de vida sejam conforme a Doutrina da Igreja”. Em outra assembléia, de 07/7/1996, houve novamente modificação, e o referido artigo ficou assim definido:

“Poderão integrar-se na OVISA, casais cujos princípios de vida sejam conformes a Doutrina da Igreja e os chamados casos difíceis, de acordo com os Estudos e Diretrizes básicas da Pastoral Familiar do Brasil, emanadas da Encíclica “FAMILIARES CONSORTIO”, do Papa João Paulo II”. (Regimento Interno art.6º , aprovado em 1996)

Pode-se fazer a leitura de que, embora sendo considerados como “casos difíceis”, é aberto um espaço claro para a participação dos casais em segunda união nesse movimento. Tal fato, desde o princípio, era uma prática do movimento, em Goiânia, na Paróquia Nossa Senhora de Fátima.

Na assembléia geral de 15/12/1998, foi criado o parágrafo único, com o objetivo de barrar o envolvimento dos casais em segunda união, fazendo uma releitura e interpretação do mesmo documento da Igreja Católica que abria espaço para essa participação. Assim, reza esse parágrafo:

”Acolhendo evangelicamente a Encíclica ‘Familiaris Consortio’, em acordo com a Pastoral Familiar, os núcleos poderão promover: encontros específicos para casais ainda não casados na Igreja, orientando-os da necessidade de regularizar sua união, através do sacramento do matrimônio. E, ainda, encontros específicos para casais divorciados que contraíram, civilmente, nova união, acolhendo com caridade solicita sua integração na comunidade enquanto batizados que são, para que não se sintam separados da Igreja; orientando-os, quando for o caso, a buscarem auxílio nos competentes tribunais eclesiásticos”. (Regimento interno, aprovado em 1998, parágrafo único, letra a e b)

O grupo de Goiânia, em sua maioria, não concordou com as mudanças. Foi realizado, então, um plebiscito interno na Paróquia Nossa Senhora de Fátima, em 2001, do qual participaram duzentas e sessenta e três pessoas do movimento. Teve como resultado, duzentos e trinta e três votos favoráveis à participação dos casais em segunda união. Essa decisão foi acolhida pelo então arcebispo de Goiânia. Mas, ao mesmo tempo, a decisão da Paróquia e da Igreja Particular de Goiânia, não foi aceita pela direção nacional do movimento, reafirmando, então, o poder de decisão que o regimento interno assegura. Isso provocou, o desejo em grande número de casais ovisistas, de acordo com a ata desta reunião, de desvincularem-se do movimento nacional.

Ainda sobre os efeitos da decisão da direção nacional do movimento, em 2003, em Goiânia, acontece uma assembléia local, convocada pelo pároco para, novamente, retomarem essa discussão. Por convite do clérigo responsável paroquial, essa reunião contou com a presença do atual arcebispo de Goiânia D. Washington Cruz que, em julho de 2002, substituiu D. Antonio na arquidiocese. Houve algumas interferências favoráveis e outras não e discussões acaloradas, nessa reunião. Transcrevemos, de acordo com a ata daquela reunião, a palavra do atual arcebispo (2003), onde ele manifesta-se, dizendo que não conhecia o movimento OVISA, porém aprendeu a amá-lo. E acrescentou que não convinha que as tradições fossem quebradas, afirmando que os membros do OVISA deveriam buscar seguir sempre a doutrina da Igreja. Para ele, o OVISA precisava passar por esse sofrimento, de discussões e divisões, para o crescimento de todos. Concluiu ele: “aquele, que na situação de segunda união já participa, deixa a coisa correr”. Ou seja, os casais em segunda união que já estão no movimento continuam, mas que, a partir desta reunião, não serão admitidos mais, nos encontros, outros casais em segunda união.

As palavras do atual arcebispo de Goiânia, não agradaram a muitos casais em segunda união e nem de primeira união, resultando em atitudes de protesto e, com isso, o afastamento de alguns ou vários deles do movimento, da Paróquia e, até de Igreja:

“Como ser humano não posso compreender estas discriminações da Igreja, dos padres, porque o próprio Deus, o próprio Jesus não discriminou nem a prostituta e nem o ladrão que estava crucificado ao lado dele, ao contrário Ele vai a busca da ovelha desgarrada. Se assim é a filosofia de Jesus que é a manifestação de Deus, como pode a Igreja manifestar o contrário, discriminar”. (Rodrigo, 40 anos, filósofo e prof. da primeira fase do Ensino fundamental)

“...porque a Igreja não esclareceu, quem não poderia participar daquele movimento, que quem já estava iria ficar, mas quem não estivesse não entraria mais. E, aí eu pensei assim: gente! Não pode ser assim, eu preciso, tenho que fazer algo por meu semelhante, por pessoas que estão vivendo...Porque, para mim foi maravilhoso, acrescentou tanto, fortaleceu tanto, em todos os sentidos”. (Rosana, 43 anos, segundo grau completo, vendedora autônoma)

“...eu conheço pessoas que já freqüentaram a Igreja, que em momentos desses não tiveram a perseverança que a gente teve em superar esses obstáculos e saíram e trocaram de religião, porque tem muitas igrejas que ela quer um fiel, quer um colaborador financeiro e a gente não pensa assim”. (Rafael, 42 anos, superior cursando, empresário)

Sendo as experiências vividas pelos casais em segunda união, no movimento OVISA, um fenômeno religioso, faz-se necessário retomar como ocorre esse fenômeno, pesquisando as relações sociais no interior da Igreja, sobretudo, no que diz respeito a esses casais em segunda união.

É nesse contexto que encontramos o tema de nossa pesquisa, “O poder sagrado: uma abordagem a partir da relação entre a Igreja Católica e os casais em segunda união”, no movimento de casais da Paróquia Nossa Senhora de Fátima e a reação dos mesmos à postura institucional do movimento.

2. SOBRE O PROJETO DE PESQUISA

A família é uma das instituições mais importantes e complexas na sociedade. O álbum da família moderna requer legendas cada vez mais encorpadas para explicar quem é quem. O retrato atual não reflete mais o modelo clássico composto de pai, mãe e filhos de um mesmo casamento. Em muitas famílias, aquele que parece ser o pai é o padrasto; a moça com uma criança no colo não é a mãe, mas uma meio-irmã; os três jovens que dividem o mesmo teto são um casal e uma amiga; e aquela que parece ser a mãe, pode ser, na verdade, a namorada dela.

O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (www.ibge.gov.br) divulgou em 2000, uma análise dos dados do último censo, onde contempla a nova família. Ela confirma a mudança, na prática, do conceito de família: atualmente, 47% dos domicílios organizam-se de forma nas quais, no mínimo, um dos pais está ausente. Há gente morando sozinha, avós ou tios criando netos e sobrinhos, casais sem filhos, 'produções independentes' entre outras alternativas.

A Revista Época (2003) apresenta como matéria de capa o seguinte resumo estatístico:

“As uniões sem papel passado quase dobraram; casamentos oficiais diminuiram 12%; aumentou 64% o número de pessoas que moram sozinhas; os divórcios triplicaram; casais sem filhos já são 39%; o número de mulheres que criam filhos sozinhas cresceu 53%; uma em cada quatro residências tem três gerações morando juntas”.

Os dados aqui apresentados ajudam-nos a perceber que os casais em segunda união são uma realidade social bastante evidente. Mesmo assim, ou por isso mesmo, a Igreja Católica mantém uma postura de exclusão diante desse importante contingente de seus fiéis. Considerando o que afirmam Weber (1991) e Bourdieu (1998) sobre a necessidade dos agentes religiosos adequarem suas ofertas às necessidades e expectativas dos leigos, sob pena de perdê-los, suscita-

nos a pergunta: por que a Igreja Católica mantém essa postura excludente, mesmo encontrando-nos em um tempo em que a sociedade dispõe de uma enorme diversidade de ofertas religiosas? Por que essa postura, se existe um dado preocupante que é um forte declínio do peso dado às idéias religiosas e às instituições tradicionais em geral? Nesse sentido, diz Berger (1985, p. 149):

“A característica-chave de todas as situações pluralistas, quaisquer que sejam os detalhes de seu pano de fundo histórico, é que os ex-monopólios religiosos não podem mais contar com a submissão de suas populações. A submissão é voluntária e, assim, por definição não é segura... A situação pluralista é, acima de tudo, uma situação de mercado. Nela, as instituições religiosas tornam-se agências e as tradições religiosas tornam-se comodidades de consumo”.

Constatando-se esses fatos, levantamos as seguintes perguntas fundamentais:

1. Qual tem sido a postura da Igreja Católica em relação às mudanças ocorridas, na sociedade brasileira, em se tratando do modelo de família e, de forma especial, em relação aos casais em segunda união?
2. Por que a Igreja Católica mantém a postura de excluir a participação dos casais em segunda união desse movimento, mesmo correndo o risco de perder essa parcela de fiéis?
3. Por que os casais em segunda união, ainda que excluídos oficialmente pela Igreja Católica, continuam a buscar esse espaço religioso?

Para tentar responder, mesmo sem pretensão de fechar a questão, trabalharemos nossa dissertação, levando em conta a nossa hipótese: *A postura da Igreja Católica em relação às transformações sociais ocorridas, em relação ao sacramento do matrimônio, tem sido ambígua, pois ao mesmo tempo em que diz que os casais em segunda união podem tudo na Igreja, ressalta que, menos*

confessar e comungar. Ela (a Igreja Católica) mesmo com o risco de perda dessa parcela dos fiéis (casais em segunda união), mantém sua postura de exclusão, tendo como suporte os sacramentos, pois esses representam o espaço de manutenção do poder, sendo mais forte o desejo de preservação desse poder que o medo de perder parte dos fiéis. Por outro lado, os casais em segunda união, mesmo diante dessa realidade, insistem em serem incluídos no movimento, evidenciando-se, assim, o desejo de fazer parte desse poder simbólico.

3. CONSTRUÇÃO METODOLÓGICA DA PESQUISA TEÓRICA E EMPIRICA

A presente pesquisa procurou investigar como a Igreja Católica relaciona-se com os casais em segunda união e como os mesmos assumem essa união. E, ainda, como esses casais vêem as orientações e normas da Igreja Católica e quais as motivações que os move a continuar participando das práticas religiosas da comunidade católica, sobretudo, no que diz respeito ao movimento de casais OVISA.

Para concretizar nossos objetivos, utilizamos a pesquisa bibliográfica e empírica. Recorremos a vários teóricos que nos deram suporte para um melhor entendimento de cada tópico. Entre eles estão Berger (1985), Pierre Bourdieu (1998), Clifford Geertz (1989), e outros sociólogos e antropólogos.

A pesquisa de campo foi concretizada a partir da aprovação do projeto de pesquisa apresentado ao Comitê de Ética da Universidade Católica de Goiás.

O universo de casais em segunda união participantes do movimento OVISA não é muito grande, aproximadamente, 230 pessoas distribuídas em 22 grupos. Assim, optamos por selecionar vinte pessoas, que colaboraram com nossa pesquisa de campo.

A seleção dos sujeitos da pesquisa foi efetivada através da colaboração de outros casais que participam do referido movimento. Portanto, detêm o conhecimento dessa realidade ou desse “arranjo” familiar. Optamos por entrevistar vinte pessoas, mas devido a uma certa “resistência” ou receio, fechamos nosso trabalho de campo com dezoito pessoas, entrevistadas.

A pesquisa de campo passou por três etapas. A primeira, o contato feito com o sujeito da pesquisa pelo casal que os indicou. Em seguida, nós, por telefone, fizemos o agendamento para a visita e entrevista. Para não criarmos problemas com a instituição católica, comunicamos ao pároco da Paróquia Nossa Senhora de Fátima o trabalho que desenvolveríamos.

Os dados foram obtidos por meio de entrevistas gravadas em fita K-7 e, posteriormente, digitadas, em sua íntegra. Essas entrevistas foram orientadas por um roteiro pré-estabelecido (ANEXO I), elaborado a partir de pesquisa bibliográfica e do amadurecimento deste projeto.

Fizemos a opção por trabalhar a pesquisa qualitativa, em função de nosso interesse em compreender e interpretar o significado que esses casais elaboram acerca da organização familiar e da negociação de sua participação, na Igreja Católica. A pesquisa de campo foi realizada com cada indivíduo em particular, a maioria em sua própria residência, em lugar reservado. Com a pesquisa qualitativa não tivemos a pretensão de chegar a conclusões de cunho estatístico e nem de generalizar resultados. As entrevistas permitiram-nos, estabelecer uma relação mais próxima entre pesquisadora e os sujeitos colaboradores, criando um *rapport* positivo que nos facilitou a obtenção de informações. Nesse sentido, apropriamo-nos das palavras de Romanelli (1999, p. 127), quando ele diz

“como o pesquisador relaciona-se com o interlocutor de modo específico, não propriamente através do diálogo, mas por intermédio de perguntas e como não emite julgamento sobre o relato, embora, às vezes, seja solicitado a fazê-

lo, o entrevistado sente-se à vontade para expor suas opiniões (...) a troca, portanto, ultrapassa a divisão ou a alteridade e cria uma situação nova para o pesquisador e para seu interlocutor”.

Partindo da concepção da entrevista como processo de troca, uma de nossas preocupações foi a de apresentarmos-nos aos/as entrevistados/as como pesquisadora e não como membro da comunidade paroquial.

A análise de dados foi realizada de maneira, predominantemente qualitativa, vinculada à pesquisa bibliográfica e a supervisão da orientadora. Após cada entrevista fizemos a transcrição literal das fitas gravadas e várias leituras dessa transcrição. Os dados obtidos foram analisados, na medida do possível, de acordo com a observação de Biassoli Alves (1999), com a preocupação de atingir a profundidade dos fenômenos sociais, na relação Igreja Católica e os casais em segunda união.

Na análise, consideramos de fundamental importância levar em conta os relatos dos sujeitos, com sua versão ou visão dos fatos. Assim, além da utilização dos dados coletados nas entrevistas, foi introduzido, na análise, a dimensão exterior à entrevista, ou seja, o campo de investigação, que é constituído por dados secundários, representados pela dimensão histórica e estrutural da sociedade onde se insere o grupo que é objeto dessa pesquisa. De acordo com a concepção de Romanelli (1998), isso se faz necessário, para atingir o plano macrossocial. Nesse sentido, Pêcheu (1990) diz que a “fala” não pode vir separada da sociedade que a produz.

A coleta de dados foi realizada nos meses de julho, agosto e setembro de 2005. Houve vários entraves que dificultaram a agilidade desse processo, como o período de férias, quando muitos sujeitos da pesquisa viajaram. Outros, mesmo com os contatos para agendamento, sempre colocavam uma “desculpa”, que não favorecia o encontro. No mês de agosto, alguns por estarem em período de aula,

não “encontravam” tempo, mas fomos insistindo até que foi-nos possível fechar essa questão, com um número, um pouco menor de entrevistados.

4 – DADOS PESSOAIS DOS ENTREVISTADOS

Caracterização dos sujeitos da pesquisa: a maioria faz parte da classe média e média alta e moram em casa própria. Somente, dois casais moram em casas de aluguel. Os nomes usados são fictícios preservando, assim, a identidade dos entrevistados.

SITUAÇÃO SOCIOECONÔMICA POR ENTREVISTADOS	
EM SALÁRIOS MÍNIMOS (R\$300,00)	
a) de 1 a 5 salários	06
b) de 5 a 10 salários	05
c) de 10 a 20 salários	06
d) sem renda mensal	01

Fonte: Pesquisa empírica 2005

Nome	Idade	Escolaridade	Ocupação	2ª União – casamento Situação atual
Sara	43	Ens. Médio	Gerente Administrativa	Nenhum
Daniel	38	Superior	Eng. Civil	Religioso Católico e Civil
Jovenice	40	Sup. Incompleto	Instrutora da Ling. Inglesa	Religioso Igreja Ortodoxia
Rodrigo	40	Superior	Prof. de filosofia	Religioso Igreja Ortodoxia e Civil
Jéssica	27	Ens. Médio	Analista de Sistemas	Religioso Católico e Civil
Patrícia	39	Superior	Advogada	Religioso Católico
Abelardo	37	Sup. Incompleto	Tec. em Informática	Religioso Católico
Rosana	43	Ens. Médio	Vendedora Autônoma	Civil
Geraldo	53	Ens. Médio	Empresário	Civil
Rafael	42	Ens. Médio	Empresário	Nenhum
Ivo	50	Ens. Médio	Empresário	Civil
Soraia	39	Ens. Médio	Rep. Comercial	Benção da Igreja Católica e Civil

Ivanor	39	Ens. Médio	Rep. Comercial	Civil
Ronaldo	42	Ens. Médio	Empresário	Civil
M ^a do Rosário	42	Ens. Médio	Do lar	Civil
Joana	45	Ens. Médio	Do lar	Civil
Graça	46	Ens. Médio	Cabeleireira	Civil
Manoel	53	Ens. Médio	Empresário	Civil

Fonte: Pesquisa empírica 2005. Os nomes dos entrevistados são fictícios.

5 – ESTRUTURA DA DISSERTAÇÃO

A presente dissertação foi estruturada em três capítulos, seguidos da conclusão, referência bibliográfica e anexo.

O primeiro capítulo, com o título, “*Sacramentos: um espaço de efetivação do poder na Igreja*”, tem por objetivo situar o tema de pesquisa no campo teórico das ciências sociais e da religião, definir, explicitar e interrelacionar as principais categorias necessárias para a compreensão e análise do objeto em estudo. Iniciamos com uma abordagem sociológica a partir da concepção de poder na perspectiva de Bourdieu (1985), Weber (1991), Berger (2001) e outros. Segue-se um estudo sobre o conceito de Igreja como espaço de efetivação da relação de poder, tendo como suporte teórico, entre outros autores, O’Dea (1969) e alguns documentos da Igreja Católica que versam sobre o assunto. Percorremos, ainda que brevemente a teoria dos sistemas simbólicos de Pierre Bourdieu, e apresentamos também um panorama geral da teoria das representações sociais, relacionando-as à realidade dos casais em segunda união. E, por fim, trabalhamos a concepção de sacramentos como espaço de efetivação do poder da Igreja Católica e os casais em segunda união, pois é aí que se efetiva a exclusão dos referidos casais dos bens simbólicos de salvação oferecidos por esta instituição.

O segundo capítulo traz como título “*Matrimônio: incorporações, aproximações e distanciamentos das idéias católicas pelos casais em segunda união*”. O fio condutor desse capítulo é a abordagem do sacramento do matrimônio, iniciando com uma breve apresentação da história desse sacramento. Buscamos identificar as ambigüidades da Igreja Católica em seu discurso e sua prática, em relação à indissolubilidade do matrimônio. Procuramos fazer um paralelo entre o que rezam os documentos oficiais da Igreja Católica, versus a experiência dos casais em segunda união. O texto deste capítulo está estruturado a partir dos seguintes tópicos: ambigüidade: a indissolubilidade X anulação; experiência religiosa: uma busca de sentido para os casais em segunda união; a sagrada família: tradição como espaço de legitimação do poder (arquétipo da família ideal, proposto pela Igreja Católica) e, o mesmo encerra-se com a análise da exclusão dos bens de salvação: uma perda de sentido para os casais em segunda união.

No terceiro capítulo, realizamos um estudo sobre os sacramentos dos quais são excluídos os casais em segunda união, tendo como tema: “*Confissão e Eucaristia: incorporações, aproximações e distanciamentos das idéias católicas para os casais em segunda união*”. Apresentamos a doutrina católica e sua visão sobre o sacramento da penitência e da eucaristia e suas implicações, na prática religiosa do/a fiel católico/a em segunda união. Nesse capítulo, fizemos um estudo sobre o significado do sagrado e do profano, situando entre o sagrado os casais de primeira união e, entre o profano, os de segunda união.

CAPÍTULO I

SACRAMENTOS: UM ESPAÇO DE EFETIVAÇÃO DO PODER NA IGREJA CATÓLICA

Todo significado dos ritos e dos símbolos favorecedores da experiência religiosa, na Igreja Católica, é permeado pelas relações do poder institucionalizado. A exclusão dos casais em segunda união, do movimento OVISA, dos sacramentos da eucaristia e da penitência, pode ser compreendido no seio dessas relações de poder. Portanto, para compreendê-la, faz-se necessário pesquisar e identificar o conceito de poder que seja mais adequado a essa função.

Historicamente, a religião tem sido compreendida e vivida por muitos e diferentes povos e culturas como fenômeno que permite a construção de significados para a existência humana. Ela tem sido uma experiência permanente e profunda das mais diversas formas de manifestações do sagrado, característica das sociedades passadas, presentes e futuras.

Embora as experiências religiosas sejam permeadas de ambigüidades e contradições, a religião ocupa um lugar privilegiado na vida das pessoas. Ela é responsável por dar sentido às experiências humanas cotidianas e permite, no caso, dos casais em segunda união, a construção de representações que lhes ajudam na compreensão, aceitação e superação das situações diárias.

Tendo em vista que os sacramentos fazem parte do sistema simbólico adotado pela Igreja Católica, buscando entender as relações sociais entre a Igreja e seu corpo de sacerdotes, suas normas e seus dogmas, na relação com os leigos/as, trabalhamos, nesse primeiro capítulo, os conceitos que consideramos básicos para nosso entendimento: Poder, Igreja e Sacramentos. São portanto, essas, as palavra – chave que desenvolveremos nessa dissertação, para mostrar que a Igreja Católica é uma instituição social nomeadamente empenhada na produção e veiculação de ideologias. E, que ela, como afirma Pierucci (1978, p. 8), “manipula símbolos, inculca normas e propõe valores – no discurso público, no aconselhamento individual, nas diversas oportunidades de prática pastoral ou ‘cura de almas’ – com vistas a articular, controlar e convalidar o comportamento de indivíduos e grupos”.

Para apreender essa realidade, reportamo-nos a Berger (1985), que define sistemas simbólicos como instrumentos de conhecimento e de comunicação. Para ele, esses instrumentos só podem exercer um poder estruturante porque são estruturadores. Afirma esse autor que o poder simbólico é um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem *gnoseológica*: o sentido imediato do mundo e, em particular, do mundo social.

1.1 – Poder, um conceito polissêmico

Para melhor entendermos a teia das relações sociais entre a instituição Igreja Católica e os leigos/as, casais em segunda união, faz-se necessário entender, antes de tudo, o significado da palavra poder a partir de sua definição e dos significados produzidos, visto que é esse poder que permeia as práticas relacionais dessa Igreja.

Para Johnson (1997), poder é um conceito sociológico fundamental, polissêmico ou seja, com vários significados, em torno dos quais há grande divergência entre os pensamentos dos autores que tentam explicá-lo. A definição

mais comum é a de Max Weber (1991, p. 33), que conceitua o poder como “capacidade de controlar indivíduos, eventos ou recursos, fazer com que aconteça aquilo que a pessoa quer, a despeito de obstáculos, resistência ou oposição”. Essa definição às vezes é chamada, especialmente por feministas, como Nunes (1998) de poder-sobre (poder mau). Além de usado para controlar pessoas e eventos, o poder pode ser também utilizado de maneiras mais sutis e indiretas, como a capacidade de não agir (quando um pai nega amor a um filho ou um governo nega ajuda financeira aos pobres), bem como moldar crenças e valores de outras pessoas através de controle sobre a mídia ou instituições educacionais.

De acordo com Johnson (1997, p. 177),

“o poder-sobre aplica-se a sistemas sociais organizados hierarquicamente e, o considera como uma substância ou recurso que indivíduos ou sistemas sociais podem possuir. O poder seria algo que pode ser conservado, cobiçado, capturado, retirado, perdido ou roubado; e que é usado basicamente em relações de antagonismo, envolvendo conflito entre os que o têm e os que não o têm”.

Para esse autor, aquele tipo de poder ao ser colocado em prática, assume várias formas diferentes. A autoridade é o poder associado à ocupação de um dado status social, tal como o exercido por pais sobre filhos, oficiais sobre soldados, ou professores sobre alunos e, porque não dizer, da instituição Igreja Católica, sobre os leigos . É nessa relação de poder que encontramos os casais em segunda união que, pela condição de não terem sido casados com as bênçãos do sacramento do matrimônio, são submetidos à privação de sua participação nos sacramentos da penitência e da eucaristia. Essa forma de poder é definida socialmente como legítima, pois tende a ser apoiada por aqueles que estão sujeitos a esse poder. Completando essa definição, diz Johnson (1997, p. 177),

“o poder de coerção carece de legitimidade social e se baseia, em vez disso, no medo e no uso da força. É o poder exercido por nações conquistadoras sobre as conquistadas ou pelo valentão da escola sobre os colegas mais

fracos. Ao contrário da autoridade o poder de coerção é muito instável, motivo pelo qual até o governo mais autoritário não pode perdurar sem algum tipo de legitimidade aos olhos daqueles que governa”.

Ao se mencionar a questão da legitimidade, considera-se importante retomar o significado desta palavra, apropriando-nos da definição de Johnson (1997, p. 134), que afirma que a legitimação é, “o processo através do qual um sistema social ou algum aspecto do mesmo vêm a ser aceitos como justos e são em geral apoiados pelos que deles participam”.

Nessa mesma linha de pensamento, Berger (2001, p. 17) diz que: “a legitimação produz significados, que servem para integrar os significados já ligados a processos institucionais díspares”. Ou seja, a legitimação torna objetivamente acessível e, subjetivamente plausível, os conhecimentos anteriores institucionalizados. A legitimação, portanto, explica e justifica a ordem institucional, outorgando-lhe validade e dignidade normativa a seus imperativos práticos. Continua Berger (2001, p. 129), “a legitimação não apenas diz ao indivíduo o por que deve realizar uma ação e não outra; diz também por que as coisas são o que são”.

Weber (1991, p. 31), além de definir o poder, como foi anteriormente citado, define também dominação e disciplina como formas de exercer o poder, especificando seu alcance. Para ele,

“dominação é a probabilidade de encontrar obediência a uma ordem de determinado conteúdo, entre determinadas pessoas indicáveis; disciplina é a probabilidade de encontrar obediência pronta, automática e esquemática a uma ordem, entre uma probabilidade indicável de pessoas, em virtude de atividades treinadas”.

Ao tomarmos alguns depoimentos de casais em segunda união, que se vêm excluídos de alguns sacramentos da Igreja Católica, como o matrimônio, a penitência e a eucaristia, podemos perceber que em algumas pessoas a instituição

consegue exercer seu poder, através da imposição de suas normas. Em outras, isso não acontece. Vejamos o que dizem as pessoas entrevistadas:

“Eu comungo e a confissão eu faço sozinha. Há muito tempo participei de uma palestra de um padre, inclusive reforcei isso quando eu fiz o OVISA, ainda perguntei lá, eu ainda mencionei isso para o padre que eu não me confessava, mas confessava sozinho. Confessar é o arrependimento dos pecados, então eu me confessava sozinho”. (Ivo, 50 anos, Ensino Médio, Empresário)

“Se até os criminosos, assassinos têm direito de arrepender e pode comungar, porque que a gente não tem? Quem que não se arrependeu de um casamento mal feito? A pessoa arrepende sim, qual que é o crime? Você fez uma coisa que não está de acordo com a doutrina, com a instituição católica, mas você se arrepende sim, de ter feito um casamento mal feito, quem que não arrepende? E quem está arrependido não está perdoado?” (Joana, 50 anos, curso superior, do lar)

Essa resistência de obediência ao poder institucional, presente na pessoa do sacerdote, vemos como uma forma dos/as leigos/as dizerem aos representantes desta instituição, os sacerdotes, que eles estão perdendo a credibilidade em relação a um grande número de fiéis. A nosso ver um dos fatores que favorecem tal fato está relacionado aos escândalos sexuais, assassinatos...envolvendo clérigos e veiculados pela mídia, portanto, do conhecimento de todos. Isso fortalece o distanciamento entre as proposições oficiais e as práticas cotidianas dos/as leigos/as católicos/as.

Weber (1991, p. 141) analisa a dominação como uma das formas de poder. Para ele, existem três tipos puros de dominação legítima. A vigência de sua legitimidade pode ser primordialmente ,

“de caráter racional: baseada na crença na legitimidade das ordens estabelecidas e do direito de mando daqueles que, em virtude dessas ordens, estão nomeados para exercer a dominação (dominação legal) ou de caráter tradicional: baseada na crença cotidiana na santidade das tradições vigentes desde sempre e na legitimidade daqueles que, em virtude dessas tradições, representam a autoridade (dominação tradicional), ou por fim, de caráter

carismático: baseada na veneração extracotidiana da santidade, do poder heróico ou do caráter exemplar de uma pessoa e das ordens por esta reveladas ou criadas (dominação carismática)”.

Os casais em segunda união convivem com suas exclusões de alguns sacramentos e são, também, excluídos do movimento OVISA, por determinações contidas no estatuto interno do movimento.

Para Weber (1991), essa dominação baseada em estatuto, obedece à ordem impessoal, objetiva e legalmente estatuída e aos superiores por ela determinados, em virtude da legalidade formal de suas disposições e dentro do âmbito de vigência destas. Nesse sentido, dentro do movimento OVISA pode-se perceber a busca dessa forma de dominação, uma vez que em seu estatuto ficou determinado que os casais em segunda união que já estão engajados no movimento continuam, mas não serão recebidos novos casais, nessa condição⁴.

O poder exercido através do regimento é absorvido por alguns casais. Isso pode se confirmar, por meio do depoimento de Sara, quando ela diz que,

“Eu continuo no movimento, primeiro porque permitiram, mesmo sendo em segunda união, porque se não permitissem eu acho que tínhamos buscado alguma outra coisa”. (Sara, 43 anos, Administradora de Empresas)

O segundo tipo de dominação, proposto por Weber, é a tradicional, onde obedece-se à pessoa do senhor nomeado pela tradição e vinculada a esta, em virtude de devoção aos hábitos costumeiros. Esse fato pode ser percebido pelo recurso dos fiéis às tradições religiosas como fruto de uma memória passada de geração em geração, ao longo de séculos:

“Eu persevero porque eu sou católico e vou morrer perseverando, isso nunca ninguém vai tirar da minha cabeça. Do jeito que tem muitas falhas na minha Igreja, não é só na minha igreja, em todas as outras tem também, mas eu sou católico, isso eu não mudo”. (Geraldo, 53 anos, segundo grau, empresário)

No entanto, a autoridade da tradição não exerce igual influência para todos os/as fiéis. Vejamos o caso de Geraldo, um de nossos entrevistados, questionando a dureza das tradições.

“Tradição é muito complicada na Igreja Católica. Nosso último papa falecido, foi um dos melhores papas, para mim, que teve. Todos os tipos de aberturas que ele pode fazer ele fez, mas não todas. Esse meu caso, ser casado de segunda vez, ele não fez. Esse novo papa, parece que, também, vai na mesma linha dura do nosso papa falecido. O papa pediu desculpas ao mundo inteiro, pelo que a Igreja Católica fez, no passado e pediu... Eu acho que esse novo papa vai fazer à mesma coisa, ele está no caminho certo, mas eu acho que ainda vai demorar muito”. (Rodrigo, 40 anos, filósofo, prof. 2ª fase do Ens. Fundamental)

Em nossa discussão abordando o poder religioso, reportamo-nos à perspectiva de Bello (1998), que afirma que a experiência religiosa refere-se a algo que é dificilmente definível a não ser entendendo esse algo em geral como diferente do próprio sujeito daquela experiência, justamente porque é algo que surpreende. A diversidade e a surpresa nascem do poder que emana do objeto sagrado. Talvez seja esse o motivo porque mesmo sendo considerados excluídos dos meios de salvação - sacramentos oferecidos pela Igreja Católica, os casais em segunda união não se limitam a aceitar a vida que lhes é oferecida, mas agem, às vezes no silêncio, como bloco de resistência, como “grito apartado”, para manterem-se incluídos. Essa realidade remete-nos a continuar nossos estudos, buscando compreender os motivos que fazem com que esses casais insistam em participar da referida experiência.

Ouvindo durante as entrevistas, revivendo-as durante a transcrição das falas e na leitura exploratória do texto, percebe-se que, cada um ao seu modo, sente-se importante dentro do movimento OVISA, alguém que não pode faltar nas atividades do movimento, sobretudo, do grupo de perseverança e atividades pastorais na

⁴ Ata da reunião extraordinária do movimento OVISA – Goiânia, de 1º de agosto de 2003.

Paróquia. De acordo com Bello (1998, p. 109), a insistência tem algo a ver com o desejo do poder que não é encontrado em si mesmo e, por isso “procura fazer entrar na sua vida o poder em que acredita, isto é, procura elevar sua vida, aumentá-la, conquistar-lhe um sentido mais amplo e mais profundo”.

Como um reflexo do desejo de poder e de legitimação de sua condição de casal em segunda união, faz com que alguns deles experimentem a manifestação do sagrado acontecendo em suas vidas. Notemos o que nos diz Jovenice casada em primeira união com uma pessoa divorciada.

“...Porque Deus conversa muito comigo, porque graças a Deus, Ele me deu um *fillem*, um sentimento de perceber quando Ele quer falar comigo, então eu fico calada e escuto. Ele mesmo me deitou no colo Dele e disse: “Filha, não preocupa com isso não, meu amor por você é maior” e eu acredito nisso! Então, não me sinto nem um pouco constrangida, não me sinto diferente de nenhum deles (casais de primeira união), até porque para mim é minha primeira união, primeira e única”. (Jovenice, 40 anos, curso superior incompleto, instrutora da Língua Inglesa)

“Minha esposa tem uma capacidade de receber as coisas de dentro da alma dela, para fora e recebemos uma certeza, através dela que nós podíamos comungar. Essa certeza veio tipo uma intuição, tipo uma clarividência, não sei te explicar. Parece que ela tem um contato com Nossa Senhora, ela tem. Ela conversa direto com Nossa Senhora, conversa diretamente com Ele, o Senhor, ela recebeu essa certeza. Vivíamos sofrendo com isso e aí passamos a comungar, mesmo com os narizes torcidos dos padres e tudo mais...” (Rodrigo, 40 anos, filósofo, prof. da 1ª fase do Ensino Fundamental)

De acordo com Bello (1998), a pesquisa de Van der Leeuv, parte de um plano existencial, para demonstrar que tudo o que é produzido pelas capacidades humanas, incluindo, o contato direto com o sagrado, é resposta à busca de um sentido. Na verdade, o sentido último, o extremo significado é religioso por se referir aquele além, do qual não pode haver outro sentido mais amplo e mais profundo, nem mesmo a obediência às normas da Igreja Católica. São estas manifestações, no “homem” religioso, a concretização do desejo de entender a vida para dominá-la.

Por isso, busca sempre novos poderes superiores. Porém, toma consciência de que jamais poderá superar a fronteira e de que jamais poderá alcançar o poder supremo, mas é este que o alcança, de uma forma incompreensível e misteriosa.

O ser humano, de acordo com Bello (1998), pode reivindicar para si mesmo a “vontade de poder”. Ao usar tal expressão, revela aquele desejo de “poder” que sente dentro de si. Portanto, ao mesmo tempo em que revela o impulso para libertar-se do estranho, através da proclamação da “morte de Deus”, como diz Nietzsche (1953), é atormentado pela dificuldade de realizar esse gesto, ou seja, ter total domínio sobre ele.

O Dicionário de Ciências Sociais (FGV, MEC, 1986) sugere dois pontos de vista mais gerais de poder: "capacidade de produzir uma ocorrência", e influência intencional de pessoa ou grupo sobre o comportamento de outrem. Considera ainda, que certos direitos legais são reconhecidos como poderes. Neste caso, incluem-se: o direito de alterar direitos legais alheios ou próprios, e o direito de exercer uma determinada ação, no âmbito estatal. Uma outra acepção de poder evocada é a do poder político, que pode significar autoridade política ou influência política.

A corrente funcionalista, na Sociologia, de acordo com Johnson (1997), afirma que o "poder não é uma questão de coerção ou dominação social, mas sim, que se origina do potencial dos sistemas sociais de coordenar atividades humanas e recursos, a fim de atingirem objetivos". Assim, o poder de Estado, por exemplo, teria como finalidade produzir o máximo de benfeitoria para todos e agiria com base numa harmonia de valores e interesses. Mas, a proposição parsoniana de "circulação do poder", para o maior bem da sociedade global, foi criticada por minimizar as desigualdades inerentes às relações de poder.

Para Marx (apud Bottomore, 1984, p. 287), o poder se define pela dominação de classe. É a posse ou a despossessão dos meios de produção e a capacidade ou

não de controlá-los que determina as possibilidades de exercício do poder por uma classe social. Sua concepção do poder político decorre daí, sendo o Estado considerado, no marxismo clássico, como "a instituição em virtude da qual uma classe dominante e exploradora impõe e defende seu poder e privilégios contra a classe ou classes que domina e explora".

Outro teórico que pode lançar luzes a nosso entendimento sobre poder é Bobbio (1995), que compreende o poder em sentido especificamente social. As pessoas podem ser tanto sujeitos, como objetos do poder. O poder sobre os seres humanos é distinto daquele exercido sobre as coisas e a natureza. Não se pode ignorar o caráter relacional do poder social. Pode-se exercer poder por meio de coisas, como o dinheiro, mas o poder social não é uma coisa ou posse, é uma relação entre pessoas. Assim, entendemos que o exercício do poder não depende só, mas também, das atitudes daqueles e daquelas implicados/as nessa relação, como é o caso da Igreja Católica e dos casais em segunda união . Se alguém ou um grupo recusa-se a comportar-se da forma que aquele que exerce o poder deseja e impõe, o poder pode apagar-se.

Ao mencionarmos aqueles que exercem e detêm o poder, no caso de nosso tema em questão, somos impulsionados a retomar o papel do sacerdote, nessa malha de relações sociais. O Catecismo Católico (nº. 1592), define o sacerdócio ministerial⁵ dizendo que, esse "difere essencialmente do sacerdócio comum dos fiéis porque confere um poder sagrado para o serviço dos fiéis".

Para Nietzsche (1953), são esses profissionais da Igreja, os responsáveis pela "ordem moral universal" que existe, de uma vez para sempre como a "vontade de Deus", a qual dita o que o homem tem de fazer e não; que o valor de um povo ou de um indivíduo mede-se consoante à grande ou pequena obediência à vontade de

Deus; que nos destinos de um povo ou de um indivíduo, a vontade de Deus mostra-se soberana, ou seja, castigadora e recompensadora, conforme o grau de obediência.

Retomando a compreensão do poder sacerdotal, a partir do pensamento de Nietzsche (1953), podemos dizer que esses profissionais do sagrado, os sacerdotes, usam o seu poder de convencimento, fazendo um uso abusivo do nome de Deus. Pois, o que contemplamos nas práticas, de grande número de sacerdotes católicos é o discurso, em que eles (sacerdotes) chamam “Reino de Deus” a situação da sociedade, na qual eles determinam o valor das coisas; “vontade de Deus” aos meios, graças aos quais se alcança ou se mantém tal situação. Esse autor diz que a “vontade de Deus” é a condição para a conservação do poder sacerdotal que tem que ser conhecida. Sendo, assim, essa “vontade de Deus” é uma teodicéia que afasta as possibilidades de questionamento da ordem.

Percebemos que, de acordo com os casais em segunda união, essa vontade de Deus na vida deles, realiza-se de maneira diferenciada do pensamento dos sacerdotes. Enquanto a Igreja Católica condena ao retraimento um grande grupo de famílias formadas por novos arranjos, esses casais vêem tudo como plano de Deus. Sendo assim, os referidos casais mantêm a legitimidade da Igreja Católica através da incorporação dos valores e idéias religiosas, embora relativize o poder sacerdotal; ou melhor, relativize o poder do sacerdote porque as idéias religiosas são muito poderosas e eles estariam impossibilitando suas vivências. Para enriquecer essa idéia, tomamos mais alguns depoimentos.

“Com Ele (Deus) lá já acertei, se um dia eu tiver que prestar contas, eu vou acertar com Ele. Eu vou pagar o preço que tiver que pagar para ter o que era um sonho, eu tinha necessidade de ter uma família, isso era um sonho meu. Eu não tinha muito claro em minha juventude, mas eu penso que se não

⁵ A pessoa do gênero masculino que recebe o sacramento da ordem, “cuja tarefa é servir em nome e na pessoa de Cristo-Cabeça no meio da comunidade” (Catecismo da Igreja Católica nº. 1591).

fosse, eu não teria buscado logo após minha separação, construir uma família. Se eu contar minha história com meu esposo, você vai concluir que foi Deus, mesmo que encaminhou tudo”. (Sara, 43 anos, Administradora de Empresa)

“Eu acredito isto, porque Deus é misericórdia, Deus é amor, Deus é perdão, Deus é tudo e um todo. Se eu acredito isso eu tenho que achar essa barreira, esse preconceito, totalmente, contra a vontade de Deus. Eu tenho certeza se Deus é perdão, é amor, com certeza Ele perdoou o primeiro passo mal dado do meu esposo. Até acredito...Eu sempre questiono, se realmente foi uma união abençoada por Deus, pois Ele já sabia que não ia dar certo, porque Deus conhece a gente...Eu costumo dizer que nós somos míopes, diante de Deus, a gente não enxerga nenhum palmo diante do nariz. E como Deus sabe tudo, eu tenho plena consciência que Ele já sabia que este casamento não daria certo. Porque foi um casamento todo mal feito, foi tudo errado, precipitado, não foi um casamento por excesso de amor”. (Jovenice, 40 anos, curso superior incompleto, Instrutora da Língua Inglesa)

As palavras de Jovenice, remetem-nos a Berger (1985, p. 71), quando ele fala das teodicéias, suscitando-nos a dizer que elas podem legitimar o pensamento desses casais, quando o referido autor afirma que, uma das funções sociais muito importante da teodicéia é, “a sua explicação das desigualdades de poder e privilégio que prevalecem socialmente”. Para esse autor, nesta função, as teodicéias legitimam diretamente a ordem institucional particular em questão. Ele afirma que essa teodicéias podem servir para legitimação, tanto para aqueles que detêm o poder, como para os fracos, para os privilegiados, como para os desamparados. E, diríamos, também essa teodicéias poderiam servir tanto para o clero, quanto para os casais em segunda união.

Essas definições ainda não estão completas e, provavelmente, por mais que façamos, não chegaremos a concluir um sentido completo de poder. Mas, mesmo assim, ousamos afirmar, apropriando-nos dos estudos de Lagarde (1993, p. 154), que de certa forma sustenta as opiniões dos casais em questão, que

“o poder como fato positivo é a capacidade de decidir sobre a própria vida; como tal, é um fato que transcende o indivíduo e se plasma nos sujeitos e nos espaços sociais: aí se materializa como afirmação, como satisfação de necessidade e como realização de objetos (...), mas o poder consiste também na capacidade de decidir sobre a vida do outro, na intervenção em fatos que obrigam, circunscrevem ou impedem. Quem exerce o poder se arroga o direito ao castigo e ao postergar bens materiais e simbólicos. Dessa posição domina, sentencia e perdoa. Ao fazê-lo, acumula e reproduz o poder”.

Para Weber (1991), dois fatores são necessários para a transformação e estabilização da dominação: a legitimação e a organização. Nesse mesmo sentido, Gabriel (1988, p. 46) escreve:

“De uma parte, sem fé na legitimidade, a dominação não pode adquirir nenhum ‘fundamento seguro’. De outra parte, o curso cotidiano da dominação funciona largamente como organização ou administração. Para ele, as Igrejas são agrupamentos religiosos de dominação que têm necessidade da fé de seus membros em sua legitimidade e repousam sobre a disposição e a administração dos bens religiosos da salvação”.

Não é possível, pois, um poder manter-se sem uma mínima legitimidade.

Na visão de Weber (1991), o poder religioso é produto de uma transação entre os agentes religiosos e os leigos, no qual os sistemas de interesses particulares a cada categoria de agentes e a cada categoria de leigos devem encontrar satisfação. Todo o poder que os diferentes agentes religiosos detêm nas relações de concorrência objetiva que estabelecem entre eles, derivam seu princípio da estrutura das relações de força simbólica entre os agentes religiosos e as diferentes categorias de leigos sobre as quais exercem seu poder.

Assim, os casais que mesmo não concordando com as restrições, continuam a participar do movimento, contribuem com essa legitimidade. E, aqueles que vêem estas exclusões como atitude correta da Igreja, embora acreditem que sejam duras demais, contribuem, também para a sua legitimação.

“...não faço mais a minha punição por não estar participando do Corpo de Cristo. Eu converso com Deus, por que se esta é uma instituição criada pela Igreja, da segunda união não poder participar, não vou me afastar da Igreja, muito menos de Deus. Então isso não é obstáculo para mim”. (Rafael, 42 anos, estudante universitário, Empresário)

De acordo com Lemos⁶ (2004), as concepções de Lagarde e Weber, apresentadas em relação ao poder como alguma coisa que alguém detém sobre a própria vida e, sobre a vida de outra pessoa e que se impõe às outras, parece-nos uma concepção do poder como algo estático, que uma vez obtido não se perde mais. Portanto, os que não o têm estão designados a permanecer sem ele. Essa concepção faz com que se perca o sentido de qualquer luta que leve à superação das relações desiguais de poder.

Foucault (1993, p. 75), apresenta-nos um modo de conceber o poder como alguma coisa que necessita permanentemente de negociação. Por isso, sua concepção de poder parece-nos mais útil para compreender como se dão as relações de poder no cotidiano e nos dá, ainda, a esperança de modificar as desigualdades existentes.

O poder para esse autor (p. 75), é uma “coisa tão enigmática, ao mesmo tempo visível e invisível, presente e oculta, investida em toda parte”, mas que é difícil saber aonde se exerce, através de que revezamentos e até que instâncias, freqüentemente íntimas, de controle, de vigilância, de proibições, de coerções ele é exercido. Onde há poder, ele é exercido. Continua ele (p. 75), “ninguém é, propriamente falando, seu titular; e no entanto, ele sempre se exerce em determinada direção, com uns de um lado e outros de outro; não se sabe ao certo quem o detém; mas se sabe quem não o possui”. Cada luta desenvolve-se em torno de um foco particular de poder, que pode ser um chefe, um guarda, um diretor de

⁶ Resumo apresentado na aula do mestrado em Ciências da Religião no dia 13 de abril de 2004.

prisão, um juiz, um responsável sindical...e, por que não dizer: a Igreja Católica sobre os casais em segunda união.

Segundo Cooper (apud Nunes 1998, p. 138), Foucault descobriu que,

“estas relações transparentes, estratégias e técnicas de poder, que nos atravessam e ajudam a fazer de nós o que somos, foram acompanhadas por formações e configurações específicas de conhecimento que permitiram e produziram a verdade, evidente, necessária e ‘natural’, e o fizeram de tal maneira que o poder envolvido desapareceu para a invisibilidade”.

Para Foucault, portanto, o poder não tem somente a função repressiva. Ele é também produtivo, na medida em que produz saber. A força do poder vem justamente do fato de que ele não se opõe ao saber, mas o promove.

Segundo Lemos (2005, p. 119), partindo da concepção de poder apresentada por Foucault, podemos ser levados a pensar que estamos bem próximos da solução dos enigmas das relações desiguais entre as pessoas. Mas, as coisas não funcionam assim, em um passe de mágica. O poder não é algo que se obtém, mas algo que se negocia permanentemente. “As negociações não se dão de forma tão pacífica como desejaríamos. O poder confere *status* e reconhecimento social, e, dessas coisas, ninguém abre mão com facilidade”.

Por serem as realidades sociais tão diversificadas, também os processos de negociação não se dão sempre da mesma forma e com a mesma complexidade. Há muitos fatores que podem interferir no processo de negociação de questões que impliquem relações de poder.

No caso do cristianismo, segundo Pereira (2003, p. 13), este

“depois de ter motivado e justificado os movimentos e estratégias de universalidade, superioridade, prioridade e finalidade se vê desbancado de sua situação de poder, fragilizado em sua influência real nos destinos da humanidade e roubado de seu controle imaginário religioso e teológico”

Para ela, o cristianismo hegemônico acuado, perde parte efetiva do poder, negocia fatias de influência criando um conjunto de condições que justificam a volta à grande disciplina, às recauchutagens carismáticas. Variações de um fundamentalismo religioso que se re-orienta no jogo dos poderes. Todos fundamentais.

Bourdieu (2001, p. 69), diz que a estrutura das relações entre o campo religioso e o campo do poder conduz, em cada circunstância, a configuração da estrutura de relações constitutivas do campo religioso que cumpre uma função externa de legitimação da ordem estabelecida. Para esse autor, isso ocorre

“na medida em que a manutenção da ordem simbólica contribui diretamente para a manutenção da ordem política, ao passo que a subversão simbólica da ordem simbólica só consegue afetar a ordem política quando se faz acompanhar por uma subversão política desta ordem”.

A Igreja Católica, no exercício desse poder institucionalizado, age de maneira dominadora sobre os/as leigos/as. Entre esses, destacamos os casais em segunda união, vítimas da exclusão do movimento de casais OVISA e do simbólico sacramental dessa Igreja e, porque não dizer, exerce sobre esse grupo, de forma particular seu poder de dominação.

A concorrência pelo poder religioso deve sua especificidade, de acordo com Bourdieu (2001, p. 88), “ao fato de que seu alvo reside no monopólio do exercício legítimo do poder de modificar em bases duradouras e em profundidade a prática e a visão do mundo dos leigos, impondo-lhes e inculcando-lhes um *habitus* religioso particular”. Ou seja, uma disposição duradoura, generalizada e transferível de agir e de pensar conforme os princípios de visão quase sistemática do mundo e da existência.

Ao pesquisarmos sobre as concepções de poder, descobrimos que, para esta questão é difícil e, ao mesmo tempo, impossível estabelecer uma única concepção.

Pois, o entendimento que temos dele implica, também, na forma como pensamos a natureza do poder religioso e seu funcionamento. Sendo assim, desenvolveremos no próximo tópico, o conceito de Igreja Católica como espaço de relações de poder.

1.2 – Igreja Católica: um espaço de relações de poder

A história revela-nos, segundo o pensamento de O’Dea (1969), que as instituições religiosas têm sido as formas mais viáveis de associação humana. Para esse autor (p. 10),

“a religião tem sido caracterizada como a corporificação das mais sublimes aspirações humanas; como uma garantia de moralidade, como uma fonte de ordem pública e paz individual interior; como enobrecedora e civilizadora em seu efeito sobre a Humanidade”.

Mas, a religião, na perspectiva desse autor, tem sido também, acusada de persistente obstáculo ao progresso, como capaz de incentivar o fanatismo e a intolerância, a ignorância, a superstição e o obscurantismo. Diz ele (p. 10) que, “os registros mostram que a religião está entre os mais fortes apoios de uma ordem social”.

Na perspectiva de Saffioti (1969, p. 68), a Igreja Católica é reconhecida como um grupo de pressão, que tem utilizado suas forças, seus mecanismos, “para atenuar as tensões e retardar mudanças sociais que, de um lado, poderiam reduzir a defasagem entre as estruturas parciais da sociedade e de outro elevar as contradições da economia capitalista”.

De certo modo, o desempenho da Igreja Católica, no sentido de diminuir tensões que são próprias da economia de mercado, não é vislumbrado, de forma favorável, por Saffioti. Isso demonstra que, no seu ponto de vista, esta seria uma forma da Igreja (p. 98), “garantir uma posição no *status quo* presente, de cuja

manutenção depende sua sobrevivência enquanto grupo que concentra grande parte do seu poder de decisão”. A nossa análise segue a perspectiva vislumbrada por essa autora.

O Catecismo da Igreja Católica, em seu parágrafo I (nº. 751), assim define a Igreja,

“A palavra ‘Igreja’ [*ekklesia*], do grego ‘*ek-kalein*’ – ‘chamar fora] significa ‘convocação’. Designa assembleias do povo, geralmente de caráter religioso. É o termo frequentemente usado no Antigo Testamento grego para a assembleia do povo eleito diante de Deus, sobretudo para a assembleia do Sinai, onde Israel recebeu a Lei e foi constituído por Deus como povo santo. Ao denominar-se ‘Igreja’, a primeira comunidade dos que criam em Cristo se reconhece herdeira dessa assembleia. Nela, Deus ‘convoca’ seu Povo de todos os confins da terra. O termo ‘*Kyriakè*’, do qual deriva ‘*Church*’, *Kirche*’, significa ‘a que pertence ao Senhor”.

Esse documento, com sua linguagem cristã, afirma que a palavra “Igreja” designa, ainda, a assembleia litúrgica, mas também, a comunidade local ou toda a comunidade universal dos crentes. Ele diz (nº. 753) que estes três significados são inseparáveis. “A Igreja” é o Povo que Deus reúne no mundo inteiro. “Existe na comunidade local e se realiza como assembleia litúrgica, sobretudo eucarística. Vive da Palavra e do Corpo de Cristo e ela mesma se torna, assim, Corpo de Cristo”.

A Igreja Católica resume o seu credo, em doutrinas que, por sua vez, constituem a base da moral católica. Segundo Koshiba (1979), o credo dessa Igreja está sustentado nas crenças da Trindade, do pecado e da salvação, da natureza da Igreja, da vida após a morte e da moral católica.

Para Bourdieu (2001), as topologias cosmológicas constituem via de regra topologias políticas “naturalizadas”. Também a inculcação do respeito dá-se pelas formas simbólicas, sobretudo, quando disfarçadas, sob a capa do formalismo e do ritualismo mágicos, imposição arbitrária de uma ordem arbitrária. Esse mecanismo constitui um dos meios mais eficazes de obter o reconhecimento/conhecimento das

proibições e normas que garantem a ordem social. Nesse sentido, diz ele (p. 72), “por estar investida de uma função de manutenção da ordem simbólica em virtude de sua posição na estrutura do campo religioso, uma instituição como a Igreja contribui sempre para a manutenção da ordem política”.

O referido autor, diz que a relação de homologia⁷ que se estabelece entre a posição da Igreja, na estrutura do campo religioso, e a posição das frações dominantes das classes dominantes, no campo do poder e na estrutura das relações de classe, faz com que a Igreja contribua para a conservação da ordem política, ao contribuir para a conservação da ordem religiosa. Não elimina as tensões e os conflitos entre poder político e poder religioso.

Tomando as palavras de Weber (1991), podemos dizer que a Igreja Católica com puro interesse da consolidação da própria posição contra possíveis ataques e contra a necessidade de assegurar a própria prática contra o ceticismo dos/as leigos/as, usa seus mecanismos como o de delimitar o que é ou não considerado sagrado e de impregnar isso à crença dos/as leigos/as, para garantir sua própria soberania. Segundo Weber (1991, p. 314),

“onde quer que se inicie esse processo, ele acarreta duas conseqüências: escrituras canônicas e dogmas. Todavia ambos, sobretudo os últimos, em dimensões muito diversas. As escrituras canônicas contêm as próprias revelações e tradições sagradas; os dogmas são ensinamentos sacerdotais sobre ambas”.

Entre os vários documentos estão aqueles que normatizam a vida dos/as leigos/as. Mas, podemos nos perguntar, como esses fiéis católicos que vivem em segunda união, vêem essas normas? São eles mesmos que nos dão a resposta.

⁷ Qualidade das coisas homólogas; repetição das mesmas palavras, conceitos, figuras etc., no mesmo discurso. (Bueno, 1976, p. 575)

“Acho que a Igreja tem que ter regras sim, senão a coisa fica muito difícil para poder controlar o todo. Lógico que cada caso é um caso, mas num todo se você analisar é muita banalização, às vezes as pessoas não respeitam uma coisa que é um sacramento, um sacramento mesmo. Quando eu me casei pela primeira vez, a minha concepção era casar para não separar, foi muito difícil. Levei de seis a oito meses para me preparar para fazer o que eu fiz. Não foi de um dia para o outro. Na época eu era muito imatura e não comentava nada com ninguém, aliás, a minha... O que vivenciei no meu primeiro casamento praticamente ninguém sabe (primeiro casamento 23 ou 24 anos). Separei-me quando faltavam poucos dias para fazer dois anos de casada”. (Sara, 43 anos, Administradora de Empresas)

As palavras de Sara evidenciam uma convergência entre as concepções normatizadoras da Igreja Católica e suas próprias palavras.

No Código do Direito Canônico § 2, do cânone nº. 229, com o título: Das Obrigações e Direitos dos fiéis leigos, a Igreja Católica, assim, se expressa:

“os fiéis leigos gozam também do direito de adquirir aquele conhecimento mais completo nas ciências sagradas, ensinadas nas universidades e faculdades eclesiais ou nos institutos de ciências religiosas, aí freqüentando aulas e obtendo graus acadêmicos”.

No entanto, a formação da grande maioria de fiéis católicos, dá-se, praticamente, na catequese para os sacramentos e nas alocações sacerdotais, nas celebrações dominicais.

De acordo com Koshiba (1979), o ato central da Igreja Católica é a eucaristia, também chamada missa. Outros atos litúrgicos são os sete sacramentos (batismo, penitência ou confissão, eucaristia, crisma, ordem e matrimônio) e vários atos sacramentais. Esses últimos, de acordo com o Catecismo, são cerimônias sagradas que têm por finalidade preparar os sacramentos e prolongam os efeitos destes, além de elevarem as ações da vida cotidiana ao nível sagrado.

Existe Igreja, diz Weber (apud Bourdieu 2001, p. 95),

“Quando existe um corpo de profissionais (sacerdotes) distintos do ‘mundo’ e burocraticamente organizados no que concerne à carreira, à remuneração,

aos deveres profissionais e ao modo de vida extra profissional; quando os dogmas e os cultos são racionalizados, consignados em livros sagrados, comentados e inculcados através de ensinamento sistemático e não apenas sob a forma de uma preparação técnica...”

A organização da Igreja Católica inclui também as funções delimitadas, na qual o clero, como detentor do poder intelectual e institucional, tem a responsabilidade particular de exercer a liderança e presidir os cultos. Aos leigos/as cabe como papel primordial dar testemunho de sua fé. Segundo Bourdieu (2001), o clero é designado, também como sacerdote e, tudo na Igreja, gira em torno dele, pois de acordo com esse autor, a lógica do funcionamento da Igreja é a sua prática e o conteúdo da mensagem que o sacerdote inculca e impõe através das coerções internas e do funcionamento de uma burocracia que reivindica com êxito o monopólio dos bens de salvação.

O sacerdote, no pensamento de Weber (1991, p. 314),

“é incumbido da tarefa de determinar sistematicamente a nova doutrina vitoriosa ou a velha doutrina defendida contra os ataques proféticos, de delimitar o que é ou não considerado sagrado e de impregnar isto à crença dos leigos para garantir sua soberania”.

O caso dos casais em segunda união gera um paradoxo quando olhado à luz da eficácia simbólica do clero: em nome da observância das idéias religiosas pregadas pelo clero, como a freqüência à eucaristia e à confissão, quando impedidos de fazê-la, relativizam a mediação do clero e o fazem “por conta própria”, diretamente com Deus. Há também que perceber que não há unanimidade de posicionamento entre o próprio clero, pois como afirma Bourdieu (2001, p. 96),

“quanto mais o corpo de sacerdotes esteja prestes a deter, numa sociedade dividida em classes, o monopólio de fato da administração dos bens de salvação, tanto mais serão divergentes, e às vezes até contraditórios, os interesses religiosos aos quais deve responder sua ação de prédica e de cura das almas, e tanto mais tal ação e os agentes incumbidos de exercê-la tenderão a se diversificar”.

Podemos perceber pelas palavras de Rafael, que a prática sacerdotal manifesta de forma clara, a ambigüidade existente no corpo clerical e que, mesmo assim, esses profissionais que são os sacerdotes, trabalham incessantemente para impregnarem nos leigos/as seus interesses religiosos e sua visão de mundo.

“...eu acho que a tradição ainda é muito importante pra eles, no conceito deles. Para mim, o que eles pensam, eu vejo como uma herança que tiveram. Uma cultura que herdaram e que se o santo padre não mudar, ninguém aqui vai lutar para mudar. Eu tenho a impressão que há setores da Igreja que apóiam, como eu já vi, há vários setores da igreja que apóiam e outros não, mas a determinação maior do clero vem e eles obedecem”. (Rafael, 42 anos, estudante universitário, Empresário)

Para Bourdieu (2001) o corpo de sacerdotes elabora uma mensagem socialmente indiferenciada, que deve suas características, e em particular sua ambigüidade ao fato de que é o produto da busca pelo maior denominador religioso entre diferentes categorias de receptores. Sendo o/a leigo/a o principal consumidor das ofertas do mercado religioso, para entendê-lo retomamos o pensamento do referido autor (p. 43), segundo o qual os/as leigos/as são objetivamente, definidos

“como profanos, no duplo sentido de ignorantes da religião e de estranhos ao sagrado e ao corpo de administradores do sagrado, constitui a base do princípio da oposição entre o sagrado e o profano e, paralelamente, entre a manipulação legítima (religião) e a manipulação profana e profanadora (magia ou feitiçaria) do sagrado, ...”

Engajados nesta caminhada, o/a leigo/a, mesmo sendo considerado Igreja “protagonista”, não participa do poder de decisão, fazendo parte significativa da mão de obra de trabalho, ou melhor, ele é a força de trabalho e, ainda, por sua relação de dependência legítima o poder do clero.

Sem querer explicar completamente as relações entre crença e a eficácia simbólica das práticas ou das ideologias religiosas, Bourdieu sugere que a explicação dessas práticas e crenças religiosas através do interesse religioso dos

produtores (sacerdotes) e dos consumidores (leigos/as) pode dar conta da própria crença. Para ele (p. 54),

“o princípio de consagração reside no fato de que a ideologia e a prática religiosa cumprem uma função de conhecimento-desconhecimento, basta perceber que os especialistas religiosos devem forçosamente ocultar a si mesmos e aos outros que a razão de suas lutas são interesses políticos.”

Buscando responder a seus interesses, a Igreja Católica organiza-se, em seu governo, de forma hierárquica, em três níveis. De acordo com Koshiba (1979), esses níveis são: o papa responsável por toda a Igreja, um bispo, por uma diocese e um padre, por sua paróquia. O papa indica os bispos que, por sua vez, nomeiam os padres.

Independentemente da hierarquia existente na Igreja Católica, os casais em segunda união, a denominam, como todas as pessoas que dela fazem parte e, sendo assim, é como alguma coisa que tem olhos, vigia. Detendo, portanto, o poder de julgar, punir e negar-lhes o direito de plena participação.

“Eu acho que a Igreja, somos nós mesmos, o movimento, o sacerdote, o bispo. Mas, uma parte dos participantes, em especial do OVISA, às vezes vê a gente diferente. Tem pessoas que a gente acredita que não está nem aí pela gente e, outros, já vêem a gente com o pé atrás. O cicrano e a fulana são muito bons, mas é de segunda união, como diz, é, mas não é...” (Ivo, 50 anos, Ensino Médio, Empresário)

A postura diversificada do clero faz-se necessária porque as reações a elas por parte dos/as leigos/as, também, faz-se diversificada. Há inclusive aqueles que a contestam, como é o caso de Abelardo,

“Eu sei que a Igreja tem alguns dogmas, algumas normas que eu acho que são ultrapassadas. Diante das normas e das leis da Igreja em relação aos casais em segunda união, eu acho um pouco ultrapassado, pelo fato de ter errado. Pra mim cada um tem um ponto de vista, pra mim pode ser errado e ultrapassado, mas outras pessoas que participam da Igreja e que conheça realmente os dogmas e as leis da Igreja, aceita. Não sei se aceita por aceitar e conhecer ou se aceita por achar que é certo, né? Eu acho que isso é antigo,

ultrapassado”. (Abelardo, 37 anos, superior incompleto, técnico em informática)

Na hierarquia da Igreja Católica, os bispos são considerados sucessores dos apóstolos e são indicados pelo Papa e prestam contas a ele. O Papa, por seu lugar no “topo” da hierarquia, tem a responsabilidade de “ensinar” e “guiar” a Igreja como um todo: as dioceses⁸ que são divididas em paróquias⁹ e os institutos religiosos compostos por homens e mulheres que seguem normas, chamadas regras. Esses fazem votos de pobreza, castidade e obediência.

Nesta perspectiva assim, manifesta-se O’Dea (1969, p. 73),

“os bispos dirigem a igreja, sustentando seus postos por ‘sucessão apostólica’ – isto é, ligando sua consagração até os apóstolos. A doutrina era definida através da tradição apostólica, e as obras fantasiosas, embora inspiradas, eram excluídas das lidas nas orações e do cânone do Novo Testamento. Estabeleceu-se a separação entre clero e laicato, e este último passou a uma condição de tutelado”.

Segundo esse autor, nos fins do século II, Irineu combatia os heréticos em nome dessa tradição que deriva dos Apóstolos, e que é guardada nas igrejas através da sucessão de presbíteros, e fala da sucessão dos bispos a partir dos Apóstolos.

Dessa maneira, de acordo com o pensamento de O’Dea (1969), a institucionalização avançou por três níveis interdependentes: o culto, a doutrina e a organização. Decorrente da necessidade de estabilidade e continuidade, bem como da necessidade de preservar o conteúdo das crenças religiosas o carisma do fundador transforma-se no carisma do posto, e a relativa espontaneidade do período inicial é substituída por formas institucionalizadas, nos três níveis.

⁸ Distrito territorial da Igreja (Enciclopédia Delta Universal, p. 4132)

⁹ Território que inclui todos os católicos residentes numa determinada área (p. 4134)

Para o referido autor, o culto era monopólio do clero, que dirigia, ensinava e constituía o caminho institucionalizado para as relações da aliança entre Deus e os homens. Tinha sido realizada a rotinização do carisma e tinha surgido a organização eclesiástica.

Neste contexto, O’Dea (1969, p. 75), assim se manifesta “a institucionalização de organizações especificamente religiosas é um processo duplo. Exige mudanças internas no movimento religioso e, ao mesmo tempo, um ajustamento da organização religiosa à sociedade”.

Ao mencionarmos, em breves palavras, o processo de institucionalização e, anteriormente, como a Igreja Católica auto-define-se, somos impulsionados a perceber que, diante do mundo, a palavra dela (Igreja) não é pronta e acabada. Existem outras pessoas que propuseram, a debruçar-se sobre pesquisas e estudos, buscando dar respostas que contribuíssem para fazê-la entendida, na malha das relações sociais.

No pensamento de Gramsci (1995, p. 27),

“A religião – ou uma igreja determinada – mantém a sua comunidade de fiéis (dentro de certos limites fixados pelas necessidades do desenvolvimento histórico global) na medida em que mantém permanente e organizadamente a própria fé, repetindo infatigavelmente a sua apologética, lutando sempre e em cada momento contra argumentos similares, e mantendo uma hierarquia de intelectuais que emprestam à fé pelo menos a aparência da dignidade do pensamento”.

Gramsci (1985), portanto, vê a Igreja Católica como uma agência ideológica organizada e organizadora que, em razão de sua identidade diferencial, segundo os diferentes grupos e classes, procura obstinadamente a unidade e a homogeneidade, através do controle constante que instaura e, organizadamente, exerce sobre os “intelectuais” e os simples.

1.2.1 – Estrutura do campo religioso na perspectiva de Bourdieu

Creemos que Bourdieu (2001), ao apresentar a função própria e estrutura do campo religioso do qual a Igreja faz parte, privilegiando a dimensão simbólica de suas representações sociais, muito contribui com nossa pesquisa. Visto que ele, de forma distinta, privilegia as funções sociais dos sistemas simbólicos, pois estas se transformam em funções políticas à medida que as funções lógicas de ordenação do mundo são subordinadas às funções socialmente diferenciadas de diferenciação social e de legitimação das diferenças.

De acordo com Miceli (apud Bourdieu, 2001, p. 12), o que pretende Bourdieu,

“é retificar a teoria do consenso por uma concepção teórica capaz de revelar as condições materiais e institucionais que presidem à criação e à transformação de aparelhos de produção simbólica cujos bens deixam de ser vistos como meros instrumentos de comunicação e/ou de conhecimento”

Nesse sentido, o trajeto de Bourdieu (2001), objetiva-se na busca de aliar o conhecimento da organização interna do campo simbólico, cuja força habita, justamente, na possibilidade de ordenar o mundo natural e social através de discursos, mensagens e representações, que não passam de alegorias que simulam a estrutura real de relações sociais, a uma percepção de sua função ideológica e política e legitimar uma ordem arbitrária em que se funda o sistema de dominação vigente.

Por conseguinte, ao invés de entender o sistema simbólico como representação alegórica do mundo natural e social dividido em termos de classes antagônicas e, cumprindo portanto, sua função político-ideológica de legitimar uma ordem arbitrária, Durkheim (apud Bourdieu p. 15), afirma que,

“o sistema de classificação configura uma ordem lógica que recobre a ordem social, impondo-se sobre o agente e regulando não apenas a apropriação dos símbolos, mas também fornecendo as regras e os materiais significantes com que os grupos dão sentido às suas práticas”.

Para Bourdieu (2001), a disposição do mundo e a definição de um consenso a seu respeito constitui um lugar lógico necessário que permite à cultura dominante, numa dada formação social, cumprir sua função político-ideológica de legitimar e sancionar um determinado regime de dominação. Diz ele (p. 16), “o consenso tornou-se a ilusão primeira a que conduz qualquer sistema de regras capazes de ordenar os materiais significantes de um sistema simbólico”. Por exemplo, no caso da religião, a divisão dos seres e dos homens em classes opostas encontra-se referida a um sujeito metafísico que “cimenta” essa categoria. Em Durkheim (apud Bourdieu p. 16), podemos ver que, “a fundamentação empírica da teoria do consenso preocupa-se, sobretudo, em mostrar que as divisões internas por que passam os diversos grupos são recuperadas numa situação de equilíbrio”.

No cerne da sociologia dos fatos está inserida uma concepção de cultura entendida como a ciência das relações entre reprodução social e reprodução cultural. Como afirma Bourdieu (2001, p. 30),

“Tanto pelo fato de que os sistemas simbólicos derivam sua estrutura, o que é tão evidente no caso da religião, da aplicação sistemática de um único e mesmo princípio de divisão e, assim, só podem organizar o mundo natural e social recortando nele classes antagônicas, como pelo fato de que engendram o sentido e o consenso em torno do sentido por meio da lógica da inclusão e exclusão, estão propensos por sua própria estrutura a servirem simultaneamente a função de inclusão e exclusão, de associação e dissociação, de integração e distinção”.

Estas “funções sociais”, de acordo com o referido autor, tendem sempre a modificar-se em funções políticas, à medida que a função lógica de ordenação do mundo que o mito preenchia de maneira socialmente indiferenciada uma *diacrisis* ao

mesmo tempo arbitrária e sistemática, no universo das coisas, subordina-se às funções de diferenciação social e de legitimação das diferenças, ou seja, à medida que as divisões efetuadas pela ideologia religiosa vêm recobrir as divisões sociais em grupos ou classes concorrentes e antagônicas. Esta reprodução sociocultural ocorre através de aparelhos de produção simbólica, onde se instituem as linguagens e representações pelas quais ganham estatuto próprio.

As diferentes instâncias religiosas, indivíduos e instituições, em função de sua posição, na estrutura da distribuição do capital de autoridade propriamente religiosa, de acordo com Bourdieu (2001, p. 57),

“podem lançar mão do capital religioso na concorrência pelo monopólio da gestão dos bens de salvação e do exercício legítimo do poder religioso enquanto poder de modificar em bases duradouras as representações e as práticas dos leigos, inculcando-lhes um *habitus* religioso”.

Bourdieu (2001), retoma a noção de *habitus* e tenta reconstruí-la a partir de suas diferentes pesquisas. Para ele, os condicionamentos associados a uma classe particular de condições de existência produziriam o *habitus*, sistemas de disposições duráveis e transponíveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes. Isto é, princípios geradores e organizadores de práticas e de representações, que podem ser objetivamente adaptados às metas, sem supor a intenção consciente de fins, nem a matriz expressa das operações necessárias para entendê-las. Objetivamente “regradas” e “regulares”, sem ser o produto da obediência às regras e estando, todas elas, coletivamente orquestradas, sem o produto da ação organizativa de um diretor de orquestra.

Nesse ponto de vista, *habitus* são as práticas dos indivíduos, no interior do campo social e/ou religioso. Práticas essas resultantes da relação lógica, dialética, entre a estrutura e a conjuntura de campo. Por isso são práticas estruturadas e estruturantes, ou seja, não são práticas cristalizadas, fixas. São duradouras, mas, no

entanto, modificáveis, transferíveis e diferenciadas de acordo com o contexto e a conjuntura em que estão sendo realizadas. Miceli (Bourdieu, 2001, p. 41), comentando o conceito de *habitus*, diz que,

“Em outras palavras, tende, ao mesmo tempo, a reproduzir as regularidades inscritas nas condições objetivas e estruturais que presidem a seu princípio gerador, e a permitir ajustamentos e inovações às exigências postas pelas situações concretas que põem à prova sua eficácia. A mediação operada pelo *habitus* entre, de um lado, as estruturas e suas condições objetivas, e de outro, as situações conjunturais com as práticas por elas exigidas, acabam por conferir à *práxis* social um espaço de liberdade que, embora restrito e mensurável porque obedece aos limites impostos pelas condições objetivas a partir das quais se constitui e se expressa, encerra as potencialidades objetivas de inovação e transformações sociais”.

Nesta relação de estruturas objetivas e as práticas que se constituem como *habitus*, completa-se o movimento interacionista, no qual os agentes realizam, simultaneamente, um processo de interiorização das realidades objetivas e de exteriorização desta realidade interiorizada, pois o *habitus* como fórmula prática de estruturas mentais confere aos sujeitos de um determinado grupo ou classe social uma maneira de ser e atuar.

Reportando-nos à compreensão de Bourdieu (2001), na analogia que ele faz da sociedade enquanto um campo de combate, na qual os fidedignos detentores do poder são as instituições, aparelhos de produção e reprodução cultural, possuidor do capital simbólico acumulado, família, escola, igrejas..., podemos dizer que nessa luta desigual, o *habitus* é, na maioria das vezes, resultado de um processo de dominação simbólica.

No campo religioso, de modo particular, temos uma luta, uma concorrência permanente, dos agentes religiosos, “empresários” dos bens de salvação, os sacerdotes, os leigos, o profeta, os magos ou feiticeiros. Nesse campo, cada categoria assume sua função própria, sendo, o sacerdote responsável por produzir

os instrumentos e os meios de transmissão e inculcação de sua doutrina por meio de seus manuais, livros canônicos, dogmas e ritos, tendo em vista, a criação de *habitus* que legitimem o poder da instituição religiosa, salvaguardando seus interesses. Sendo assim, a religião, a Igreja, institui-se em um sistema de regras e normas, de *habitus* que orienta o comportamento de leigos/as de modo que legitimem a ordem social prevalecente. Desta forma, o *habitus* pode ser visto como uma moral religiosa ou ainda, como um sistema de idéias religiosas, amparada pelo efeito do poder simbólico do campo religioso que é também um poder político.

A luta pelo privilégio exclusivo do exercício legítimo do poder religioso sobre os/as leigos/as e da gestão dos bens de salvação, organiza-se, necessariamente, em torno da oposição entre a Igreja e o profeta e sua seita. Na ótica de Bourdieu (2001, p. 58),

“na medida em que consegue impor o reconhecimento de seu monopólio (*extra ecclesiam nulla salus*) e também porque pretende perpetuar-se, a Igreja tende a impedir de maneira mais ou menos rigorosa a entrada no mercado de novas empresas de salvação, bem como a busca individual de salvação. Ademais a Igreja visa conquistar ou preservar um monopólio mais ou menos total de um capital de graça institucional ou sacramental pelo controle e acesso aos meios de produção, de reprodução e de distribuição dos bens de salvação e pela delegação ao corpo de sacerdotes do monopólio da distribuição institucional ou sacramental e, ao mesmo tempo, de uma autoridade de função”.

A partir da abordagem de Bourdieu (2001), os sacerdotes ficam dispensados de conquistar ou confirmar a todo momento sua autoridade, e protegidos das conseqüências do fracasso de sua ação religiosa. Caso algo não dê certo, a culpa é do leigo que não cumpriu bem com suas obrigações religiosas.

De acordo com Oliveira (1976), os aparelhos de fabricação e reprodução simbólica são partes constitutivas do campo religioso, campo assinalado por Bourdieu como um ambiente de lutas e tensões, marcadas por relações de concorrência e poder entre as diferentes empresas de salvação, ou seja, entre os

agentes e instituições que compõem a estrutura social na qual o campo religioso está inserido.

Nesse sentido, Oliveira (1976, p. 33), assim se expressa,

“a estrutura do campo é um estado da relação de força entre os agentes ou as instituições engajadas na luta ou, se preferirmos, da distribuição do capital específico que, acumulado no curso das lutas anteriores, orienta estratégias ulteriores”.

Sendo assim, o campo religioso caracteriza-se social e politicamente entre dominados e dominadores. Os primeiros detêm o monopólio dos bens simbólicos e, ao mesmo tempo desenvolvem estratégias de contestação ou subversão.

Os campos de reprodução de bens culturais e simbólicos, entre eles o campo religioso, coexistem, simultaneamente, relações de concorrência e de cumplicidade dos agentes com o objetivo de reforçarem a ordem do campo, cujo motor de sustentação de sua dinâmica é a luta permanente. Nessa perspectiva, diz Bourdieu que (2001, p. 90),

“Todas as pessoas que estão engajadas num campo tem um certo número de interesses fundamentais em comum, a saber, tudo aquilo que está ligado à própria existência do campo; daí a cumplicidade objetiva subjacente a todos os antagonismos”.

A Igreja luta pelo monopólio do exercício legítimo do poder religioso sobre os/as leigos/as e da gestão dos bens de salvação; organiza-se, necessariamente, em torno de sua oposição a seita. A Igreja, nesse sentido, visa, segundo Bourdieu (1998, p. 58),

“conquistar ou preservar um monopólio mais ou menos total de um capital de graça institucional ou sacramental (do qual é depositária por delegação e que constitui um objeto de troca com leigos e um instrumento de poder sobre os mesmos) pelo controle do acesso aos meios de produção, de reprodução e de distribuição dos bens de salvação (ou seja, assegurando a manutenção da ordem no interior do corpo de especialistas) e pela delegação do corpo de sacerdotes (...) do monopólio da distribuição institucional ou sacramental e, ao mesmo tempo, de uma autoridade”.

E para aproximar o indivíduo desse poder supremo e responder a sua busca de sentido, a Igreja Católica adota os sacramentos, pois estes são cheios de simbologia, portanto, de significados. Esse comportamento simbólico de adotar os sacramentos brota, não só da instituição Igreja, mas é fruto também das instituições de parentesco e do ritual. Embora sejam distintos, um e outro são normativos, enquanto estipuladores de deveres e operam através das formações e das atividades simbólicas.

Nesse sentido, Cohen (1978, p. 380) diz que: “símbolos são objetos , atos, conceitos ou formas lingüísticas que acumulam ambigualmente vários significados diferentes e que, simultaneamente, evocam emoções e sentimentos, impelindo os homens à ação”. E, é através das representações simbólicas, efetivadas pelos sacramentos, que a Igreja Católica concretiza, na vida dos seus/suas fiéis, o seu poder. Portanto, no próximo ponto, procuraremos trabalhar a concepção de sacramentos como espaço de efetivação do poder na Igreja Católica, procurando analisá-lo a partir das contribuições dos/as cientistas sociais e documentos da Igreja Católica.

1.3 – Concepção de sacramentos como espaço de efetivação do poder na Igreja Católica

O Catecismo da Igreja Católica (1993, nº. 1113) diz que “toda a vida litúrgica desta Igreja gravita em torno do sacrifício eucarístico e dos sacramentos”. E, continua (nº. 1114), “fiéis à doutrina das Sagradas Escrituras, às tradições apostólicas (...) e ao sentimento unânime dos padres” professamos que “os sacramentos da nova lei foram instituídos por Nosso Senhor Jesus Cristo”.

Nessa perspectiva, Erickson (1996, p. 43) afirma que “as forças que criam “heróis e assassinos” encontram uma base moral fora do eu; essas forças têm

origem nas experiências coletivas do grupo que as torna legítimas”. O processo de sacralização é uma poderosa ferramenta social de controle.

O referido documento (Catecismo, nº. 1118), diz ainda que,

“os sacramentos são ‘da Igreja’ no duplo sentido de que existem ‘através dela’ e ‘para ela’. São ‘através da Igreja’, pois esta é o sacramento da ação de Cristo operando em seu seio graças a missão do Espírito Santo. E são ‘para a Igreja’, são esses ‘sacramentos que fazem a Igreja’, pois manifestam e comunicam aos homens, sobretudo na Eucaristia, o mistério da comunhão do Deus amor, uno em três pessoas”.

Nesse sentido, continua o documento (nº. 1119), formando com Cristo-cabeça “como que uma única pessoa mística”, a Igreja age nos sacramentos como “comunidade sacerdotal”, “organicamente estruturada”.

Para a referida Igreja, o ministério ordenado ou sacerdócio ministerial está a serviço do sacerdócio batismal. Garante que, nos sacramentos, é Cristo que age pelo Espírito Santo e para a Igreja.

Em resumo, ela diz (nº. 1131),

“os sacramentos são sinais eficazes da graça, instituídos por Cristo e confiados à Igreja, através dos quais nos é dispensada a vida divina. Os ritos visíveis sob os quais os sacramentos são celebrados significam e realizam as graças próprias de cada sacramento. Produzem fruto naqueles que os recebem com as disposições exigidas”.

Os sete sacramentos, segundo o Catecismo (nº. 1210), “(...) atingem todas as etapas e todos os momentos importantes da vida dos cristãos/ãs: dão vida à fé do cristão, origem e crescimento, cura e missão (...)”. A Igreja Católica divide os sete sacramentais em três grupos distintos, porém, interligados, sendo, os de iniciação cristã: Batismo, Confirmação e Eucaristia, entendidos como “os fundamentos de vida cristã” (nº. 1212); os sacramentos de cura: o sacramento da Penitência e o sacramento da Unção dos Enfermos; e os sacramentos do serviço: Ordem e

Matrimônio. Mais adiante, trabalharemos os sacramentos da Penitência, Eucaristia e Matrimônio.

Por agora, valem-nos retomar os sacramentos, de forma geral, como representações simbólicas do sagrado, adotadas pela Igreja Católica como parte significativa da distribuição dos bens de salvação, como forma de manutenção de seu poder de dizer o que se pode ou não fazer, ou seja, de “exercer”, por meio dos sacramentos, o poder de controle social.

De acordo com Lakatos (1999, p. 227),

“nas relações sociais, um dos elementos importantes é a expectativa do comportamento dos outros componentes do grupo, isto é, a possibilidade de prever suas reações que, por sua vez, influenciarão nossas ações. Tal possibilidade é essencial para a cooperação e a atuação grupal. A previsão, portanto, depende de um sistema de normas para o qual se supõe que os componentes do grupo estejam orientados”.

A exclusão dos casais em segunda união de alguns sacramentos da Igreja Católica e do movimento OVISA, remete-nos a dizer, que pelo arranjo familiar em que vive, relativizaram o padrão proposto por essa instituição.

Na Igreja Católica, os sacramentos são a representação simbólica da presença do sagrado e esses se realizam através de momentos rituais. Para Rocher (1971), o símbolo implica três elementos: um significante (o próprio símbolo); um significado (a coisa que o significante substitui); a significação (que é a relação convencional com o significado). Ele diz que todos os símbolos sociais possuem apenas uma relação convencional com o significado. Isso implica a necessidade do elemento da existência de um código definido (*rapport*) entre significados e significante, como um quarto elemento.

Para esse autor, o que faz a diferença fundamental entre o homem e as outras espécies animais é justamente, essa capacidade de compreender e apreender a relação (*rapport*) entre o significante e o significado. A aptidão para

manipular o símbolo permitiu ao homem desenvolver a sua capacidade de invenção e o seu poder sobre o resto do mundo.

Retomamos, ainda, o pensamento de Geertz (1989), quando ele diz que, para que a comunicação humana seja eficiente, é necessária uma adequação do significante, do significado, a utilização de símbolos apropriados, a transmissão completa da mensagem e a interpretação exata da mesma. Ele completa dizendo que o mesmo símbolo, a mesma palavra, não evocam os mesmos aspectos de uma coisa para pessoas diferentes.

Completando essa idéia, apropriamo-nos do pensamento de Weber (apud Geertz 1989, p. 148), quando ele diz: “os acontecimentos não estão apenas lá e acontecem, mas têm um significado e acontecem por causa desse significado”. A religião fundindo o *ethos* e a “visão de mundo”, dá ao conjunto de valores sociais aquilo que eles precisam para ser coercivos, uma aparência de objetividade.

1.3.1 – Igreja Católica: supermercado de sacramentos?!

De acordo com o pensamento de López (1995), a Igreja Católica converteu-se numa espécie de “supermercado de sacramentos”. Nessa direção, esse autor, assim, se manifesta,

“A ela acodem os clientes que apreciam esse tipo de “produto”. Os sacramentos são uma espécie de serviço religioso posto à disposição do público, ao ‘gosto do consumidor’. O resultado é o ‘consumismo sacramental *à la carte*’.

Para esse autor, o que surpreende, ainda, é que para a grande massa cristã o critério do consumo sacramental é o que distingue os “bons” dos “maus” católicos. É “bom católico” quem recebe frequentemente os sacramentos; é “mau católico” quem não se aproxima deles ou os recebe pouco.

Segundo López (1995), com o consumismo sacramental, chega-se facilmente ao individualismo “cristão”. Como se fosse possível compatibilizar individualismo com autenticidade cristã.

Observando a prática católica em relação ao sacramento da eucaristia, percebemos que eles são recebidos, individualmente, mesmo em meio a uma celebração massiva. Quase todo mundo considera que o efeito dos sacramentos também é individual, mesmo a eucaristia, o sacramento comunitário por excelência, de acordo com a doutrina católica. Cada um vai comungar rodeado de pessoas desconhecidas que, depois da comunhão, continuam igualmente desconhecidas...

Na Igreja Católica existe um ritualismo sacramental. López (1995, p. 29), assim o define,

“Rito’ é um conjunto de regras estabelecidas para o culto e as diversas cerimônias de uma religião. ‘Ritualismo’ é a tendência a aumentar e fazer rígidas as normas que hão de seguir para um determinado culto, caindo no cumprimento das normas pelas normas e na execução milimétrica dos tramites prescritos”.

Para esse autor, do ritualismo decorre a cristalização formal dos sacramentos, executados com rigidez e frieza, perdendo sua vivacidade e dinamismo. Não há mais possibilidade de atualização dos mesmos. Para ele, as formas rituais, perfeitamente estudadas e padronizadas ao longo dos séculos, acabam cristalizando-se em formas belíssimas que podem tocar a sensibilidade, fazer brotar a emoção e as lágrimas dos fiéis, mas nada lhes diz da vida de “um certo Jesus”.

Para que os sacramentos possam ter significado e dar sentido à vida dos indivíduos, é necessário que estejam “incorporados” num ritual, que os torna real aos olhos dos fiéis. Portanto, no próximo tópico, trabalharemos a questão ritual com sua definição e significado.

1.3.2 – Sacramento ritual: ideologia e legitimação

Para dar conta de atingir a concepção de sacramentos como espaço de efetivação do poder da Igreja Católica, consideramos duas palavras como significativas e importantes: a ideologia e a legitimação. Visto que com o processo de “clericalização sacramental” há, na visão de López (1995, p. 32),

“quem veja nos sacramentos instrumentos de dominação em mãos da hierarquia. Pelos sacramentos os padres dominam e controlam o povo. Sendo os padre senhores sobre tais ‘ritos poderoso’ (‘que dizem que salvam’), quem vai atrever-se a contradizer a hierarquia (ou a discordar dela)? em suas mãos está o poder de excomungar, de ‘reter pecados’ e de negar um sacramento”.

As pessoas chegam à conclusão, então, de que é melhor calar e submeter-se ao “clérigo” (seminarista, freira, pároco, bispo ou papa) e não contradizê-lo, arriscando-se a ser “condenado”...

Nesse ponto, é bom partirmos para as conceituações acima referidas. Iniciamos por recorrer a Johnson (1997, p. 126)), quando ele define a ideologia como, “um conjunto de crenças, valores e atitudes culturais que servem de base e, por isso, justificam até certo ponto e tornam legítimos o *status quo* ou movimentos para mudá-lo”. Para Johnson, do ponto de vista marxista, a maioria das ideologias reflete os interesses de grupos dominantes, como maneira de perpetuar sua dominação e privilégios. Na perspectiva do referido autor (p. 126), “este fato é especialmente verdadeiro no caso de sistemas opressivos, que requerem justificção detalhada para que continuem a existir”.

Lakatos (1999) conceitua ideologia como sistema de idéias peculiares a determinado grupo social, condicionado quase sempre pela experiência e interesse desse grupo. Para ela, a função da ideologia consiste na conquista ou conservação

de determinado *status* social ou de seus membros. Complementa ela (p. 351), dizendo que, ideologia

“são atitudes ou doutrinas políticas, econômicas ou filosóficas que desempenham, geralmente, funções de ideologia. Mas precisamente, é o conjunto de idéias, crenças, doutrinas próprias a uma sociedade ou a uma classe”.

No contexto de uma sociedade, na perspectiva do referido autor (p. 351),

“a ideologia pode estar em harmonia com os valores que prevalecem na própria sociedade, ou opor-se a eles. Assim, há ideologia do socialismo, uma ideologia da livre empresa, uma ideologia da sociedade industrial, marcadas pelas variáveis dos momentos históricos que percorrem”.

Bourdieu (2001, p. 54), ao falar sobre o interesse propriamente religioso, afirma que,

“Tendo em vista que uma prática (ou uma ideologia religiosa), por definição, só pode exercer o efeito propriamente religioso de mobilização (correlato ao efeito de consagração) na medida em que o interesse político que a determina e a sustenta subsiste dissimulado em face tanto daqueles que a produzem como daqueles que a recebem, a crença na eficácia simbólica das práticas e representações religiosas faz parte das condições da eficácia simbólica das práticas e das representações religiosas”.

Sem pretender explicar completamente as relações entre a crença e a eficácia simbólica das práticas ou das ideologias religiosas, a intenção de Bourdieu seria apenas sugerir que a explicação das práticas e crenças religiosas através do interesse religioso dos “produtores” ou dos ‘consumidores” pode dar conta (no sentido explicativo) da própria crença e das relações sociais, nela envolvidas. Para tanto, diz esse autor (p. 54), que

“o princípio do efeito de consagração reside no fato de que a ideologia e a prática religiosa cumprem uma função de conhecimento-desconhecimento, basta perceber que os especialistas religiosos devem forçosamente ocultar a si mesmos e aos outros que a razão de suas lutas são interesses políticos”.

Para Bourdieu (2001, p. 55), os motivos que levam os especialistas religiosos a assumirem essa postura, seria, primeiro, porque o fato da eficácia simbólica de que podem dispor nessas lutas depende de tais interesses e, portanto, convém-lhes, politicamente, ocultar a si mesmos e aos outros seus interesses políticos. De acordo com o referido autor, talvez seja preciso reservar o nome carisma para indicar as propriedades simbólicas (em primeiro lugar a eficácia simbólica) que se agregam aos agentes religiosos, à medida que aderem à ideologia do carisma, isto é, “o poder simbólico que lhes confere o fato de acreditarem em seu próprio poder simbólico”.

No pensamento desse autor (p. 55),

“a ideologia da revelação, da inspiração ou da missão, constitui a forma por excelência da ideologia carismática porque a convicção do profeta contribui para a operação de inversão e de transfiguração que o discurso profético realiza impondo uma representação de gênese do discurso profético que faz descer do céu o que ele devolve ao céu aqui na terra”.

O princípio da relação entre o interesse, a crença e o poder simbólico, deve ser buscado no que Lévi-Strauss (apud Bourdieu, 2001, p. 56) denomina “o conceito xamanista”, isto é,

“Na dialética da experiência íntima e da imagem social, circulação quase mágica de poderes no curso da qual o grupo produz e projeta o poder simbólico que será exercido sobre ele e ao fim da qual se constitui, tanto para o profeta como para seus sectários, a experiência do poder profético responsável por toda a realidade de tal poder¹⁰”.

Para Bourdieu (2001) é possível perceber, de modo mais profundo, que a dialética da experiência íntima e da imagem social é apenas a face visível da dialética da fé e da má fé (no sentido da mentira consigo mesmo, da individual ou da coletiva) que constitui um dos princípios dos jogos de máscaras, dos jogos de

¹⁰ Nota do autor: “Quesalid não se tornou um grande feiticeiro porque curava seus doentes, ele curava seus doentes porque se tornou um grande feiticeiro”. (C. Lévi-Strauss. Op. Cit., p. 198)

espelho e dos jogos de máscaras diante do espelho. Esse jogo tem por objetivo fornecer aos indivíduos e aos grupos coagidos pelo interesse temporal (econômico, mas também sexual) a oportunidade para retomar os caminhos desviados de um gozo espiritualmente irrepreensível.

A Igreja, no pensamento de Bourdieu (2001, p. 70), colabora para a conservação da ordem política, ou seja, para o reforço simbólico das divisões desta ordem, pela consecução de sua função específica, que é a de contribuir para a manutenção da ordem simbólica,

“Pela imposição e inculcação dos esquemas de percepção, pensamento e ação objetivamente conferidos às estruturas políticas e, por esta razão, tendentes a conferir a tais estruturas a legitimação suprema que é a ‘naturalização’, capaz de instaurar e restaurar o consenso acerca da ordem do mundo mediante a imposição e a inculcação de esquemas de pensamento comuns, bem como pela afirmação ou pela reafirmação solene de tal consenso por ocasião da festa ou da cerimônia religiosa, que constitui uma ação simbólica de segunda ordem que utiliza a eficácia simbólica dos símbolos religiosos com vistas a reforçar sua eficácia”

Outro ponto considerado por Bourdieu (2001, p. 70), em relação à Igreja como contribuidora na manutenção da ordem política é que ela “lança a mão da autoridade propriamente religiosa de que dispõe a fim de combater, no terreno, propriamente simbólico, as tentativas proféticas ou heréticas de subversão da ordem simbólica”.

De acordo com Bourdieu (2001), o aporte mais específico da Igreja para a conservação da ordem simbólica, reside menos na transmutação para a ordem mística do que em uma transmutação para a ordem lógica a que ela (a Igreja) sujeita à ordem política, exclusivamente, através da unificação das diferentes ordens. Mas, também e, sobretudo, pela imposição de um modo de pensamento hierárquico que, por reconhecer a existência de pontos privilegiados, tanto no espaço cósmico como no espaço político, “naturaliza” as relações de ordem.

Por estar investida de uma função de manutenção da ordem simbólica, em virtude de sua posição na estrutura do campo religioso, uma instituição como a Igreja contribui sempre para a manutenção da ordem política.

Apropriando-nos do pensamento de Johnson (1997), que em seus estudos sobre estratificação social, afirma que a classe alta é identificada pela sua posição dominante, podemos dizer que a hierarquia da Igreja Católica, por analogia, faz parte desta classe alta, visto que, ela (a Igreja) ocupa posição dominante, em relação ao leigo/a. Portanto, têm o domínio sobre a riqueza (os sacramentos), o poder (de incluir ou excluir) e o prestígio (autoridade e legitimidade para decidir).

O/A leigo/a, segundo Weber (1991), é possuidor de um domínio prático dos esquemas de pensamento e de ação que foram objetivamente sistematizados. É levado/a a pensar que ele/a não é dotado de graça especial, justamente, por não possuir esse saber sistematizado, no campo da doutrina. Por isso ele/a é visto como alguém que não tem competência para gerir os bens de salvação e é mantido à distância.

Esse autor conceitua, ainda, o sacerdote como funcionário de uma empresa permanente, regular e organizada, que visa à influência sobre os deuses, em oposição à utilização individual e ocasional dos magos. A existência de lugares específicos para o culto, pode ser considerada a característica do sacerdócio. Em sua perspectiva, o sacerdote distingue-se como pessoa capacitada por um saber específico e pela gratuidade a que se ao trabalho religioso em uma instituição.

De acordo com o pensamento de Weber (1991), dentro da congregação, a relação entre sacerdotes e leigos/as assume importância decisiva para a atuação prática da religiosidade. Quanto mais especificamente congregacional o caráter da organização, tanto mais a posição poderosa dos sacerdotes enfrenta a necessidade de ter em conta, no interesse da conservação e propagação do grupo de adeptos, as

necessidades dos/as leigos/as. Em certo grau, essa situação é comum a todo tipo de sacerdócio. Para manter sua posição de poder, freqüentemente tem que abrir concessões às necessidades dos/as leigos/as.

A legitimação é outra definição, que ajuda-nos a entender a concepção de sacramentos como espaço de efetivação do poder. Esta é trabalhada, por Johnson (1997, p. 134), na seguinte perspectiva.

“Legitimação é o processo através do qual um sistema social ou algum aspecto do mesmo vêm a ser aceitos como justos e são em geral apoiados pelos que deles participam. Uma vez que é difícil manter por muito tempo um sistema pela coerção, a coerção é maneira mais eficaz para que as pessoas acreditem no sistema e o aceitem como é”.

Essa legitimação, segundo esse autor, é obtida de uma grande variedade de maneiras. No caso de nosso objeto de estudos, podemos dizer que a legitimação efetiva-se através da inserção na Igreja Católica. Ela, a Igreja, desde a infância, de grande número de fiéis, vai impregnando sua ideologia religiosa, respaldada pelos valores que permeiam as relações familiares. Da mesma forma, a essas crianças é ensinado o respeito à autoridade do sacerdote, começando com a dos pais e professores. Com isso, elas tenderão a aceitar como legítimas todas as formas de autoridade sob as quais vive.

Para Berger (1985), todos os mundos socialmente edificadas são intrinsecamente precários. Auxiliados pela atividade humana, são eles constantemente ameaçados pelos fatos humanos do egoísmo e da estultice. Não raro, os indivíduos os esquecem ou são incapazes de apreendê-los em primeiro lugar. O referido autor (p. 42), afirma que,

“Os processos fundamentais da socialização e controle social, na medida em que têm êxito, servem para atenuar as ameaças. A socialização procura garantir um consenso perdurável no tocante aos traços mais importantes do mundo social. O controle social procura conter as resistências individuais ou de grupo dentro de limites toleráveis”.

Segundo esse autor (p. 42), outro processo centralmente importante que serve para amparar o pendular edifício da ordem social é o processo de legitimação. Esse processo é assim definido por ele: “legitimação se entende o ‘saber’ socialmente objetivado que serve para explicar e justificar a ordem social”. Para ele as legitimações não se limitam às perguntas de “por que” e “para que” dos acontecimentos sociais. Não se limitam a dizer às pessoas o que devem ser. Não raro, apenas propõem o que é.

O *nomos* de uma sociedade legitima-se, antes de tudo, pelo simples fato de existir. Afirma Berger (1985, p. 43),

“As instituições estruturam a atividade humana. Quando os sentidos das instituições são integrados nomicamente, as instituições são *ipso facto* legitimadas, até o ponto em que as ações institucionalizadas aparecem como ‘evidentes por si mesmas’ aos que as executam”.

Em outras palavras, o mundo socialmente construído legitima-se a si mesmo em virtude da sua facticidade prática. Contudo, legitimações adicionais são invariavelmente necessárias em qualquer sociedade, pois essas necessidades fundam-se nos problemas de legitimação e controle social.

Para Berger (1985, p. 43), para que,

“o *nomos* de uma sociedade possa ser comunicado de uma geração para outra, de tal modo que a nova geração venha também a “habitar” o mesmo mundo social, deverá haver fórmulas legitimadoras para responder às perguntas que surgirão inevitavelmente nas mentes da nova geração”.

Portanto, as fórmulas legitimadoras precisam ser repetidas. Essa repetição será, é claro, especialmente importante nas ocasiões de crise coletiva ou individual, quando o perigo de “esquecer” é mais agudo. A validade da ordem social precisa, então, ser explicada, tanto por causa dos desafiadores como por causa dos que enfrentam o desafio. Para esse autor, o objetivo essencial de todas as formas de

legitimação pode, assim, ser descrito como manutenção da realidade, tanto ao nível objetivo como ao nível subjetivo.

Na perspectiva de Berger (1985, p. 45), “a religião foi historicamente o instrumento mais amplo e efetivo de legitimação. Toda legitimação mantém a realidade socialmente definida”. Esse autor conclui que a religião legitima de modo tão eficaz porque relaciona com a realidade suprema as precárias construções da realidade erguidas pelas sociedades empíricas.

Neste primeiro capítulo, retomamos alguns conceitos de poder, pois consideramos o mesmo, um dos conceitos fundamentais para a construção desta dissertação, com o tema: “O poder sagrado: uma abordagem a partir da relação entre Igreja Católica e os casais em segunda união”. Consideramos o poder como “algo” que deve ser considerado em sua estrutura concreta de relações. Esse poder de impor aos outros que “façam o que digo e não o que eu faço”, não se realiza por si só, necessita de mecanismos que os materialize nas relações sociais. Assim, a Igreja Católica, faz de si mesma um espaço de relações de poder e tem nos sacramentos por ela (Igreja) adotados, o lugar de efetivação do mesmo. Poder esse que se manifesta na relação dessa instituição com os casais em segunda união, quando esta os proíbe de participarem dos sacramentos da penitência e da eucaristia, porque esses casais não receberam o sacramento do matrimônio.

Tendo discorrido sobre a concepção de sacramentos como espaço de efetivação do poder da Igreja Católica, abordaremos, no próximo capítulo, o sacramento do matrimônio, os documentos da Igreja Católica, instrumentos que dão sustentação a esse poder e, ainda, discorreremos sobre a relação dos casais em segunda união e o sacramento do matrimônio, buscando entender o porquê dos referidos casais insistirem em permanecer na Igreja Católica e na participação no movimento OVISA.

CAPÍTULO II

Matrimônio: incorporações, aproximações e distanciamentos das idéias católicas pelos casais em segunda união

“Diziam que o estado do casamento era melhor que o do religioso, e que a ordem que mais agradava a Deus era a dos casados”. Confissão de Manoel Pinto

Pernambuco, 1595

2.1 – História do sacramento do matrimônio

Ao trabalharmos a história do sacramento do matrimônio, somos impulsionados a dizer que as determinações atuantes sobre o discurso da Igreja Católica, advêm de sua natureza de considerar-se uma “Instituição Universal”, cuja identidade fundamenta-se numa fé que se coloca como transcendente. Tornando, assim, as decisões do alto clero, apoiada e divulgada pelo “baixo clero”, como uma atitude imposta aos fiéis desta Igreja, como algo advindo do próprio Deus. Esses clérigos, “detentores” do poder sagrado e “apoiados por esse carisma”, vão ao longo da história tomando para si, o que era prática do povo e as normatizando, como se colocasse uma camisa de força em seus fiéis, impondo-lhes práticas sociais que

fazem essa Igreja detentora, não só do poder sagrado, mas também desse poder sobre seus fiéis.

Desde longínqua data, a Igreja Católica exerce seu poder de influência sobre o casamento e a separação. A partir do reinado de Luis, o Piedoso (a.814 – 840) (Àries, 1995; Dubby, 1995), a Igreja pôde impregnar, na realidade social, a prática geral da monogamia e da indissolubilidade dos matrimônios, proibindo totalmente o divórcio.

No século XII, época em que se codificaram as leis da Igreja, os deveres e as obrigações relativas ao casamento, também foram definidos como leis pelos legisladores eclesiásticos da época, em sua maioria homens e celibatários. Na oportunidade, foi excluído totalmente da doutrina matrimonial a idéia de que a relação sexual era uma expressão de amor mútuo, de entrega e prazer, portanto, sagrada. Para Ryan (1999), a Igreja estabeleceu essa doutrina, de forma impessoal, exclusivamente, para “fins” de procriação e salvação do casal.

Em 1274, pela primeira vez, no segundo Concílio de Lyon, a Igreja Católica fala em sete sacramentos, mencionando explicitamente o matrimônio, embora acreditasse que desde o início do cristianismo essa “verdade” era implícita. Segundo Bettencourt (2002), o matrimônio como sacramento eleva ao plano sobrenatural¹¹ a instituição natural¹² do casamento.

¹¹ O termo “sobrenatural”, em Teologia, não significa algo maravilhoso e surpreendente, mas é o que ultrapassa os postulados de qualquer criatura (assim, se Deus deu olhos a uma criatura, esta pode postular luz; se lhe deu ouvidos, pode postular som). Numa palavra, sobrenatural vem a ser a elevação da criatura humana à dignidade de ver Deus face a face com todos os dons que esta vocação implica (Bettencourt, 2002)

¹² É a lei que o Criador promulga mediante a natureza de cada criatura. Pode ser física ou moral. A existência da lei natural moral é afirmada pelo testemunho de todos os povos assim como pela experiência individual ou coletiva dos homens contemporâneos. Quem nega a Lei natural, nega a Metafísica, que tem índole imutável e universal. (Bettencourt, 2002)

No final do século XII, elabora-se o direito canônico do casamento¹³.

Segundo Lebrun (1998), trata-se de um sacramento cuja matéria é constituída pelo consentimento mútuo dos esposos, que o administram. Para esse autor, é daqui que resulta que, mesmo com o acordo dos pais em aprovarem o casamento de filhos menores, é necessária à presença de testemunhas ou a intervenção de um sacerdote. Desde que haja livre consentimento mútuo, tais casamentos, ditos “clandestinos”, são absolutamente válidos e a Igreja, ao mesmo tempo em que os aprova, recusa anulá-los.

Por outro lado, o direito canônico definiu numerosos impedimentos ao casamento. Alguns obstáculos jurídicos, civil e religiosos conduzem à anulação; segundo Lebrun (1998, p. 83),

“é o caso, nomeadamente, das alterações do consentimento, da impotência provada através de exame, da impuberdade. Os outros, proibitivos, são suscetíveis de revogação por meio de uma dispensa papal; é o caso do parentesco natural ou espiritual até ao quarto grau canônico (um trisavô comum) e da afinidade ou parentesco contraídos por união. Por último, o sacramento do casamento é indissolúvel: a separação de corpos (em latim *divortium*), que apenas um tribunal eclesiástico pode conceder, não é um divórcio no sentido actual do termo, não permitindo que os esposos voltem a casar. Só a morte pode quebrar o vínculo conjugal, tornando assim possível que o sobrevivente contraia novo casamento”.

No início do século XVI, segundo o referido autor, esta concepção cristã do casamento é fortemente contestada pelos reformadores protestantes. Tanto para Lutero, como para Calvino, a Igreja Romana contradiz-se, fazendo do casamento um sacramento indissolúvel, ao mesmo tempo em que exalta o ideal da virgindade. De acordo com Lebrun (1998, p. 83),

¹³ Palavra usada, no antigo documento da Igreja Católica, Código de Direito Canônico, para designar a união conjugal, aprovada por essa instituição. A mesma sofreu modificações ao longo da história.

“Foi para tentar resolver esta contradição que a Igreja Católica elaborou pouco a pouco uma legislação complexa e embaraçosa que não encontra justificação no Novo Testamento e que, em determinados aspectos, é mesmo contrária à lei divina”.

É nesse contexto que os reformadores condenam a obrigação do celibato eclesiástico, a validade dos casamentos clandestinos, a multiplicidade dos impedimentos, a interdição da ruptura do vínculo conjugal, mesmo em caso de adultério, a afirmação da competência exclusiva da Igreja em matéria matrimonial.

No século XVI, enquanto que, para a Igreja Católica o casamento é um sacramento, para os protestantes é um estado que não tem nem mais, nem menos valor do que o celibato. É um contrato baseado no consentimento mútuo. Esse consentimento, segundo Lebrun (1998), pressupõe elevados interesses espirituais e materiais, implicando uma profunda reflexão. Isso obriga, no caso de filhos menores, a um acordo entre pais, através do qual se exprime a autoridade de Deus. No entanto, nesta circunstância, os pais devem procurar não provocar qualquer tipo de constrangimento aos filhos. Nesse sentido, de acordo com o referido autor, os moralistas protestantes, sobretudo os anglicanos e os puritanos, estarão muito atentos a este aspecto, sublinhando os grandes perigos das uniões impostas.

De acordo com Vainfas (1997), no caso do Brasil, nossos colonos resistiram ao casamento, desde o século XVI. O referido autor (p. 77), afirma que esses colonos, “não gostavam de casar para toda a vida, mas de unir-se ou de amasiar-se”. Segundo o referido autor, essa frase bem que poderia estender-se à totalidade de nossa historiografia, quase unânime em considerar o matrimônio sacramental, como um fato raro, no Brasil Colônia, restrito à elite branca ligada à terra, ao comércio ou aos cargos públicos.

Muitos autores, na perspectiva de Vainfas (1997, p. 77), nem sempre atribuem ao fato, “gosto por amasiar-se”, o fracasso ou limitação do casamento no Brasil. Alegam que isso ocorre devido

“as dificuldades encontradas pela maioria da população em atender às exigências burocráticas e financeiras do matrimônio eclesiástico, a instabilidade social e a mobilidade espacial das camadas pobres da Colônia e, no caso dos escravos, a tradicional oposição dos senhores ao matrimônio dos cativos”.

De acordo com o referido autor, era admitido que muitos homens e mulheres casados, além de padres seculares e religiosos, freqüentemente, amancebavam-se. Para esse autor (p. 78), “é quase consensual, a idéia de que o casamento era uma opção das ‘classes dominantes’, motivado por interesses patrimoniais ou de *status*, restando o concubinato como alternativa sexual e conjugal para os demais estratos da Colônia”.

Devido a pouca procura das Igrejas, para a realização dos sacramentos matrimoniais, houve queixas dos religiosos, pois de acordo com Vainfas (1997), havia um alto índice de bastardos. Para ele, tudo indica que as relações sexuais ocorriam, predominantemente, na esfera do concubinato.

Sobre esse assunto, o bispo anglicano de *Norwic*, Joseph Hall (apud Lebrun, 1998, p. 84), escreve, por volta de 1650:

“A triste experiência mostra-nos como os pais e mães têm tendência para usar esta temível autoridade quando, para satisfazer os seus interesses pessoais, casa os filhos contra as inclinações e contra a sua vontade, e, sobretudo, quando os jovens casados se interessavam por uma pessoa, como acontece frequentemente, santo Deus!, que secretas chamadas não atijam no seu íntimo!, que aversão não têm à pessoa que lhes foi dada em casamento!, que artifícios não utilizam, mal acabam de se casar, para mergulhar no adutério”.

Por último, os protestantes aceitam, teoricamente, o divórcio, no verdadeiro sentido do termo. Mas apenas em caso de adultério reconhecido ou abandono prolongado do domicílio conjugal.

A partir de 1547, estas posições protestantes são condenadas pelo Concílio de Trento, quando em sua sétima sessão, reafirma que “os sacramentos da Igreja Católica são sete”, o que vinha recordar que o matrimônio era um sacramento. Mas, foi só em 1563, por volta da sua vigésima - quarta sessão, que o concílio, de acordo com Lebrun, aborda frontalmente a questão do direito matrimonial.

A combinação entre os padres do concílio, referente à reafirmação dos principais pontos da doutrina clássica da Igreja, estabelece-se rapidamente. Inversamente, o problema dos casamentos clandestinos, isto é, efetuados sem o acordo dos pais de filhos menores ou na ausência de um sacerdote ou de testemunhas, dá lugar a acesas discussões e à elaboração de vários projetos. Com efeito, se a maior parte dos pais apóia o ponto de vista dos bispos franceses, que pedem que esses casamentos, nomeadamente os de menores sem o consentimento dos pais, sejam considerados nulos, uma minoria faz sua, a opinião de Jacques Laynez, geral dos jesuítas. Segundo ele o livre consentimento dos esposos, (sendo a própria matéria do sacramento e, portanto, suficiente para validá-lo), o desacordo dos pais ou a ausência de um sacerdote não podem constituir impedimentos absolutos.

O pensamento do referido jesuíta, em nossos dias, provocaria uma verdadeira revolução, na relação dos casais em segunda união e a instituição católica. Pois, se o que valida um matrimônio é o consentimento, a Igreja Católica, a partir do momento em que esse consentimento é negado deveria chegar à conclusão de que esse casamento não existiu. Essa atitude não é assumida, por receio desta

instituição de perder o poder de domínio sobre a vida do/a leigo/a e, conseqüentemente, o controle social.

De acordo com Lebrun (1998, p. 84), por fim, “o concílio elabora em 11 de novembro de 1563 um conjunto de documentos de que constam, além de um breve preâmbulo doutrinal, duas partes distintas: doze cânones muito curtos e um longo decreto disciplinar”.

Os referidos cânones, para esse autor, são redigidos segundo a forma: “Se alguém diz que..., que seja excomungado” e condenam todos os que negam as normas vigentes.

Lebrun (1998) em seus escritos, retoma o documento do jesuíta espanhol Tomás Sanchez, o seu *De sancto matrimonii sacramento* (1602), no qual ele justifica o ato sexual dos esposos sem intenção procriadora, desde que nada façam para evitar a concepção. Autoriza as intimidades, isto é, “os abraços, os beijos e os contatos usuais entre os esposos como testemunho e reforço do seu amor mútuo”, ainda que exista perigo de população involuntária.

Nesse sentido, assevera Flandrin (apud Áries 1981, p. 135),

“Há, no centro da moral cristã, uma desconfiança muito aguda em relação aos prazeres carnis, porque eles mantêm o espírito prisioneiro do corpo, impedindo-o de se elevar na direção de Deus. É necessário comer para viver, mas deve-se evitar se entregar aos prazeres da gula”.

Segundo o referido autor, em qualquer sociedade, moralistas cristãos observam que a instituição familiar é a que melhor se adapta à educação das crianças, e aliás só se podem conceber filhos legítimos, isto é, aptos a nos sucederem, dentro do casamento legítimo, ou melhor dizendo, o matrimônio sacramental.

Quanto ao decreto *De reformatione matrimonii*, encontra-se dividido em dez capítulos. O primeiro, o mais importante, geralmente designado pela sua primeira

palavra latina, *tametsi*¹⁴, ocupa-se dos casamentos clandestinos, diz Lebrun (1998, p. 85) :

“Ainda que não devamos duvidar que os casamentos clandestinos, contraídos com o livre e voluntário consentimento das partes, sejam válidos e verdadeiros casamentos enquanto a Igreja não os anule e conseqüentemente se devam condenar, como o santo concílio os excomunga, todos os que neguem que tais casamentos sejam verdadeiros e válidos e que falsamente afirmem que os casamentos contraídos pelos filhos menores sem o consentimento dos pais são nulos e que os pais os podem validar ou anular, sempre foram no entanto detestados e proibidos por razões justas pela santa Igreja”.

Mas, segundo o referido autor (1998, p. 85), o Santo Concílio, percebendo que todas as proibições já serviam de nada (...) ordena o seguinte:

“Futuramente, antes que seja contraído um casamento, o padre anunciará na igreja, por três vezes, durante a missa solene, durante três feriados consecutivos, os nomes dos que vão contrair matrimônio. Após este anúncio, se não houver qualquer oposição legítima, proceder-se-á à celebração do casamento perante a Igreja (...) Aqueles que procuram contrair matrimônio sem ser na presença de um sacerdote ou de qualquer outro clérigo autorizado pelo sacerdote e perante duas ou três testemunhas, estão absolutamente impedidos de o fazer pelo santo concílio, que faz saber que tais contratos são nulos e inválidos, como se declara pelo presente decreto”.

Apesar de certa ambigüidade, *tametsi* permite distinguir entre os casamentos de filhos menores sem o consentimento dos pais e os casamentos clandestinos propriamente ditos. O concílio contenta-se em ‘proibir’ os primeiros, recusando-se sempre a considerá-los como não válidos. Relativamente aos segundos, declara nulo e invalida qualquer casamento. A verdade é que a distinção entre casamento de filhos menores e casamentos clandestinos era sobretudo formal, uma vez que os filhos menores que se casavam sem o consentimento dos pais o faziam quase sempre, clandestinamente.

¹⁴ Catálogo oficial dos livros interditos aos católicos, estabelecido no século XVI e em vigor até 1065. (Nota do autor, p. 85)

Para os demais nove capítulos do decreto, referem-se essencialmente aos impedimentos e como deles ficar isento; a proibição de receberem o sacramento do matrimônio, diz Lebrun (1998, p. 86), “entre um raptor e a moça por ele raptada, enquanto viver sob o domínio do raptor”; as penas em incorrerem os concubinários; e por último, a definição precisa do tempo durante a qual as núpcias solenes são proibidas (*tempus feriarum*), ou seja, desde o advento até o dia da Epifania, e desde a quarta-feira de Cinzas até o oitavo dia após a Páscoa, inclusive.

Na perspectiva de Lebrun (p. 86), “O Catecismo de Agen (1677) define o casamento, nestes termos: ‘É um sacramento instituído para ter filhos legitimamente, criando-os no temor a Deus’”. O Catecismo de Nantes (1689) afirma, por sua vez: “Utilizar o casamento santamente, é utiliza-lo apenas para bons fins, isto é, materializar o desejo de ter filhos que possam um dia amar e adorar Deus”. A procriação, presente nestes catecismos, é pois a finalidade principal do casamento, acima da felicidade e da consagração dos esposos um ao outro.

Para o referido autor (p. 86), esta preferência concedida à procriação não se encontra explicitada no Novo Testamento. São Paulo não se refere, nas suas análises sobre o casamento. Não obstante, a idéia corporiza-se muito rapidamente. Diz este autor,

“No século IV, para S. Jerônimo como para Santo Agostinho, um marido peca se se une à mulher sem a intenção procriadora deliberada. Há, aliás, uma ligeira discordância entre os dois santos da Igreja: se o pecado é mortal para S. Jerônimo, é apenas venial para Santo Agostinho”.

Mas, esta necessidade de intenção procriadora é, de acordo com Lebrun (1998), posteriormente, contestada por diversos teólogos, como Santo Tomás de Aquino. Reconhecem, principalmente, a legitimidade da união sexual com o único objetivo de evitar a incontinência. Alguns anos mais tarde, o dominicano espanhol Domingo de Soto admite a limitação dos nascimentos, através da renúncia a

qualquer relação sexual, quando o casal é demasiado pobre para criar mais filhos do que os que já tem.

Ao falar da história do sacramento do matrimônio, somos motivadas a retomar, um pouco, a questão da família. Ela que, ainda no pensamento atual da Igreja Católica, só é legítima se constituída através do sacramento específico ou seja, do sacramento do matrimônio.

Para compreender um tipo de organização familiar, exige-se localizá-la na história, numa cultura específica, onde a teoria revela a historicidade que compõe a realidade. Segundo Johnson (1997, p. 59) “cultura não se refere ao que pessoas fazem concretamente, mas às idéias que têm em comum sobre o que fazem e os objetos materiais que usam”. Assim, faz-se necessário ter presente os processos estruturais de uma sociedade, com o objetivo de perceber as relações de interdependência, socialmente construídas.

Nesse sentido, os casais, em segunda união, pesquisados sentem-se também uma família, que traz em sua vivência, as práticas e o imaginário criado sobre família ideal que, ao longo da história, foi sendo incorporado nos indivíduos, fiéis da Igreja Católica. Essa questão do arquétipo ideal de família, é um assunto que mais adiante retomaremos, quando desenvolvermos o tópico: os casais em segunda união e o sacramento do matrimônio.

De acordo com a doutrina católica, o sacramento do matrimônio ratifica diante de Deus e da comunidade a união dos cônjuges. Essa instituição fundamenta-se nas raízes bíblicas, quando no livro dos Gêneses (1, 27; 2, 24), lê-se: “Deus criou o homem e a mulher a sua imagem e semelhança, macho e fêmea Ele os criou... por isso, deixará o homem o pai e a mãe e se unirá à sua mulher e se tornarão uma só carne”.

O alicerce jurídico e ético baseia-se na concordância dos nubentes e aprecia a unidade, a indissolubilidade e a disponibilidade de procriar.

Nesse sentido, o Catecismo da Igreja Católica (1993, nº. 1601), assim se expressa:

“A aliança matrimonial, pela qual o homem e a mulher constituem entre si uma comunhão da vida toda, é ordenada por sua índole natural ao bem dos cônjuges e à geração e educação da prole, e foi elevada entre os batizados, à dignidade de sacramento por Cristo Senhor”.

Para a Igreja Católica, o sacramento do matrimônio não é uma instituição simplesmente humana. Como os demais sacramentos, ele é considerado como de origem divina. É Deus o seu autor, e esta é uma vocação inscrita, no caráter humano desde a sua origem. Essa visão da Igreja, pode ser comprovada através do Catecismo (nº. 1603) - “A vocação para o matrimônio está inscrita na própria natureza do homem e da mulher, conforme saíram da mão do Criador”.

Na ótica de Ryan (1999), o matrimônio sacramental é uma forma de expressão mais elevada do amor humano que, experienciado em profundidade, torna-se reflexo do amor criativo de Deus para com os homens e as mulheres, torna a realidade do amor irrestrito vivido por Cristo. Sendo, portanto, sagrado e garantindo a salvação para o casal. Por meio de sua reprodução ritual pública realizada, preferencialmente, durante a celebração eucarística. A Igreja quer significar o casamento para além do mundo legal e social, tornando-o sagrado e indissolúvel.

A indissolubilidade do matrimônio estabelecido pela Igreja Católica, de acordo com D’Incao (1989), era forte argumento para a escolha pensada, madura, apoiada pelo princípio de igualdade que, no dizer dos discursos moralistas, aumentava a probabilidade de sucesso. Podemos dizer que este, é usado como mecanismo de regulação moral.

Para que se efetive uma família, a Igreja e o Estado entram em ação. O estado firmando o contrato social. Nesse sentido, o Novo Código Civil, de acordo com Pereira (2003, p. 86), assimilou uma série de mudanças da sociedade, das quais destacamos:

“A família por definição abrange as unidades formadas por casamento, união estável ou comunidade de qualquer genitor e descendente. O casamento passou a ser a ‘comunhão plena de vida’, com base na igualdade de direitos e deveres dos cônjuges...o poder familiar é atribuído também à mãe. A família é dirigida pelo casal, e não mais apenas pelo homem”.

Mesmo diante das mudanças , no Código Civil, a Igreja Católica, reafirma o sentido do casamento firmado pelo sacramento do matrimônio. Se para o contrato social o casamento tem um significado que diz respeito às relações, para o sacramento religioso católico, o significado está na sacralização da família, como lugar de procriação, legitimação para a relação sexual e orientação moral do matrimônio. É através da ritualização do casamento que a Igreja Católica marca a passagem que altera a situação da pessoa, aproximando-a, ainda mais, dos “ensinamentos dos sacerdotes”. No caso do sacramento do matrimônio, segundo Lemos (2001, p. 635),

“João Paulo II, após situar a família na sociedade atual afirma que o matrimônio deve ser indissolúvel, procriador, lugar exclusivo para o exercício do sexo; sendo que a fidelidade conjugal é uma exigência para a garantia de seu caráter monogâmico”.

Para Leers (1992, p. 66), “a intenção da Igreja ao obrigar sua clientela ao sacramento do matrimônio, é de legitimar e sacramentar a vida sexual do casal e a procriação de seus filhos”. Esse costume social do “casamento na Igreja”, em nossa sociedade, ou melhor em nossa cultura, é tão forte, que mesmo aqueles que se recasam, atitude inaceitável para o foro da Igreja, faz de tudo para obter ao menos uma benção ou um rito qualquer de um padre benévolo.

“...no dia em que nós fomos mudar, reuniram-se as duas famílias e todo mundo dividiu o nosso espaço, a nossa alegria, nosso barracinho, o nosso cantinho, na maior felicidade. Talvez seja este um dos momentos de maior bênção, por que estavam as duas famílias, meus pais, os pais dela, meus irmãos e irmãs e os dela, foi uma festa total, sem discriminação de nada, sem nenhum momento de constrangimento a nenhum dos dois”. (Rafael, 40 anos, estudante universitário, Empresário)

“Nós pedimos e assistimos uma missa lá em Trindade, pedimos a bênção do padre, do celebrante lá, da missa e foram os familiares dela, os pais e irmãos e os meus também. Participamos e recebemos essa bênção lá. Assistimos uma missa e recebemos uma bênção e inclusive essa...uma coisa que me chama a atenção, passados uns dias, uma pessoa amiga, uma pessoa íntima, fez um comentário que tinha ficado sabendo do meu casamento. Ai eu perguntei, por que a senhora sabe disso? Aí ela falou que estava ouvindo, no rádio, a missa lá de Trindade e ouviu, quando falou no meu nome e no nome da minha companheira que ela já conhecia, então, sabia de quem se tratava, sabia que era eu. Nós só chegamos na igreja e pedimos a bênção, nós não explicamos que era de segunda união nem nada, mas ele (o padre) também não perguntou nada!”. (Ivo, 50 anos, Ensino Médio, Empresário)

As saídas apresentadas por essas pessoas, para a sua segunda união, é uma forma de manter atualizada sua identidade cristã católica, firmada nas raízes da tradição e que faz parte da representação coletiva desse grupo de fiéis. Essas saídas são também, para esses casais, formas eficazes de manterem-se unidos ao sagrado que é significativo e proporciona-lhes sentido à vida.

De acordo com Oliveira (1976, p. 33), a identidade social e os fenômenos de representação coletiva, têm como base a concepção, “segundo a qual o homem não pensa isoladamente, mas através de categorias engendradas pela vida social”.

Em relação à identidade religiosa dos casais em segunda união, entendemos que, aproxima-se da concepção de Oliveira, pois todo o pensar desses casais não pertence só a essa categoria, faz parte de um conglomerado das relações sociais do campo religioso.

A visão de que o matrimônio tinha somente como objetivo a procriação, esteve presente na sociedade até o século XX, quando no chamado *aggiornamento* proposto pelo Concílio Vaticano II (1962 – 1965), embora mantivesse a procriação como índole natural do matrimônio, o mesmo foi descrito como “vínculo sagrado”, numa união íntima dos cônjuges, numa entrega recíproca, como tentativa de pronunciar as idéias dos benefícios do casamento e da procriação, de forma não hierarquizada.

Nesse sentido, podemos dizer que o *aggiornamento* fez com que a Igreja Católica, em seu discurso ambíguo, primasse por uma reordenação frente às exigências do mundo moderno. Fez com que ela (Igreja Católica), quebrasse com uma transcendência exclusiva. Sendo assim, nesses tempos em que vemos as famílias formadas por novos arranjos, entendemos que tenha chegado a hora de um novo *aggiornamento*, onde seja contemplada, dentre outras realidades, a dos casais em segunda união.

O ritual do sacramento do matrimônio, de acordo com o discurso institucional, desenvolve-se em quatro momentos: as perguntas do celebrante; o consentimento; a bênção e a troca das alianças e orações da comunidade para pedir a bênção sobre o novo casal. Os ministros do sacramento do matrimônio são os próprios cônjuges que estabelecem, diante de Deus, o pacto de aliança recíproca. Sendo o sacerdote ou ministro (a) leigo (a) “qualificado” (a) do matrimônio, apenas sua testemunha e mediador litúrgico.

O Catecismo católico (1993) apresenta um resumo da doutrina sacramental do matrimônio, contendo como aspectos constituintes deste sacramento, o vínculo de união com Cristo e a Igreja, a garantia de salvação para os cônjuges, (nº. 1661),

“O sacramento do matrimônio significa a união de Cristo com a sua Igreja. Concede aos esposos a graça de amarem-se com o mesmo amor com que Cristo amou a sua igreja; a graça do sacramento leva á perfeição o amor

humano dos esposos, consolida unidade indissolúvel e os santifica no caminho da vida eterna”

O consentimento (n.º. 1662): “o matrimônio baseia-se no consentimento dos contraentes, isto é, na vontade de doar-se mútua e definitivamente para viver uma aliança de amor fiel e fecundo”.

A aliança de fidelidade do casal simboliza a indissolubilidade e a abertura à fecundidade (n.º. 1664),

“A unidade, a indissolubilidade e a abertura à fecundidade são essenciais ao matrimônio. A poligamia é incompatível com a unidade do matrimônio; o divórcio separa o que Deus uniu; a recusa da fecundidade desvia a vida conjugal de seu dom mais excelente: a prole”.

Podemos concluir que, apesar dos esforços de renovação expressa pelo Concílio Vaticano II, em destacar os aspectos criativos e integrativos do casamento, a Igreja Católica permanece sustentando em sua doutrina sobre o sacramento do matrimônio o binômio “união – procriação”.

Portanto, para a Igreja Católica só a intenção de procriar é que legitima o casal. Nesse sentido, estariam excluídos dessa Igreja, além dos casais em segunda união, também aqueles que por problemas físico-orgânicos, vêm-se impossibilitados de procriar. A nosso ver, se o que valida um matrimônio é a procriação, os casais ou as pessoas que adotam uma criança estariam, conseqüentemente, excluídos dos bens de salvação dessa instituição.

Ao fazermos a leitura dos documentos da Igreja Católica que traduzem o pensamento dos padres dessa Igreja, ficamos com a impressão de que o pensamento cristão, desde suas origens, não soube o que fazer com a sexualidade a não ser inibi-la, canalizando-a, primeiro para a virgindade e, depois, para a procriação.

No percurso de nossa pesquisa, não observamos nenhuma norma referente aos indivíduos casados na lei civil e, depois divorciados, que, contraem novas núpcias, através do sacramento do matrimônio. Para os casais em segunda união, esse fato abre lacunas e revela a ambigüidade da Igreja Católica em relação ao seu discurso sobre a família e seu embasamento no referido sacramento. Isso podemos verificar no testemunho dado por Jovenice.

“Meu concunhado, foi casado, teve três filhos, hoje é avô de três netos, só que ele foi casado só no civil e aí a família dele não foi abençoada? Deixou de ser família só porque não entrou num templo sagrado e subiu a um altar e disse sim eu quero viver eternamente. Eu prometo fidelidade, tananá? É menos família do que a primeira família do meu marido? E ele que estava sendo até avô, quer uma família mais sólida do que esta? É impossível! Como fruto dos filhos já estava vindo os netos, aí ele pode casar na Igreja Católica com a minha cunhada, ele pode subir ao altar com ela. Sendo que ambos nem católicos praticantes eram, sendo que a minha cunhada, a família do meu marido sempre foi desligada de Igreja”. (Jovenice, 40 anos, Sup. Incompleto, inst. Da ling. inglesa)

A partir desse depoimento, podemos concluir que, o que efetiva uma família para a Igreja Católica, não são os filhos nascidos de uma união, mas a pessoa participar do ritual sacramental do matrimônio. Para nós essa é mais uma contradição dessa instituição que leva em conta, na vida das pessoas, não a realidade, mas as normas por ela impostas.

Ao longo da história, podemos contemplar os efeitos do poder nas relações e decisões das pessoas. Pais que decidem de acordo com seus interesses a vida amorosa de seus/suas filhos/as. A Igreja Católica que impõe com suas normas, regras nas convivências amorosas,... práticas de antes que, hoje, podem manifestar de modo diversificado. Nesse sentido, tomamos os pais de alguns de nossos entrevistados, que tiveram a postura de não interferirem nas “novas” escolhas de seus/suas filhos/as, apoiaram, mesmo indo contra as imposições da Igreja Católica. A esse respeito, vejamos a fala de Rafael.

“A minha família quando soube, não houve resistência, mas um conselho do meu pai, que não gostaria. Que preferia que eu me casasse com a outra pessoa. Simplesmente por ela ter sido até casada mesmo, mas eu já a conhecia e gostava dela. Já tinha decidido, ele pegou e deu força”. (Rafael, 42 anos, curso superior cursando, empresário)

Para outros pais, a opção por uma segunda união, não aconteceu de forma tranqüila, pois houve preocupações não em relação ao descumprimento das normas da Igreja, mas sim com o bem estar da pessoa . Vejamos o que diz Soraia.

“Quando eu pensei em me casar de novo, a minha família, teve insegurança. Eles tinham medo que eu sofresse outra decepção”. (Soraia, 39 anos, segundo grau, representante comercial)

Diante da realidade em que vivemos, de novos arranjos familiares e de novos paradigmas, faremos, em relação a esse tema, um paralelo entre o Código de Direito Canônico, em vigor, que foi publicado no dia 25 de janeiro de 1983 e o mesmo documento divulgado em 1563. Averiguando não os cânones, mas a postura da instituição católica, diante do casamento/matrimônio mencionados anteriormente, com as atuais normas referentes a esse assunto.

CÓDIGO DE DIREITO CANONICO DE 1563	CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO DE 1983
O casamento é sacramento (cânone 1)	O matrimônio é sacramento (cânone 1055)
Monogâmico (cânone 2)	Monogâmico (cânone 1056)
A Igreja tem competência exclusiva em matéria de questões matrimoniais (cânone12)	É o consentimento das partes legitimamente manifestado entre pessoas hábeis que faz o matrimônio; esse consentimento não pode ser suprido por nenhum poder humano (Cânone 1057)
Indissolúvel (cânones 5 e 7)	Indissolúvel (cânone 1057; § 2)
Quer se trate de declarar os impedimentos ou	Dos impedimentos dirimentes em geral

não considerar alguns (cânones 3 e 4)	(Capítulo. II, cân. De 1073 a cân. 1094)
Autorizar em certos casos a separação de corpos (cânone 8)	... separação, por decreto do Ordinário local e, havendo perigo na demora, também por autoridade própria(cân. 1153 ¹⁵ , § 1)
Proibir a 'solenidade das núpcias' em certas alturas do ano (cânone 11)	Não foi observada nenhuma restrição em relação ao tempo litúrgico para a realização do matrimônio
Os clérigos seculares e regulares não podem contrair matrimônio (cânone 9)	Tenta invalidamente o matrimônio os que receberam ordens sagradas (cân. ¹⁶ 1087)
O estado de virgindade, é superior ao estado de casado (cânone 10)	Não menciona

Quando da publicação do atual Código de Direito Canônico, o então Papa João Paulo II, em sua carta de abertura do documento assim, se expressa:

“No decorrer dos tempos, a Igreja Católica costuma reformar e renovar as leis da disciplina canônica, a fim de, na fidelidade constante a seu Divino Fundador, adaptá-las à missão salvífica que lhe é confiada. Movido por esse mesmo propósito e realizando finalmente a expectativa de todo o mundo católico, determinados,...”

Percebemos um aumento, significativo, no número de cânones e de parágrafos, nesse documento, reafirmado o caráter de ser a Igreja um dos mais significativos, mecanismos de controle social, emanados de seu Direito Canônico.

¹⁵ “O matrimônio postula, por sua própria natureza, a comunhão dos cônjuges no lar. Comunhão não significa apenas presença física, mas amor, coração perpétua, mas apenas temporária, enquanto durar a causa.

No Brasil, desde a proclamação da República, nunca se recorreu à autoridade eclesiástica para a decretação da separação conjugal. Pode se dizer que, por uma espécie de concessão tácita, a autoridade eclesiástica permitiu que essas causas fossem vistas exclusivamente pelos tribunais civis. Contudo, nas ‘Orientações Pastorais sobre o Matrimônio’ (Col. Documentos da CNBB, nº. 12), determina-se: ‘Diante do costume de pedir a separação judicial só perante o tribunal civil e diante das novas circunstâncias da introdução do divórcio no Brasil, a Igreja reafirma que a separação dos cônjuges que importe ruptura do vínculo matrimonial, seja só de fato, seja judicial, não constitui de modo nenhum razão ou base para nova união matrimonial válida. Os cônjuges que se encontram em graves dificuldades e que se acreditam lesados em seus direitos, submetam suas causas aos tribunais eclesiásticos diocesanos, recentemente reorganizados, que poderão contribuir para a solução das situações mais difíceis (nº.5.4.4 e 5.4.5) – (Nota do Direito Canônico, p. 509)

¹⁶ Cf. comentário ao cân. 227. advirta-se que o impedimento de ordem sagrada afeta também aos diáconos permanentes, aos quais, porém, não estão submetidos à lei do celibato. Se, portanto, um diácono permanente casado enviivar, tem impedimento de ordem sagrada para contrair novas núpcias. (Nota do Direito Canônico p. 481)

Parece-nos que essa adaptação proposta não contempla os casais em segunda união, visto que esses continuam na mira do poder eclesiástico, excluídos dos sacramentos da penitência e eucaristia e, conseqüentemente, do movimento OVISA.

2.1.1 – Ambigüidade: a indissolubilidade X anulação

Ao percorrermos por alguns caminhos da história da Igreja Católica, em sua relação com os seus fiéis, observamos que os discursos dessa instituição, muitas vezes, não correspondem às suas práticas religiosas em relação aos leigos(as). Assim nos dedicaremos, neste tópico, a aprofundar o tema da ambigüidade dessa instituição, no que diz respeito ao sacramento do matrimônio.

Para Lemos (2005), a ambigüidade presente na instituição católica em seus discursos, possibilita aos fiéis interpretarem de várias maneiras suas mensagens ou fazerem leituras seletivas das mesmas. No entanto, afirma Pierucci (1978, p.31):

“Sob a aparente homogeneidade ideológica, o que existe de fato é uma subdivisão que corresponde às classes e categorias sociais atingidas pela mensagem religiosa, pois os grupos receptores dessa mensagem só podem aderir a uma mensagem única desde que a reinterpretem a partir de suas condições de existência e de sua posição na estrutura socioeconômica, acomodando o sentido dessa mensagem aos seus interesses reais ou imaginários”.

O Código de Direito Canônico (1987), no capítulo IX, artigo 1, cânones de nº. 1141 até nº. 1150, tem como tema, “Da Dissolução do Vínculo” do sacramento do matrimônio, mostrando sua ambigüidade canônica. Pois, ao mesmo tempo, em que esse documento diz que o sacramento do matrimônio é indissolúvel, ele apresenta, em si mesmo, os caminhos para desfazê-lo.

Entre os casais, em segunda união, dentro da Igreja Católica, poucos são os que conhecem a possibilidade da anulação da primeira união¹⁷, através dos Tribunais Eclesiásticos. Não têm conhecimento de como recorrer e, nem como a ele dirigir-se, mesmo possuindo documentos da Igreja Católica e, alguns poucos livros versam sobre esse assunto.

Os casais que conhecem o processo eclesiástico, para a anulação do primeiro casamento, parecem-nos não estarem convencidos desta real possibilidade. Dizem,

“Depois de muito tempo fiquei sabendo que poderia pedir a anulação do primeiro casamento pelos fatores que me levaram a isso. É uma coisa que eu estava pensando, nesse ano, eu quero ver se esse ano eu consigo mexer um pouquinho nisso”. (Sara, 43 anos, Administradora de Empresas)

“Já ouvi falar que o primeiro casamento pode ser anulado, mas não sei quais artifícios legais pode ser usado, não sei se poderia falar artifício. Porque pra você anular, até um contrato, quando você faz um contrato com uma pessoa de aluguel ou de qualquer outra coisa, para você têm que ter base, cláusulas que dêem parâmetros para que seja anulado. Eu não sei quais as cláusulas que possam ser usados para anular estes casamentos, se infidelidade ou não ser mais virgem, né”. (Abelardo, 37 anos, superior incompleto, Técnico em Informática)

Para Scampini (1999, p. 95),

“A Igreja oferece uma possibilidade real de resolver o problema angustiante de muitos casais através do trabalho sério e responsável do Tribunal

¹⁷ Nas causas de declaração de nulidade de matrimônio (que sejam reservadas à Sé Apostólica) qualquer um dos dois esposos pode apresentá-la ante o tribunal competente de primeira instância. É competente:

1. o tribunal do lugar onde foi celebrado o casamento;
2. o tribunal do lugar onde tem domicílio ou quase-domicílio a parte demandada (quem responde ao processo);
3. o tribunal do lugar onde a parte demandante tem domicílio, mas é necessário que as partes morem no território da mesma Conferência Episcopal, e o Vigário judicial do lugar de domicílio da parte demandada, depois de tê-la ouvido, esteja de acordo;
4. o tribunal do lugar onde se encontra a maior parte das provas, mas é necessário que haja o consentimento do Vigário judicial do lugar de domicílio da parte demandada, o qual, antes de tudo, peça a esta se esteja de acordo ou não. (Código de Direito Canônico, cân. 1673)

Consideramos importante citar que as causas de nulidade matrimonial podem ser encontradas no Código de Direito Canônico nos cân.1083 §1 até cân. 1097; cân. 1101, §§ 1e 2 a cân. 1103; cân. 1108; cân. 1502, 1504,1505, 1527 e seguintes.

Eclesiástico, que, após estudar caso por caso, declara a nulidade ou a validade do casamento celebrado diante de Deus...”.

Leers (1992) afirma que em momento algum da história do direito canônico houve tantas possibilidades de encontrar uma saída jurídica eclesiástica para os casamentos que não deram certo. Mas, mesmo com esta possibilidade, muitos casais vêm-se em situação delicada, emocionalmente, devido à montagem do processo que para eles é muito doloroso.

“O primeiro momento que tem que fazer lá no processo, é você escrever como foi sua vida desde quando você conheceu sua antiga esposa, até a época que você descobriu, no caso da questão do adultério. A dificuldade que eu tive foi escrever isso, porque a gente lembra do passado, dos momentos ruins que passou, dá uma dor no coração muito grande. Então, é coisa do passado que infelizmente a gente tem que viver, para poder montar o processo. A dificuldade maior que eu tive foi essa”. (Daniel, 38 anos, Engenheiro Civil)

“Isso foi uma coisa que nós decidimos juntos em não fazer, viver assim, se não tiver outra saída, viver assim pra não prejudicar os dois filhos que ele teve do primeiro casamento. Porque é uma situação, que para nossa comodidade, pra realizarmos um sonho nosso, poderia prejudicar, pessoas inocentes. Então a gente não quis, como não teve e não teria outro caminho, quem nos orientou disse: então o caminho seria só este”. (Rosana, 42 anos, Ensino Médio, Vendedora Autônoma)

“Conheço um amigo meu que está tentando se casar novamente. Hoje em dia, está no auge isso de anular o primeiro casamento e parece que esta dando certo. Mas, eu acho que as normas são meio drásticas demais... Igual eu estava falando com uma pessoa da Igreja e ele me disse que eu precisava de um documento da minha primeira esposa, falando o que eu estava falando pra ele. Mas, eu disse a ele que eu não tinha conversado isso com ninguém, nem com meus filhos. E, ainda que, a minha primeira esposa nunca iria aceitar, muito menos, uma pessoa da Igreja, ir procurá-la pra falar, o porquê que a gente largou. É uma coisa que eu não quero mexer, já morreu, já acabou e pra mim é passado! Pra mim, ficou para trás, não vale nada pra mim é só meus filhos, mas o que passou, passou. Às vezes a igreja quer uma comprovação, quer... Eu acho que não é por aí, não, tem certas feridas que a gente não deve abrir, não. A igreja deveria entender mais isso, certo. Como eu iria pedir para minha ex-esposa, que era homossexual, que teve caso com

outras pessoas do mesmo sexo, eu vou lá pedir pra ela fazer uma carta falando isso? Ela não vai fazer e, nem eu não tenho coragem de pedir isso para ela. Eu larguei da minha primeira esposa foi por causa disso e nunca... Eu vi que certas coisas estavam estranhas, certas atitudes. Ela, nunca me falou e eu, nunca tive coragem de perguntar, mas eu sabia que era, por que... Foram cartas que eu vi, às vezes olhares, às vezes atitudes e que, a gente, com um pouquinho de experiência percebe que está alguma coisa errada e não tem como esconder".(Geraldo, 53 anos, Ensino Médio, Empresário)

Muitas pessoas, resistem a retomar o passado em sua memória, pois ao fazerem isso, virão à tona as alegrias e os sofrimentos vivenciados. Pois, o homem como ser social, é capaz de selecionar em sua memória, aquilo que foi alegre, significativo e prazeroso ou excluir as experiências dolorosas.

Halbwachs (1990) diz que a memória afasta-se da história, atualizando o presente que será continuamente reelaborado pela vivência no grupo. A história carrega um abstrato modelo de representação do passado, com o desígnio de agregar um sentido. Mas, como o sofrimento, para grande parte de pessoas em nossa cultura, é algo a ser esquecido, enterrado, esses casais, também o fazem.

De acordo com o pensamento de Scampini (1999) é preciso que os casais em segunda união tenham clara a diferença entre “anular” e “declarar nulo” um casamento, pois, a Igreja, não pode passar por cima do mandamento de Jesus que diz: “...O que Deus uniu o homem não separa” (Mt 19,6). A anulação do casamento é realizada pela autoridade civil, ou seja, faz com que um matrimônio, que tinha existido válida e legitimamente, não tenha mais valor jurídico: o assim chamado “divórcio”.

Ao contrário, a autoridade eclesiástica, em suas sentenças, “declara”, somente que o casamento não teve valor jurídico, apesar das aparências, pois nunca existiu (nulo). Pois faltaram os requisitos necessários para validá-lo.

Pelo sofrimento e os transtornos que podem trazer um processo para tornar nulo um casamento, alguns casais consideram que a Igreja Católica poderia simplificar as exigências, para que este ato se concretizasse. E, como uma das saídas seria levar em conta o tempo (anos) que estão juntos.

“...rever esses casamentos de segunda união, que estão perseverando e que estão querendo a bênção da Igreja. Mais a gente quer a bênção da Igreja não como uma obrigação da igreja não. É porque eu sou católico, minha esposa também, eu vou morrer católico, minha esposa também. Eu acho que a gente merece. De 83 pra cá são 22 anos, né, eu estou casado há 22 anos com a mesma pessoa, sou católico também, e vou... Por que a gente não merece isso da igreja”. (Geraldo, 53 anos, Empresário)

“...o padre que conhece o casal que está ali, caminhando dentro da paróquia, daquela comunidade, ele mesmo, poderia resolver esta questão, não dentro de um ano ou dois, mas numa longa caminhada, você vai ser avaliado, orientado, acompanhado, pra depois ter”. (Joana, 45 anos, Curso Superior, do lar)

As palavras de Geraldo e Joana, acima apresentadas, revelam-nos seus anseios e desejos. Acreditamos que uma maneira da Igreja Católica aproximar seu discurso de sua prática, seria o de diminuir a burocracia, na qual a Igreja Católica está envolvida. Essa burocracia distancia e, por vezes, causa o desencantamento de seus fiéis, por essa prática religiosa. Essa mudança de paradigma, faz-se urgente e necessária, se a Igreja Católica interessa manter essa parcela de fiéis, pois tendo em vista que, as últimas pesquisas, da realidade brasileira, percebe-se que o número de separações e divórcios cresceu entre 1991 e 2001. Nesse período, houve um aumento de 30,7% no número de separações e de 55,9% no divórcio (IBGE, senso 2000).

QUADRO 1

Variável = Número de processos de divórcio encerrados em 1ª instância (Unidade)
Brasil

Ano										
1991	1992	1993	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000	2001
82.621	88.638	94.896	95.971	98.887	96.534	105.764	105.252	124.913	125.814	125.293

Fonte: IBGE – Estatísticas do Registro Civil 2001

Diante dessa realidade, os próprios casais em segunda união sugerem a instituição católica que aja, na nulidade, em um ambiente mais particular, como a paróquia, pois “analisando com cuidado”, o caso de “poucas” pessoas, seria mais produtivo, ágil e eficaz. Para esses casais, a ação da Igreja Católica sairia de uma esfera macro, para uma atuação micro, privada e particular, a família.

A Igreja Católica, ao sustentar a legitimidade das uniões conjugais somente através do sacramento do matrimônio, parece-nos fechar os olhos para a realidade dos novos tempos e dos novos arranjos familiares. E, não estar preparada para ouvir e acolher o “grito apartado”, isolado, sem eco, dos casais em segunda união. Pois, esses estão na Igreja, onde, segundo ela, “podem tudo”, mas o assunto da “aceitação” de seu relacionamento conjugal não aparece nas discussões e nem nas homilias. Portanto, toda a Igreja clero e leigos/as agem como se eles não existissem ou como se esses casais, enquadrassem no modelo ideal de família proposto por esta instituição.

Essa “verdade” pode ser comprovada através de dados estatísticos, apresentados pelo IBGE. Com a legalização do divórcio em 1997, a lei do desquite é alterada e prevê a dissolução do casamento. Assim, a família assume novas configurações que, por sua vez, geram também outras formas de sociabilidade. O número de divórcios cresceu e os casamentos iniciaram um declínio acentuado. Houve um aumento significativo no número de uniões consensuais, ou seja, quando um casal passa a viver junto, prescindindo do casamento civil, enquanto a questão da nupcialidade legal e religiosa foi perdendo o valor.

Essa realidade pode ser comprovada pelos dados de pesquisa do IBGE que mostra-nos a seguinte realidade: os casamentos entre solteiros, que em 1979 atingiam 7,83 pessoas em cada mil, em 1994 caem para 4,96 e, no período de 1981 a 1991, houve uma redução de 38% no total de casamentos de pessoas desta categoria. Vejamos o que nos apresenta o quadro abaixo, divulgado pelo senso 2000.

QUADRO 2

Variável = Número de casamentos entre solteiros (unidade)											
Brasil											
Ano											
1988	1989	1990	1991	1992	1993	1994	1995	1996	1997	1998	2001
906.396	784.280	727.753	692.112	693.969	688.811	700.162	699.267	665.556	653.188	626.984	622.574

Fonte: IBGE – Estatísticas do Registro Civil

Outro fato que nos chama a atenção, é a questão financeira. Os gastos processuais de anulação do casamento religioso parecem-nos inacessíveis para grande número de casais, sobretudo, aqueles menos privilegiados. Até o ano de 2001, esse valor era de seiscentos reais, de acordo com nosso entrevistado Daniel.

“O processo tem um custo,... para quem não tem uma renda boa em família, eles facilitam, dividem em várias parcelas”. Anulação (Daniel, 38 anos, Engenheiro Civil)

A questão da dificuldade financeira é uma realidade que atinge a todos os seguimentos sociais, dentre eles, aqueles fiéis que fazem parte da Igreja Católica.

De acordo com os dados do IBGE, é na década de 1970 que a proporção de matrimônios sacramentais ou como designa o censo demográfico 2000, casamentos religiosos, começam a diminuir, até não atingir mais de 50% dos casamentos, no início da década de 1980. As uniões religiosas caíram de 20,2%, em 1960, para 4,5%, em 1995 e as uniões consensuais, que eram 6,5% do total de casamento

registrados, passam para 23,5% no mesmo período. Isso significa que quase um quarto de todos os casamentos enquadra-se nessa categoria informal

Partindo da história do sacramento do matrimônio e suas conseqüências, na vida dos casais em segunda união e, por que não dizer, na sociedade, faremos uma análise de alguns documentos da Igreja Católica em relação ao matrimônio, buscando identificar a proximidade ou não, entre as afirmações desses documentos e a prática dos fiéis.

2.2 – Documentos da Igreja Católica sobre o matrimônio

A Igreja Católica, mesmo com seu poder de mobilização e influência, de tantas normas e dogmas, da sacramentalização do matrimônio, não foi capaz de segurar ou impedir as mudanças sociais ocorridas em relação à formação de novos arranjos familiares.

Neste item, trabalharemos alguns documentos da Igreja Católica, em relação ao matrimônio. Ao mesmo tempo, falaremos das mudanças nos modelos de família, fora do sacramento do matrimônio, contrariando a instituição católica, em seus desejos de controlar e impor sua vontade sobre os desejos dos leigos/as. Buscaremos entender as mudanças ocorridas no modelo familiar e, como essa instituição tem tratado, ou melhor, relacionado-se com esses casais.

A Igreja Católica, no Brasil, desde o período colonial, procurou estabelecer padrões normativos relativos à constituição familiar, o que se concretizou no período da proclamação da República, com a redefinição da responsabilidade de formalizar o contrato matrimonial.

Desde a década de 1960, na visão de Romanelli (1998), a sociedade brasileira vem passando por transformações econômicas e sociais que acarretam a concentração de renda, a pauperização de grande parte da população e o aumento

da força de trabalho infanto-juvenil e feminina. Paralelamente a esse processo, ocorrem mudanças nas formas de sociabilidade, caracterizadas pela emergência de novos modelos de relacionamento familiar, interpessoal, afetivo, sexual e, também, pelo aparecimento de modelos culturais ordenados dessas relações.

A partir da XIV Assembléia Geral dos Bispos do Brasil, realizada em 1974, foi concretizado o Plano Bienal de Pastoral 1975/1976. Segundo Ribeiro (1999), esse plano destaca como prioridade a Pastoral Familiar, como se pode perceber no documento “Em favor da Família”, que é estruturado em três itens. O primeiro contempla aspectos sócio-políticos, o qual trata da indissolubilidade do vínculo matrimonial como exigência do progresso social e apresenta as razões e contra-razões dos divorcistas; o segundo é o inciso referente aos aspectos teológico-pastorais que considera a indissolubilidade do vínculo conjugal como “mandamento do Senhor e exigência do amor”; enquanto que o último item discute as tarefas que impõem para a promoção da família, apontando os requisitos para uma Pastoral da Família, na América Latina.

Nesse período, mesmo com o grande poder de pressão da Igreja Católica sobre o Estado, uma parte dessa instituição estava empenhada em lutar contra o regime totalitário. Assim sendo, a promulgação do divórcio não encontrou resistência para evitar que se desfizesse, definitivamente, o vínculo conjugal. Portanto, após o divórcio, os parceiros tornam-se, novamente, livres, no plano jurídico, para realizar novos casamentos.

A legalização do divórcio, em 1977, altera a lei do desquite e prevê a dissolução total do casamento. Assim, a família assume novas configurações que, por sua vez, geram também outras formas de sociabilidade. O número de divórcios cresceu e os casamentos iniciaram uma queda acentuada. Houve aumento no número de uniões consensuais, isto é, quando um casal passa a viver junto,

prescindindo de casamento civil, enquanto a nupcialidade legal e religiosa foi perdendo seu valor. Geraram-se, então, novos arranjos domésticos.

Preocupada com a aprovação do divórcio, que a nosso ver desestabiliza essa instituição como reguladora e mantenedora da “ordem social”, a hierarquia eclesiástica brasileira, em Assembléia Geral Extraordinária, em 1978, aprova e publica o documento nº. 12 “Orientações Pastorais sobre o Matrimônio”, que defende, sobretudo, a indissolubilidade do casamento e manifesta “preocupação” em relação à criação de uma Pastoral dos divorciados. Nesse documento, os bispos solicitam das comunidades cristãs e dos agentes da pastoral familiar, uma atitude de “acolhimento” e “engajamento” nas tarefas da comunidade dos cônjuges católicos que se separaram pelo divórcio e que constituíram uma segunda família, especialmente com aqueles que procurassem a comunidade eclesial e manifestassem o desejo de manter um relacionamento mais profundo com a caminhada da Igreja.

Essa atitude do episcopado brasileiro parece-nos uma tentativa para trazer de volta para sua prática religiosa, o grande contingente de fiéis que evadiram para outras denominações religiosas. Esta afirmativa é confirmada por Miranda (2002), quando ele diz que,

“A Igreja Católica decidiu trazer de volta para casa mais de cinco milhões de brasileiros desquitados ou divorciados que vivem com suas novas famílias dentro de lares ‘reconstruídos’. E o número não pára de crescer. As separações jurídicas aumentaram quase 20% na última década. Para cada dez uniões legais realizadas hoje, pelo menos três terminam em dissolução”.

Portanto, o pesadelo para a Igreja Católica é ainda maior: a forma de união que mais cresce no Brasil é a consensual em que os parceiros não se casam no religioso.

A Igreja Católica, em seu Catecismo (1993, p. 500), afirma que, “a comunidade conjugal está fundada no consentimento dos esposos. O casamento e a família estão ordenados para o bem dos esposos e a procriação e a educação dos filhos”. Nesse sentido, sabemos que muitos casamentos foram por muito tempo tolerados por temor dos leigos às punições da Igreja. Na realidade atual, os casais ao perceberem que não fizeram a melhor escolha para suas vidas, ignoram as orientações e recomeçam novas relações, independente das orientações advindas da Igreja Católica.

No discurso católico, a necessidade de explicitar seu emolduramento coloca-se como imperativa na medida em que esta Igreja conta com uma doutrina sistemática, vazada em documentos, nos quais o apelo à tradição, como fonte de legitimidade, é recorrente, dificultando, de certa forma, recortes temáticos para fins de análise, como o que se pretende nesta pesquisa, sobre os casais em segunda união.

Em 1983, sob as luzes do Vaticano II, o Código de Direito Canônico (cân. 1056) é reformulado. Mas a Igreja Católica continua reafirmando a unidade e a indissolubilidade do matrimônio como prioridade perene, em virtude do sacramento. Nas palavras de Roman (1999), nem mesmo os cônjuges, nem qualquer outra pessoa podem dissolver tal vínculo conjugal, fundamentando-se nas Escrituras, na Tradição, no Magistério e na razão humana. Nesse sentido, podemos constatar que o discurso não condiz com a prática da Igreja Católica, pois ela mesma coloca o Tribunal Eclesiástico para julgar nulo ou não um casamento sacramental. Não sendo, portanto, direito do indivíduo decidir sobre sua vida.

A Igreja Católica, diante dessa realidade, busca através de documentos, valorizar e impregnar seus fiéis com suas orientações. Para isso, edita muitos documentos tentando reter os caminhos da história. E, mesmo aqueles documentos

direcionados a outras categorias, não perdem a oportunidade de mencionar o valor do matrimônio sacramental.

No documento “Valores básicos da vida e da família” CNBB¹⁸ (1980, p. 19), a instituição Católica coloca em evidência a moral matrimonial, numa perspectiva de reafirmar o que considera serem os valores fundamentais do matrimônio cristão, a partir da espiritualidade, com as seguintes recomendações;

“Deve partir da valorização do sacramento do matrimônio, através do matrimônio, cumpre-se a salvação e redenção de Cristo (...); a libertação em Cristo também no sentido psicológico: um libertando o outro; a dimensão social do sacramento: santificação dos filhos e da sociedade, acentuar o dinamismo de crescimento no amor como parte essencial do matrimônio. A comunidade da família”.

No documento *Familiaris Consortio* (1994, p. 3), a Igreja, assim, se expressa:

“Consciente de que o matrimônio e a família constituem um dos bens mais preciosos da humanidade, a Igreja quer fazer chegar a sua voz e oferecer a sua ajuda a quem, conhecendo já o valor do matrimônio e da família, procura vivê-lo fielmente, a quem, incerto e ansioso, anda a procura da verdade, e a quem está impedido de viver livremente o próprio projeto familiar”.

Tendo como suporte esta compreensão da Igreja em relação aos sentimentos, acreditamos que são afirmações que nos fazem questionar, pois, na prática, em relação aos casais em segunda união, não tem sido essa a atitude da Igreja, tendo em vista que essa categoria não tem percebido essa ajuda que a Igreja se propõe e menciona no referido documento.

O documento da Santo Domingo (1992), já na introdução do tema VI, apresenta que a família deve ser assumida como grande prioridade pastoral. Ao fazer um levantamento da tipologia da família na América Latina, enfoca que o drama da má constituição da família manifesta-se em diversos níveis, dos quais destacamos (p. 35),

“nível religioso: falta de catequese e prática cristã; falta de consciência da grandeza do sacramento do matrimônio, do plano de Deus a respeito do casal e da família; idéias incorretas a respeito da paternidade responsável e planejamento familiar; falta de consciência de a família ser sinal de evangelização, etc”.

Para a Igreja Católica, Jesus habita com a família cristã nascida no Sacramento do matrimônio. Nesse sentido, os casais em segunda união, embora não tendo recebido este sacramento, reafirmam esta presença, quando dizem:

“...a gente tá dentro de uma comunidade, vivendo uma religião pra poder superar as dificuldades, porque com Jesus e Deus, o trem já tá difícil, imagina se largar Ele. Largar de mão Dele, não ter Ele do lado da gente para apoiar os momentos difíceis que a gente passa. Então, o que eu acho que ajuda a manter a religiosidade é a fé, é a fé e a oração mesmo não tem outro caminho não”. (Daniel, 38 anos, Engenheiro Civil)

Em relação à afirmação da Igreja Católica sobre o sacramento do matrimônio na vida das famílias, percebemos que, para os casais em segunda união, mesmo quando dizem que não se importam, com o que esta Igreja pensa ou normatiza, na verdade, quando são inquiridos sobre a questão, reforçam esse desejo de terem a oportunidade de casarem-se, novamente, nos rituais desta Igreja. Negando, portanto, a afirmação de não se importarem e reafirmando o seu desejo de participar do bem simbólico desse sacramento.

“Eu acredito, que a maioria dos casais em segunda união, hoje vive bem. Por quê? Porque, a gente carrega para o primeiro casamento, muita imaturidade, muita coisa que você acaba..., depois, no segundo casamento, você acaba conseguindo superar os problemas que você teve no primeiro. Então, o que eu diria é isso mesmo, que são pessoas completamente dentro da sociedade, que são pessoas boas, que são pessoas que estão procurando viver bem e que não deixam de ser cristãos, são filhos de Deus, do mesmo jeito. E queremos nos sentir completos como cristãos, tendo a oportunidade de receber esse sacramento...”. (Ronaldo, 42 anos, segundo grau, empresário)

¹⁸ Sigla para designar Conferência Nacional dos Bispos do Brasil.

Ainda, no documento *Familiaris Consortio* (1994, p. 5), a Igreja Católica, em sua mensagem sobre “a função da família cristã no mundo de hoje”, revela-se impregnada pela conservação e manutenção dos valores da família tradicional, com o intuito de propor às famílias uma vida de fidelidade e isto confirma-se, nas palavras aqui transcritas:

“A família é alvo de numerosas forças que a procuram destruir ou de qualquer modo deformar, a Igreja, sabedora de que o bem da sociedade e de si mesma está profundamente ligado ao bem da família, sente de modo mais vivo e veemente a sua missão de proclamar a todos o desígnio de Deus sobre o matrimônio e sobre a família, para lhes assegurar a plena vitalidade e promoção humana e cristã, contribuindo assim, para a renovação da sociedade e do próprio Povo de Deus”.

O referido documento (p. 14), relaciona a fidelidade, no matrimônio, como desígnio de Deus.

“A instituição matrimonial não é uma ingerência da sociedade ou da autoridade, nem a imposição extrínseca de uma forma de vida, mas uma exigência interior do pacto de amor conjugal que publicamente se afirma como único e exclusivo, para que seja assim a plena fidelidade ao desígnio de Deus Criador”.

Ao falarmos da importância concedida pelos fiéis aos documentos sobre o matrimônio, da Igreja Católica sentimos necessidade de retomarmos as palavras de Geertz (1989). Em sua interpretação, fala da influência da cultura religiosa, que é ressaltada como a que torna os indivíduos dependentes desse sistema na formulação de conceitos de uma ordem da existência, que se tornam decisivos na visão de mundo dos crentes, nas idéias gerais de ordem e na reafirmação moral.

Na visão dos fiéis católicos e da Igreja institucional, a “Palavra de Deus” tem uma função normatizadora e iluminadora e, essas “verdades” encontram suporte nas concepções da doutrina dessa Igreja, apresentadas pela “Cartas às famílias” (1994, p. 18), que referindo-se à constituição da família mediante o matrimônio, afirma que

“O homem deixará o pai e a mãe para se unir à sua mulher, e os dois serão uma só carne’ (Gn2, 24). Portanto, já não são dois, mas uma só carne. Pois bem, ‘o que Deus uniu, o homem não separe’ (Mt 19, 6). Ele revela novamente o conteúdo normativo de um fato que existe já no princípio (Mt 19, 8) e que conserva sempre em si esse conteúdo. Se o Mestre o confirma agora, fá-lo para tornar claro e inequívoco a tudo, no limiar da Nova Aliança, o caráter indissolúvel do matrimônio qual fundamento do bem comum da família”.

Considerando que as palavras bíblicas possuem uma flexibilidade de interpretação, os casais em segunda união, a partir do lugar que ocupam, sentem-se no direito de questionar a posição anterior. Decidem não assumí-la, lançando sobre ela um novo olhar que seja favorável à sua condição de fiel da Igreja Católica que vive fora do modelo de família imposto por essa Igreja.

“Uniu e não deu certo. Nas vistas de Deus, ninguém é obrigado a viver com a pessoa que você não vai dar certo. está certo que você assumiu um compromisso perante Deus e você vai estar quebrando este compromisso, mas como Deus é um grande Pai e Ele não faz nada para nos desagradar e para nos punir, errar todo mundo erra né? Errado é persistir no erro. Isso que é errado. Mas, se você está tentando de novo, você está tentando crescer como pessoa, construir uma família que vai te dar um retorno como pessoa, puxa acertei dessa vez. Eu acho que se você errou uma vez você...” (Abelardo, 37 anos, superior incompleto, técnico em informática).

O Código de Direito Canônico (nº. 1055, §1), afirma:

“a aliança matrimonial, pela qual o homem e a mulher constituem entre si uma comunhão da vida toda, é ordenada por índole natural ao bem dos cônjuges e à geração da prole, e foi elevada, entre os batizados, à dignidade de sacramento, por Cristo Senhor”

Apesar das várias lutas de resistência às normas impostas aos casais em segunda união, a Igreja Católica assegura o cumprimento de suas regras, sustentada em seus documentos oficiais e em sua interpretação bíblica e legitimidade pela ação dos/as leigos/as nela inseridos.

2.3– Movimento OVISA, espaço ritual: sagrado e profano

O processo ritual é um dos elementos principais dos grupos e sociedades. Os ritos e as cerimônias permeiam todo agrupamento social, desde as sociedades primitivas até as modernas. Os rituais expõem os valores mais intensos da conduta humana. Esses funcionam como canais. De um lado, fazem com que as pessoas assumam sua condição humana, limitada e imperfeita, buscando estabilizá-la através de regras fixadas e consagradas, repetidas vezes, pelos rituais. Por outro lado, de acordo com Cazeneuve (s/d), colocam-nas em relação com o Outro, o numinoso, na busca de seu auto transcender-se, ir além dos males do dia a dia.

Segundo Cazeneuve (s/d), o rito é uma ação seguida de conseqüências reais. É um ato individual ou coletivo, repetido, cuja eficácia (real ou pretendida não se esgota na ligação empírica das causas e efeitos).

Para esse autor, o rito tem a função de distinguir-se dos outros costumes, não somente pelo caráter particular da sua pretendida eficácia, mas também pelo papel mais importante que a rotinização nele representada.

Embora as práticas rituais das diferentes religiões sejam permeadas por ambigüidade e contradições, antropologicamente o rito é um elemento constitutivo da existência humana. A vida de todo ser humano é marcada pelo ritual, pois os momentos principais da vida costumam ser celebrados através de ritos: o nascimento, a puberdade, a maturidade, o casamento, a morte. Outras situações da vida são também celebradas, o tempo da sementeira e da colheita, aniversários, festas de padroeiros/as, partidas de futebol, enfim a ritualidade é uma constante na vida em sociedade, de forma que o rito transcende o espaço religioso. Sendo ele, meio e ocasião de reconhecimento mútuo entre os membros de um determinado

grupo. De acordo com Roberto Mota (1996), o rito está presente nos ritmos quotidianos da vida social, é como “a respiração da sociedade”.

Em se tratando do ritual religioso, na Igreja Católica, no qual estão inseridos os casais em segunda união, podemos dizer que a maioria desses casais estão impregnados desses ritos que, ao longo da vida, foram absorvendo-os como algo pronto e acabado e com uma eficácia indiscutível. E é essa crença que possibilita o exercício do poder da Igreja Católica sobre esses casais, pois eles a legitimam.

Na visão crítica detectada em Marcel Mauss (apud Cazeneuve s/d, p. 14), quando esse autor faz uma análise da questão dos ritos, propõe dividi-los em duas categorias: os ritos positivos, imperativos, aquilo que se deve fazer. Segundo Mauss, esses são definidos pelo *ethos* e a visão de mundo dos indivíduos. E os ritos negativos, interditos, são aqueles que dizem às pessoas, o que não se pode fazer, o que não deve ser feito.

Durkheim (1989), a partir de sua teoria da religião, desenvolve a idéia de que os ritos são representações eminentemente coletivas, tendo sua origem, quando as pessoas reúnem-se em grupos, mantendo, refazendo e exibindo os estados mentais desses grupos. Nesse caso, estão incluídos os casais em segunda união do movimento OVISA, que se esforçam por manter-se incluídos nos rituais propostos por esse movimento e, conseqüentemente, pela Igreja Católica. Rodrigues (1981), diz que essa é uma forma de ação social, onde – o rito – o indivíduo se dilui e reforça o todo. Sua eficácia dá-se através da manutenção, criação e recriação, de si mesmo por operações mentais e materiais, reconectando o indivíduo à sociedade.

Durkheim (1989, p. 38), afirma que: “os ritos são maneiras de agir que surgem unicamente no seio dos grupos reunidos e que se destinam a suscitar, a manter, ou a refazer certos estados mentais desses grupos”.

A partir dessa visão, os ritos teriam por função proporcionar coesão social, suscitar, manter e renovar o sentimento de participação no grupo, uma vez que a sociedade só é possível através dos ritos e símbolos, que atravessam sua cultura e suas crenças. Para Rivière (1996, p. 45), “os ritos constituiriam uma expressão simbólica dos valores fundamentais que unificam os membros de uma sociedade”.

Partindo do pressuposto de que o rito é uma constante na vida cotidiana e social das pessoas e grupos, uma forma geral de expressão da sociedade e da cultura e relativizando a distinção durkheimiana entre sagrado e profano, tomamos a definição do rito, a partir do pensamento de Rivière (p. 30), quando ele o define como

“um conjunto de condutas individuais e coletivas, relativamente codificadas, com base corporal (verbal, gestual, ou de postura), com caráter mais ou menos repetitivo, e forte carga simbólica para seus atores/as e habitualmente para as suas testemunhas, baseadas em uma adesão mental, eventualmente não conscientizada, a valores relativos a escolhas sociais julgadas importantes, e cuja eficácia não depende de uma lógica puramente empírica que se esgotaria na instrumentalidade técnica da ligação entre causa e efeito”.

Nesse sentido, podemos tomar as palavras de uma de nossas entrevistas que vendo-se impedida de receber o sacramento do matrimônio na Igreja Católica, “aproveita-se” do ritual matrimonial, dentro do encontro de casais e faz dessa, a marca de seu rito de passagem, de divorciada para “casada”, na Igreja Católica.

“...tem um momento lá no encontro do OVISA que os casais são convidados a renovarem os compromissos matrimoniais. Cada casal dá a mão esquerda um para o outro e renova o compromisso. Eu e meu esposo participamos. Foi tão importante para nós que gravamos essa data em nossas alianças (tira a aliança e mostra). Nosso grupo de casais, quase todos os anos, reúne-se aqui em casa para celebrarmos essa data, por que ela foi significativa para nós”. (Sara, 43 anos, 2º grau, Administradora de Empresa)

De acordo com o pensamento de nossa entrevistada, podemos dizer que, embora o rito transcenda o religioso institucionalizado, é no campo religioso que ele

se legitima, enquanto mediação do sagrado. Recorremos a Acosta (1998, p. 72), que nos ajuda a entender a postura do casal diante do ritual. Diz esse autor que,

“os ritos são ações simbólicas que tem a ver com o sagrado, são realizados geralmente em um contexto grupal, conforme normas e rubricas previamente estabelecidas, e devidamente aplicadas, repetidas com certa periodicidade com a intenção de tornar presente o mundo transcendente que querem simbolizar, e intercalando as ações e palavras”.

Na raiz de todo rito, está a necessidade que o ser humano tem de encontrar uma explicação última da realidade a qual confiar toda a sua pessoa – mente, corpo, sentimentos. Nessa perspectiva, Acosta (1998) afirma que nos ritos o fiel busca uma ética reguladora para sua vida, uma ética sagrada que dê sentido ao seu existir, que seja um remédio diante da rotina, do tédio e das contradições presentes na vida diária.

Lakatos (1999, p. 183), ao definir ritual, considera importante, também, definir crença, pois é a partir dela que é possível ritualizar as experiências religiosas.

“A crença religiosa é aspecto cognitivo da religião que procura explicar a natureza e a origem das coisas sagradas. A crença baseia-se em atitudes habituais, na fé, e as noções dela derivadas, mesmo quando coincidem com a ciência, não se fundamentam nas observações e no tipo de evidência próprios desta última. O ritual é o lado ativo da religião. Apresenta as seguintes formas: manipulação de objetos sagrados, tangíveis, ação instrumental carregada de conteúdo simbólico, tipos de conduta como, por exemplo, o uso de roupas especiais, recitação de fórmulas específicas, cantos, danças, lamentações, reverências etc. O ritual tem por finalidade despertar uma disposição de espírito favorável em relação ao sagrado, e reforçar a fé dos participantes. É particularmente eficiente quando coletivo, pois aumenta a emotividade, tornando mais intensa a impressão subjetiva”.

Para o referido autor, dos sete sacramentos da Igreja Católica, cinco são responsáveis pelos ritos de passagem, marcando, sobrenaturalmente, a mudança do indivíduo de um *status* para outro: o batismo, a confirmação, o matrimônio, a ordem e a unção dos enfermos.

Para vários casais entrevistados, o movimento OVISA, com seus grupos de perseverança, além de favorecerem o desenvolvimento da fé e do conhecimento, permite-lhes experienciarem, através do ritual profano, a socialização e a amizade.

“A força do grupo, o amor que nos une é muito grande, faz com que Deus esteja, realmente, presente entre nós é muito forte. Realmente eu fico vendo pessoas que não vão, que não buscam. Se você conversar com cada casal, você vai ver que é mais ou menos a mesma coisa. E criou em alguns casais, laço de amizades, muito forte além do grupo e isso é uma coisa muito boa. Quando estamos vivendo como cristãos a gente tem que ser bom exemplo, a gente nunca vai... Tem claro, as falhas, mas a gente busca não errar tanto. Erra menos e quando erra, também, às vezes admite aquele erro ali”.(Sara, 43 anos, Ensino Médio, Gerente Administrativa)

“Eu participo do movimento, por causa da integração, a partilha que a gente vive, o desejo de ter um futuro para os nossos filhos, o desejo de aprender, sorrir, se divertir, ser ajudado, ter um grupo de amigos, um laço de família, mais amplo. Dividir as nossas alegrias e as nossas tristezas. Isto motiva. Quando a gente faz alguma coisa e vê o brilho nos olhos das pessoas, sem nada em troca, a gente tem tanto da vida, então, um pouquinho que a gente pode, quem a gente pode proporcionar uma felicidade maior ainda pro irmão”. (Rafael, 42 anos, cursando a universidade, empresário)

“Então, todo grupo existe pessoas muito boas, existem pessoas que você afina mais, sintoniza mais e tem pessoas que você não sintoniza tanto, mas que são pessoas boas. Então, eu acho que todo mundo, ser humano hoje, ele vive em coletividade, quer viver em coletividade e isso é muito bom. As pessoas insistem nessa religião, porque o grupo é muito bom, o grupo é muito sadio. Você encontra verdadeiros amigos, dentro desses grupos, nas horas boas e nas horas ruins. Pessoas que se preocupam com você, então, a gente consegue, dentro desses grupos excelentes amizades, ótimos relacionamentos”. (Ronaldo, 42 anos, ensino médio, empresário)

Nessa perspectiva, Rivière (1996, p. 88) observa que, por vezes,

“A sublimação ritual permite a realização de desejos inconscientes, ao mesmo tempo em que satisfaz as exigências do superego. A semelhança da atividade intelectual, da fé religiosa ou da criação artística, o rito profano também pode produzir os conflitos pessoais e intergrupais ao garantir uma adaptação mais conveniente ao meio social”.

Normalmente, ao afirmar os valores e códigos comuns, o rito mostra que há, pelo menos temporariamente, desejo recíproco entre os participantes de transcenderem suas diferenças e contradições. Portanto, existe um movimento adaptativo, no qual estão inseridos, também, os casais em segunda união. Vejamos o que dizem Sara e Ivanor.

“...é importante participar de uma comunidade, porque dá mais segurança, mais estabilidade. Você estando numa comunidade, parece que as coisas são mais fáceis de resolver. Você vê as dificuldades que existem no mundo, aí as suas ficam pequenas, porque na comunidade a gente começa a ajudar os outros, aí parece que os seus problemas são pequenos, diante dos que você vê na comunidade”. (Soraia, 39 anos, ensino médio, representante comercial)

“Participo, porque faz muito bem para a família, você sempre estar participando de alguma coisa nesse sentido, na igreja, porque isso aí te traz boas amizades, te traz coisas da religião que te alimenta, nesse sentido espiritual e o que faz eu participar lá, é a amizade, eu tenho boas às amizades lá”. (Ivanor, 39 anos, segundo grau, representante comercial)

Durkheim (1989) tinha percebido que o rito catalisa o vigor individual em benefício da coletividade. Essa idéia de crescimento energético através de atores que procuram aumentar e vivificar o que existe, aparece, em particular, nos ritos do tipo propiciatório. O rito é, antes de tudo, campo de atração pelo fato de centrar a atenção e o interesse, naquilo que faz viver. Ou seja dá sentido e significado a todos os acontecimentos da vida.

Esses grupos propiciam, além das reuniões, como espaço de aprendizagem e convivência, também o encontro e a festa. O Movimento OVISA cumpre seu papel de socialização e controle social. Podemos perceber que é do interesse dessa sociedade, através dos encontros, que os seus membros adquiram uma maneira de

vida uniforme, pelo menos em relação àquilo que toca, intimamente, o coletivo.

Vejamos o que dizem Patrícia e Sara, em relação ao encontro do OVISA.

“O OVISA teve participação importantíssima para mim nesta união, porque quando nós fomos fazer o encontro... voltando um pouco atrás, meu marido não era um católico praticante e quem o levou para a Igreja, quem chamou para participar da comunhão constante e participar das missas dominicais fui eu. O OVISA veio trazer um tom de espiritualidade, introduzir um pouco mais da comunidade no nosso casamento, principalmente, no que diz respeito a ele. Porque lá meu marido aprendeu que participar da Igreja não era só aquilo de missa de coisa assim. Aprendeu que tem uma dimensão maior que é a dimensão comunitária e que essa comunidade é muito importante pra gente enquanto casado, pra gente enquanto família. Principalmente, que é importante pra gente formar um ambiente saudável em família. Tanto que não foi à única vez que nós participamos de um encontro de casais. Isso tem sido muito bom pra gente nesse sentido”. (Patrícia, 39 anos, advogada)

“Eu acho que a melhor coisa que eu encontrei lá foi o exemplo de outros casais, alguns são mais tranquilos, são mais... (como eu vou te dizer?), são bons companheiros. Eu acho que tudo isso influencia, a convivência de nossa filha, no grupo. Ela desde pequena gosta de participar, de estar presente. No início foi uma coisa difícil, até para o meu esposo. Apesar de tudo foi importante, tanto para minha vida pessoal, quanto para minha vida conjugal”. (Sara, 43 anos, ensino médio, gerente administrativo)

O movimento OVISA, a nosso ver, como campo de atração, procura inculcar em seus “adeptos” o que podemos chamar de caráter social. Pois, através de seus grupos de socialização, inculca nos indivíduos os seus padrões, buscando atingir uma hegemonia social. Cada indivíduo, conhecendo os modos de comportamentos aceitos por essa sociedade, está sujeito, pelo menos em parte, a satisfazer seus próprios desejos, de acordo com os padrões impostos pelo movimento OVISA. Mas, os casais em segunda união, embora o esforço de incorporar em suas vidas as concepções do movimento, deparam-se com a exclusão dos bens de salvação, os sacramentos da penitência e da eucaristia.

Os casais em segunda união, privados desses ritos sacramentais, buscam, cada um, ao seu modo, fazer também o seu rito de passagem. Isso pode se comprovar por suas respostas, ao serem indagados sobre como aconteceu a segunda união, se houve a presença de alguém em nome da Igreja.

“Quem estava presente no dia foram os pais do meu esposo e alguns de seus irmãos, a minha mãe e o meu pai, só. Não que tivéssemos uma cerimônia, não. Como eu já te disse a minha cerimônia foi feita só entre nós dois, não foi feita na presença de outras pessoas. Não houve festa. Na época, eu me lembro, a gente fez um jantar, não foi tipo uma comemoração não, foi uma coisa assim, ta todo mundo ali ajudando a organizar as coisas...”. (Sara, 43 a. Administradora de Empresa)

“Ocorreu que nós não nos casamos na Igreja Católica, devido a certas proibições e assim, nós decidimos, devido à proibição, casar na Igreja Ortodoxa, onde foi efetivado o nosso casamento. Lamentei muito, me senti excluído por não poder casar na Igreja Católica, ficamos os dois muito chateados. Como fomos bem acolhidos na Igreja Ortodoxia e nós queríamos casar, então aconteceu, mas continuamos na nossa Igreja”. (Rodrigo, 40 anos, filósofo, professor da segunda fase do ensino fundamental)

“No dia do meu casamento, não teve a presença de ninguém da Igreja. Eu aluguei uma casa e comprei tudo que tinha que comprar pra montar a casa. Eu e minha esposa, colocamos os móveis lá dentro, ai fomos chamar... Perguntei pra minha esposa se íamos morar juntos? Falei com o pai dela , com a mãe, falei com o meu pai e com a minha mãe. Fizemos um jantar, foi a família dela e a minha família, meus irmãos e os parentes dela. E foi assim a união nossa, apresentar pra família que íamos morar juntos. Teve uma reza, tipo de uma benção, não me lembro quem começou a falar sobre a responsabilidade. Teve um ritual familiar, a oração em família”. (Geraldo, 53 anos, segundo grau, empresário)

Cazeneuve (s/d), ao analisar o rito, declara que liberdade e consciência individual que separam a humanidade da animalidade é fonte de angústia. O homem poderá disfarçar tudo o que lhe revela a sua situação não definida, ou aceitar a angústia para conservar ou promover o que faz a sua superioridade. Tenderá, ainda, segundo Cazeneuve, construir uma condição humana definida por regras, num

mundo estável; ou encarará, como fonte de poder, tudo o que é um símbolo, incondicionalidade; ou por fim, encontrará um equilíbrio.

“... Deus não vem aqui falar, com a voz que a gente sabe. Qual é o instrumento que Deus usa? Homens, e homens falhos, certo? Nesse ponto eu acho que foi uma falha que passou. Porque eu não creio na impunidade, na magnitude de uma pessoa de um conclave e um clero, que se une pra dizer esta é à vontade de Deus, não, quando Jesus veio e falou assim: eu vim para os doentes não foi para os sãos, aí eu acredito. Na hora que se impõe uma lei dessas, ah não! Você não pode porque seu casamento não deu certo, você se uniu a outra pessoa. Mas qual que é o interesse dessa pessoa? É de profanar o sacramento? Não, não é!”. (Patrícia, 39 anos, superior completo, advogada)

Para Cazeneuve (s/d), à medida que a angústia conduz ao rito, ela aparece como sinal do contato com o *numinoso (mysterium)*. E, na ótica de Rudolfo Otto(1985), o numinoso corresponde a um sentimento originário e específico, onde o sagrado não seria o resultado final. Assim, os impulsos que despertam a angústia são, portanto, sentidos como misteriosos.

De acordo com Cazenueve (s/d), o ritual pode fornecer três soluções, para que o homem livre-se da angústia, sendo, abandonar o poder para se fechar numa condição humana (o numinoso afastado como impureza); ou retomar o poder, renunciando a fixar-se numa situação estável e sem angústia (o numinoso manejado com o princípio do poder mágico), ou ainda, uma sublimação, sobre uma realidade transcendente (o numinoso apresenta-se com o caráter supra-humano do que é sagrado, do que existe no seio das religiões).

A ritualidade, segundo Rivière (1996), faz parte do que é mais arcaico e constante nos comportamentos entre os seres vivos. É ao mesmo tempo produto, instrumento, veículo e símbolo da cultura de um povo. Já no dizer de Cazeneuve (s/d), o rito é um meio da pessoa assumir a sua condição humana e, ao mesmo tempo, ultrapassá-la.

Para o referido autor, o rito enquanto modo de existência das pessoas, enquanto atividade refletida e produzida por organizações humanas e forma de objetivação intencional do pensamento em comportamentos simbólicos, supõe, mesmo em ambientes ou grupos extra religiosos, uma atitude de crença.

No rito como seqüência temporal de ações, tomamos a Celebração Eucarística, na qual os grupos do movimento OVISA são chamados a participar. Cada grupo, tem a responsabilidade de, uma vez no mês, assumir papéis específicos na liturgia eucarística, participando da procissão de entrada, proclamando as leituras, orações da comunidade e da preparação das oferendas. Segundo a Igreja Católica, esse ritual convida os fiéis a participarem de duas mesas, a mesa da Palavra e a mesa da Eucaristia. Os casais em segunda união, participam de quase todo o ritual, mas ao chegar o momento da eucaristia, é lhes negado essa participação, gerando um desconforto e mal estar.

“...um dia, eu estava na celebração e não sei por que, sempre na hora da comunhão me dava aquela coisa, aquela coisa... nesse dia, na hora da comunhão, chorei muito e fui para a Capela do Santíssimo. Chorei muito, muito. Nesse dia eu falei: Meu Deus tira essa dor de mim, por que eu estou sentindo tanto? Por que eu estou tão assim? Se isso não é uma coisa mais essencial? Depois dessa conversa que tive com Deus, depois aquele meu momento com Ele, nunca mais senti aquela coisa tão ruim”. (Rosana, 43 anos, segundo grau completo, vendedora autônoma)

A insistência dos casais em segunda união, em fazer parte do ritual católico, tem a ver com o papel da ritualização, pois esta exerce o poder de suscitar sentimentos de pertença, de dor, de alegria, de culpa, de realização ou de frustração nas pessoas e/ou grupos. Traz em sua essência a função de, por um lado, edificar e reafirmar valores que conferem identidade e realização às pessoas e, por outro, a de provocar conflitos, atribuir papéis, diferenciar, classificar e hierarquizar as mesmas de acordo com suas atribuições sociais e culturais. É no rito que os padrões

simbólicos são executados e publicamente manifestados. No pensamento de Geertz (1989, p. 128), “é no ritual – isto é no comportamento consagrado – que se origina, de alguma forma essa convicção de que as concepções religiosas são corretas”.

Na perspectiva de Douglas (1980), um ritual, através de seus símbolos, tem o poder de sintetizar, significar e também modificar a experiência, pela forma como a expressa. Sua eficácia simbólica é, portanto, uma eficácia instrumental, que por um lado, pode levar as pessoas a se identificarem e encontrarem sentido para sua existência e, por outro, serem manipulados e/ou sancionadas pelas prescrições repassadas pelos símbolos e gestos ritualizados.

Os ritos, enquanto invenções culturais, articulam representações, palavras, gestos e ações que foram elaborados e repetidos por várias gerações, no intuito de recordar, atualizar o fato passado, exprimir o presente e, ao mesmo tempo, lançar-se, de uma forma muitas vezes mágica, ao futuro. Nesse sentido, diz Geertz (1989), p. 129), “num ritual, o mundo vivido e o mundo imaginado fundem-se sob a mediação de um único conjunto de formas simbólicas, tornando-se um mundo único e produzindo aquela transformação idiossincrática, no sentido de realidade...”.

Para Riviére (1996), sejam os ritos religiosos, políticos ou cotidianos, eles assumem sempre um comportamento cerimonial, ou seja, cerimonioso. Inscritos num sistema hierarquizado, os ritos e símbolos trazem em si o sentido, a ideologia, o interesse de seus criadores, sejam eles pessoas, grupos ou instituições. Nesse sentido, acreditamos que os ritos, na Igreja Católica, contribuem para reafirmar o poder dessa instituição, sobre aquilo que o leigo deve ou não fazer, para assim ter direito aos bens de salvação que os ritos mediam.

Desta forma, para o referido autor, os ritos teatralizam o conjunto de papéis sociais que compõem a cultura. Numa espécie de drama instituído, eles sublinham,

através da constante repetição gestual e simbólica, as relações e posturas pré estabelecidas socioculturalmente. Constituem-se como estrutura de valores éticos, morais, culturais e religiosos, como meios simbólicos catalisadores das aspirações reais e imaginárias da comunidade e, ainda, como um sistema de comunicação cujas mensagens são transmitidas via códigos culturalmente definidos.

Sendo a religião, na visão de Durkheim (1989), eminentemente social e suas representações religiosas, representações coletivas e, na ótica de Geertz (1989), um sistema cultural e simbólico podemos concluir que os ritos funcionam como um espelho, no qual a sociedade contempla a si mesma, expressa sua visão de mundo e projeta suas aspirações. Há, portanto, nos processos rituais, um jogo entre forças sociais, concepções individuais e ideais. Sendo esta, a forma pela qual a religião age no indivíduo, através de bases conceituais, sociais e coletivas.

Para Cazeneuve (s/d, p. 11), rito é o elemento mais constante e duradouro de uma religião e a repetição é uma de suas principais características, sua estratégia de conservação e reprodução.

“É um ato que pode ser individual ou coletivo, mas que sempre, mesmo quando é bastante flexível para comportar uma margem de improvisação, permanece fiel a certas regras que constituem precisamente o que há nele de ritual (...) O rito propriamente dito distingue-se dos outros costumes não somente, como se verá, pelo caráter particular de sua pretendida eficácia, mas também pelo papel importante que a repetição nele representa (...), a repetição é dada na própria essência do rito” .

Na visão deste autor, os ritos, embora sejam rígidos e repetitivos, com forte tendência à conservação e manutenção da tradição, não estão totalmente isentos de modificações. Porém, se estas ocorrem, são de maneira lenta e quase imperceptível, pois o rito corre o risco de perder o seu valor e a sua razão de ser, se passar por uma modificação brusca, uma vez que a rigidez e a conformidade de princípio às regras preestabelecidas constituem uma das principais funções do rito.

Ao abordar os ritos religiosos, Cazeneuve (s/d, p. 194) ajuda-nos a compreender os limites da polaridade durkheimiana entre o sagrado e o profano. Para ele o que se discute na teoria de Durkheim, não é a distinção que ele estabeleceu no seio da religião, entre os ritos negativos e os ritos positivos. Não desejamos negar que o sagrado está isolado do profano por certas interdições e que, pelo contrário, o profano é por vezes elevado à dignidade do sagrado, por certos ritos de consagração.

“Teremos em conta essas duas espécies de atitudes religiosas. O que constatamos, é que se possa explicar consagração e sobretudo comunhão quando se define sagrado pela proibição do que isola do profano. Não se deve procurar toda a essência do sagrado meramente na oposição com o profano, sob pena de ver o sacrilégio dos ritos positivos. Pelo contrário, deve haver na definição do sagrado algo que explique simultaneamente a sua distinção do profano e a possibilidade de uma participação. O sagrado, por natureza e não por acidente, deve ser tal que se distinga do profano, mas que o atraia ao mesmo tempo à consagração (...). O exame crítico da teoria de Durkheim parece definitivamente conduzir à seguinte conclusão: o sagrado deve ser princípio sintético, um princípio que transcenda a oposição do puro e do impuro. Isto, se a religião não for um sistema de ritos sacrílegos, o que ela não poderia ser evidentemente, sob pena de não representar senão uma paródia da magia”.

Ao mesmo tempo em que o rito livra os indivíduos do sentimento de culpa, eles, também, contribuem para uma atitude de relativização dos mesmos. Vejamos as palavras de Ronaldo,

“Então, se a Igreja, nos aceita como somos, ótimo! Mas, se não aceita! Ótimo, também! Deixa quieto, não vamos causar polémica por isso. E tem muita gente que está assim, tem muita gente que está nesta situação de segunda união na igreja, por que acreditam em Jesus, acreditam em Deus”. (Ronaldo, 42 anos, segundo grau, empresário)

A partir das teses de F. Isambert (p. 96), Rivière faz as seguintes proposições sobre a eficácia do rito:

“em razão de um poder imanente e de uma certa força espiritual (mana); opera como magia xamanista (manipulação psicológica com objetivo regulador apoiado na fé); ação expressiva mediada pela ação técnica; porque o rito tem superioridade sobre o mito e a crença; o ritual é, antes de tudo, práxis, ação sobre o mundo e sobre outros homens; em razão da ação fática dos ritos (sacrifícios, possessões); o rito é um processo de negociação, trabalha as relações sociais; tem poder de estruturação dos comportamentos, representações e atitudes e, por fim, atua com força sobre a vontade, suscitando compromisso decisivo”.

Para Rivière (1996) é possível identificar invariantes lógicos nas formas rituais, sendo: aspecto social, reunião, delegação e a reciprocidade imediata ou diferida; aspecto formal, tensão entre o caráter impositivo, rígido dos espaços, símbolos... E uma tensão entre o aspecto de realidade do rito; aspecto paradoxal, a lógica contraditória é a desordem ritualizada e das inversões políticas, a lógica da ambivalência consiste na coexistência de elementos contrários; a lógica intervalar (ritos de passagem) e lógica paradoxal (jogo e não jogo, cotidiano e não cotidiano); aspecto lúdico.

Na perspectiva ritual, podemos destacar o depoimento de Rodrigo, que busca viver, em seu cotidiano, a aproximação ritual com o sagrado, quando ele diz que,

“...também vou te dizer com franqueza, nós queríamos encontrar um apoio espiritual, queríamos ficar mais perto de Deus, talvez porque nós intimamente nos sentíamos tão felizes com o nosso convívio em casa que a gente queria este conforto espiritual para que pudéssemos nos harmonizar mais espiritualmente”. (Rodrigo, 40 anos, filósofo e prof. da primeira fase do Ensino fundamental)

Ao nos depararmos com os casais em segunda união que, mesmo sendo excluídos do movimento OVISA e dos sacramentos da penitência e eucaristia, insistem em participar, acreditamos que esse espaço é um meio que favorece a experiência religiosa, portanto, dá sentido às suas vidas. Sendo assim, incluímos no

próximo tópico um estudo, buscando aprofundar o significado da experiência religiosa para os referidos casais.

2.3.1 – Experiência religiosa: uma busca de sentido para os casais em segunda união.

Neste tópico, retomamos uma das perguntas fundamentais sobre a seguinte questão: por que o casal em segunda união, mesmo sendo excluído, insiste em participar do movimento? A princípio, podemos responder de forma sucinta e objetiva, dizendo que esses casais insistem em participar do movimento OVISA, por ser esse um espaço, considerado sagrado, do qual eles também querem fazer parte. Compartilhar do poder sagrado, até mesmo, dar sentido, um significado plausível à sua vida e à sua segunda união.

Mas, para buscar respostas mais significativas, vamos aprofundar nossa compreensão sobre o significado do fenômeno religioso, na vida do ser humano. De modo especial, na vida dos casais em segunda união e os meios pelos quais ele se perpetua. Buscando entender que esta experiência religiosa é mediada pela relação de poder, manifesta nos seus ritos e símbolos, mas que não impedem a livre experiência do indivíduo.

A experiência religiosa e a presença do sagrado é uma dimensão importante, na vida das pessoas, sobretudo, para os casais em segunda união que, foram socializados, desde a infância, como “religiosos”, detendo, portanto, em seu ethos e em sua visão de mundo, os referenciais simbólicos neles impregnados. Sendo assim, podemos afirmar que a contradição está também na pessoa e não só na instituição, Igreja Católica. O que nos estimula a continuar buscando entender como um fenômeno, marcadamente excludente, como já observamos anteriormente, na

Igreja Católica, pode estar arraigado na vida dos casais em segunda união, fazendo com que essa categoria, mesmo excluída dos bens de salvação, mantenham-se fiéis a essa Igreja.

De acordo com Macedo (1989), a religião é entendida por vários estudiosos (as) como fenômeno cultural construtor de significados. Algo que dá sentido às vivências humanas e permite que se construam as representações necessárias, para enfrentarem os problemas e as dificuldades cotidianas.

Na experiência cotidiana dos casais em segunda união, no movimento de casais OVISA, da Paróquia Nossa Senhora de Fátima, esta visão confirma-se. Apesar das ambigüidades e contradições que a religião apresenta, impondo-se, muitas vezes, como mecanismo de controle e violação da liberdade das pessoas em geral e dos casais em segunda união em particular, o campo religioso, a fé em Deus, a participação na comunidade eclesial, aparece como espaço importante, produtor de sentido, aquele que dá coragem e força para enfrentar os percalços diários, algo que preenche o vazio. Vejamos o que dizem algumas pessoas desta categoria.

“A gente sempre acha que a fé da gente é pouca. Então o objetivo principal é ir atrás desta fé, buscar a Deus, que a gente tanto procura. Às vezes a gente até acha que perdeu a fé, mas a gente não perde, ela está sempre com a gente”. (Daniel, 38 anos, Engenheiro Civil)

“...eu tenho a minha fé e, por enquanto, eu estou conseguindo. Mas, que é fácil, não é! Mesmo sendo excluída dos sacramentos e vendo outros casais em segunda união excluídos, considero que é necessário ter religião. A religião, a fé em Deus humaniza e completa a gente...”. (Rosana, 43 anos, segundo grau completo, vendedora autônoma)

Refletindo nas palavras de nossos entrevistados, reportamo-nos a Orozco (2002) que diz que, a religião tem estado presente na vida das pessoas, articulada a uma rede de outros fatores, tais como a organização da conduta, a visão de mundo, a busca de respostas aos problemas cotidianos. Todos esses fatores, participando

da formação de representações sociais que orientam diversos aspectos e dimensões de sua existência, como a sexualidade, a moral, a organização da vida familiar, as relações afetivas e conjugais, a educação dos filhos... .

Esta afirmação de Orozco leva-nos a pensar na força simbólica da religião na vida das pessoas. De modo especial, para os casais em segunda união, que, excluídos dos bens simbólicos da Igreja Católica, continuam vendo-a como força que, por um lado, sustenta e legitima padrões e normas e, por outro, exclui aqueles que não se encaixam nessas normas. Para isso, usa o poder que permeia todas as relações humanas, inclusive as relações religiosas.

De acordo com Valle (1998), as referências das religiões ao sagrado apresentam uma impressionante variedade de concretizações e mediações. Para ele, não existe nenhum acontecimento natural ou vital que não tenha sido ou possa ser revestido de caráter sagrado por alguma cultura. Diz ele (p. 35),

“Qualquer experiência, fato, fenômeno ou objeto pode ser hierofânico, isto é, ‘revelador do divino’, para os seres humanos em sua busca de transcendência, seja ela qual for. Mas, ao mesmo tempo, o ‘mistério’, essa última e sempre oculta dimensão da fé religiosa, jamais é atingido. Não pode ser explicado, apenas tangenciado. As religiões e hierofanias o revelam e ocultam a um só tempo”.

Portanto, para Valle, os símbolos religiosos são intervenções que nunca transportam à dimensão plena do “Todo” que sinalizam. A maneira como as religiões olham para o sagrado e dele se avizinham é atravessada, por uma ambigüidade intrínseca.

Para esse autor (p. 35), a chamada “experiência religiosa” é também atingida por essa ambigüidade radical. É uma noção equivocada. Esse autor salienta que essa ambigüidade radical e equívoca apresenta-se em outros conceitos básicos da psicologia da religião, sendo os de “religião, religiosidade, conversão, mística, sagrado, pecado, culpa, salvação, oração, consciência, atitudes, valores, crenças etc.”. Ela se caracteriza por uma extraordinária polimorfia. É a realidade em si. Não

só a noção que se apresenta como ambígua e carregada de contradições e polarizações.

Na óptica de Valle (p. 36), as experiências religiosas, nesse sentido, apresentam tensões constitutivas, como as seguintes:

“são (podem ser) estáticas e dinâmicas, passivas e ativas, cerradas e abertas, intrínsecas e extrínsecas, libertárias e repressivas, emocionais e racionais, sectárias e universais, conscientes e inconscientes, neuróticas e sãs, e assim por diante”.

Para os fenomenólogos da Religião, o homem é *“naturaliter religiosus”*, naturalmente religioso. A religião aparece como uma constante característica dos seres humanos, em todas as épocas. Para eles, a experiência consiste em experimentar a presença do sagrado. Trata-se de um evento que constitui o específico da Religião. Contudo, diz Martelli (1995), toda religião histórica descreve-o, recorrendo a expressões que são culturalmente condicionadas.

Podemos dizer que, um desses condicionamentos presentes na Igreja Católica, nasce da experiência em família e da catequese, para os sacramentos da iniciação cristã. Nesse sentido, vejamos o que nos diz Ivo.

“...lembro-me, quando ainda era criança na catequese para a primeira eucaristia que a gente sempre pedia um santinho. E eu me lembro que o santinho era um padre levantando um cálice com a hóstia e Cristo estava ao lado dele, isso como numa figurinha, como se o Cristo estivesse descendo ali sem que todos percebessem, só que naquela fotografia, via. A gente todas as vezes que levava, quando eu era coroinha, que levava a hóstia e o cálice, vinha na minha mente que Cristo estava ali presente, só que a gente não via...” (Ivo, 50 anos, segundo grau completo, empresário)

A partir da experiência resgatada pela memória de Ivo, tomamos as reflexões de Valle (1998), quando ele diz que, em sentido mais direto, a semântica da palavra tem a ver com uma percepção empírica e imediata das coisas, das pessoas e do mundo. Também de si próprio ou de Deus e do sagrado. É um conhecimento

“diferente” que atinge o indivíduo de maneira aprofundada, por se relacionar diretamente com o que o está tocando, sem intermediações. Correlacionando-se, em primeiro lugar, com aspectos de suas sensações corpóreas, no contato com os objetos materiais e imateriais. Segundo o referido autor (p. 38), “esse significado passou, aos poucos, a abranger um leque muito amplo. A palavra foi recobrando outros sentidos qualitativos de nosso ser – no – mundo”.

Toda concepção teísta¹⁹, e de maneira especial à concepção cristã de Deus, tem como característica essencial a compreensão clara da divindade e a sua definição, através de predicados tais como nos apresenta Otto (1985, p. 7): “espírito, vontade última, boa vontade, todo poderoso, unidade de essência, razão, consciência de si”.

Para Otto, predicados não esgotam a essência da divindade. Essa concepção da divindade é uma racionalização personalista daquilo que o homem encontra em si mesmo de maneira limitada e reduzida. Todos esses predicados, quando aplicados ao Divino, são considerados perfeitos.

Portanto, podemos afirmar que a religião contribui para a imposição dos princípios de estruturação da percepção e do pensamento do mundo e, em particular, do mundo social. Nesse sentido, a religião, no pensamento de Bourdieu, é uma transfiguração da sociedade. Mas não é uma transfiguração pensada, planejada com requinte de maldade. É, justamente, porque ela ocorre de uma forma dissimulada, que adquire tanta força social.

¹⁹ Essa religião “tem por base a crença cultural comum na existência de deuses, deusas ou outros seres supremos. O monoteísmo, como encontrado no cristianismo, judaísmo e islamismo, reconhece uma única divindade, enquanto o politeísmo, da forma existente no hinduísmo, inclui duas ou mais divindades, não raro organizadas em hierarquia. No panteísmo, a divindade é considerada não como separada do mundo, mas como o próprio universo, sendo os seres humanos e o mundo apenas manifestações suas”. (Johnson, 1997, p. 197)

A religião é uma rede simbólica de significados, presente na vida das pessoas. É portadora de uma força de sentido que s permite enfrentar as inúmeras dificuldades da vida cotidiana. Ao mesmo tempo, ela é responsável por muitas “contradições” experimentadas pelos casais em segunda união em sua vida diária. Na perspectiva de Berger (1985, p. 8), “Uma realidade que as pessoas humanas produzem para entenderem e se explicarem a si mesmas no mundo. Um modo de conhecer o mundo e situar-se nele. A ‘plenitude’ do significado de um mundo”.

Martelli (1995, p. 16) também afirma que a religião “é depositária de significados culturais, pelos quais indivíduos e coletividades são capazes de interpretar a própria condição de vida, construir para si uma identidade e dominar o próprio ambiente”.

Esta capacidade dos indivíduos de resignificar, interpretar e construir sua própria identidade, a partir dos valores culturais repassados pela religião, remete-nos ao pensamento de Berger (1985), ao que ele chama de processo dialético fundamental, cujos passos são exteriorização, objetivação e interiorização.

Este processo acontece de forma visível, na experiência religiosa dos casais em segunda união, pertencentes à Igreja Católica, no movimento OVISA. De um lado, a religião, enquanto instituição exterior a eles, apresenta elementos, orientações, “verdades” objetivadas em discursos, símbolos e ritos que contribuem na construção de seus comportamentos e valores sociais. Mesmo não correspondendo ao modelo ideal proposto por essa instituição, esses casais interiorizam, reveste de significados a trama dos acontecimentos e experiências cotidianas.

Ao mesmo tempo em que os indivíduos buscam a religião, como forma de dar sentido à sua vida, não podemos negar o poder com que ela (a religião institucionalizada), cumpre junto aos fiéis, em nosso caso os casais em segunda

união, uma função específica, sobretudo, de mantenedora da tradição e, com ela, dos ensinamentos e valores presentes na Igreja Católica.

2.3.2 – Sagrada Família: tradição como espaço de legitimação do poder

Antes de entrarmos nesse tópico, propriamente dito, retomamos a função da religião, na perspectiva de Bourdieu, que nos dará suporte para melhor desenvolvimento desse tema.

Em relação à função da religião, Bourdieu (2001, p. 32) concorda com Marx ao afirmar que: “a religião cumpre uma função de conservação da ordem social contribuindo, nos termos de sua própria linguagem, para a ‘legitimação’ do poder dos ‘dominantes’ sobre os ‘dominados’”. Nesse sentido, a instituição Igreja Católica, em relação aos casais em segunda união, assume o lugar dos “dominantes” e os/as leigos/as, o lugar de “dominados”.

Bourdieu (2001), ao definir o leigo, caracteriza-o como profano, no duplo sentido de ignorante da religião e de estranho ao sagrado e ao corpo de administradores do sagrado. Constitui a base do princípio da oposição entre o sagrado e o profano e, paralelamente, entre religião, magia ou feitiçaria.

Um dos eventos que propiciam a conservação da ordem social, é, com efeito, o arquétipo de família ideal proposto e propagado pela Igreja Católica. Realidade esta que faz parte, também, do imaginário dos fiéis católicos em segunda união.

“Em relação à SAGRADA FAMILIA, tudo que a gente lê, como foi, como MARIA seguiu JESUS, como os outros irmãos se comportavam, no entanto, se mantiveram unidos. As divergências que existiram, pelo menos que a gente conhece da Bíblia, dos livros, dos filmes, dos desenhos animados, que eles não se separavam, porque eles podiam ter as suas diferenças. José com sua simplicidade de carpinteiro, tinha suas diferenças mais a união deles falava mais alto e isso precisa acontecer nas famílias e nas nossas famílias, não importa qual o caminho que você segue, mas que os seus laços sejam

preservados e unidos em torno de DEUS e de um objetivo maior. Então, eu vejo assim, um exemplo: quando MARIA, enfrentava as peregrinações de longe, vendo JESUS pregar, vendo ele ser crucificado, então é...”. (Rafael, 42 anos, Empresário, Estudante de Administração de Empresas)

As pessoas entrevistadas, famílias em segunda união, trazem em sua memória essa imagem da Sagrada Família. Por ser essa imagem, parte do imaginário coletivo, do modelo ideal ou do desejo de ocupar este espaço reservado àqueles considerados os mais santos entre as famílias, pela Igreja Católica? Este imaginário, remete-nos ao pensamento de Rudolfo Otto (1985), quando ele nos fala sobre a concepção da divindade que é uma racionalização personalista daquilo que o homem encontra em si mesmo de maneira limitada e reduzida. Todos esses predicados, quando aplicados ao Divino, nesse caso, à “Sagrada Família”, são considerados perfeitos.

O método introspectivo de Bérqson, ajuda-nos a entender a memória, quando ele sugere o fato da conservação dos estados psíquicos já vividos. Diz ele (apud Ecléa Bosi, 1994, p. 47),

“A conservação nos permite escolher entre as alternativas que um novo estímulo pode oferecer. A memória teria a função prática de limitar a indeterminação (do pensamento e da ação) e de levar o sujeito a reproduzir formas de comportamento que já deram certo. Mais uma vez: a percepção concreta precisa valer-se do passado que de algum modo se conservou; a memória é essa reserva crescente a cada instante e que dispõe da totalidade da nossa experiência adquirida”.

A Igreja Católica, tendo como base o Evangelho de Lucas (2,22 – 40), propõe-nos o modelo ideal de toda família cristã. Para ela, esse não é um modelo inatingível. Nesse sentido, nos diz Frei Luiz Henrique F. de Aquino, OFM (2005) que:

“A família de Jesus está plenamente inserida nos acontecimentos do mundo e da história. Essa vive toda situação na escuta da voz de Deus, na obediência

de seus mandamentos, na oferta a Ele do viver cotidiano. A fé da família cristã. A fé da família de Nazaré, segundo a liturgia romana, está associada à de Abraão. A fé de Abraão, como nos vem apresentada, não é a aceitação indiscutível de um fato misterioso, mas é a familiaridade com o Deus da promessa. Familiaridade que se traduz em fidelidade, paciência e em discreta e respeitosa contestação”.

A forma como a Igreja Católica coloca-se diante desse “modelo ideal” e como imputa nas pessoas cristãs esse “arquetipo²⁰”, independente dos novos formatos de famílias que temos, das alegrias e tristezas, conquistas e conflitos, somos levados a perguntar-nos: quando e onde nasceu essa tradição? Acreditamos que tenha sido fruto da necessidade, em algum momento da história, de colocar um modelo ideal, para que a Igreja Católica, mantivesse a mão firme no “leme” do barco da história, usando, assim, seu poder de controladora da sociedade. Visto que a instituição católica, ao longo de séculos, cumpre a função social de moralizadora das ações dos indivíduos.

Jogando luzes em nossa reflexão, retomamos algumas palavras de Hobsbawm (s/d, p. 9) que diz:

“O termo “tradição inventada” é utilizado num sentido amplo, mas nunca indefinido. Inclui tanto as “tradições” realmente inventadas, construídas e formalmente institucionalizadas, quanto as que surgiram de maneira mais difícil de localizar num período limitado e determinado de tempo – às vezes coisa de poucos anos apenas – e se estabeleceram com enorme rapidez”.

Para este autor, nem todas as tradições perduram eternamente, mas é necessário percebermos como algumas estabelecem-se e passam a indicar o caminho da história, a ser percorrida pelo ser humano. Nesse sentido, reportamo-nos, a esse autor, apropriando-nos do seu conceito de “tradição inventada”, onde ele diz (p. 9):

²⁰ É uma tendência para formar representações de um motivo, sem perder a sua configuração original – *O homem e seus símbolos*, Carl G. Jung p. 67.

“Por ”tradição inventada” entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas: tais práticas, de natureza ritual ou simbólica visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado”.

Pesquisando sobre o aparecimento do “mito” da “Sagrada Família”, poucas palavras foram encontradas, mas valeram-nos como ponto de partida, para refletir sobre o assunto. Nesse sentido, Hobsbawm (p. 10), ajuda-nos a não buscar uma marca no tempo, mas um significado, sobre o qual ele diz que o passado histórico, no qual a nova tradição é inserida, não precisa ser remoto, perdido nas brumas do tempo, pois ela:

“São reações a situações novas que ou estabelecem seu próprio passado através da repetição quase que obrigatória. É o contraste entre as constantes mudanças e inovações do mundo moderno e a tentativa de estruturar de maneira imutável e invariável ao menos alguns aspectos da vida social que torna a “invenção da tradição” um assunto tão interessante para os estudiosos da história contemporânea”.

Hobsbawm, alerta-nos para o fato de que a “tradição” deve ser diferenciada do costume que vigora nas sociedades ditas “tradicionais”. Para ele, o objetivo e a característica das tradições, inclusive das inventadas, é a invariabilidade. Para este autor (p. 10),

“O passado real ou forjado a que elas se referem impõe práticas fixas (normalmente formalizadas), tais como repetição. O ”costume”, nas sociedades tradicionais, tem dupla função de motor e volante. ... Sua função é dar a qualquer mudança desejada (ou resistência à inovação) a sanção do precedente, continuidade histórica e direitos naturais conforme o expresso na história”.

Nesse sentido, a Igreja Católica torna o culto à “Sagrada Família” como algo formalizado, ritual, reservando em seu calendário litúrgico, um dia especial para

celebrá-la e, ao longo do ano, nas festas dedicadas à deusa Mãe – Maria – oportuniza, sempre a retomada, na memória dos fiéis, dessa “realidade”.

A família, nessa perspectiva, tem sua construção assinalada em seu arcabouço social onde o campo simbólico, na especificidade de nossa cultura, apresenta, através da religião, um conceito da família como santificada, por meio dos efeitos do sacramento do matrimônio, intocável, ambiente do amor e da penalidade, onde a unidade deve ser preservada incondicionalmente. No documento pontifício, do Papa João Paulo II, sobre “A função da família cristã no mundo de hoje” (1982, p. 23), lê-se:

“A comunhão conjugal caracteriza-se não só pela unidade, mas também, pela sua indissolubilidade. Essa união íntima, já que é dom recíproco de duas pessoas, exige do mesmo modo o bem dos filhos, a inteira fidelidade dos cônjuges e a indissolubilidade da sua união... radicada na doação pessoal e total dos cônjuges e exigida pelo bem dos filhos, a indissolubilidade do matrimônio encontra sua verdade última no desígnio que Deus manifestou na Revelação: Ele quer e concede a indissolubilidade matrimonial como fruto, sinal e exigência do amor absolutamente fiel que Deus Pai manifesta pelo homem e que Cristo vive para com a Igreja”.

A imagem de família traz em si valores que influenciam a estrutura social de forma significativa, pois é ela o indicativo de como as pessoas pensam e se colocam no mundo. Neste sentido, as relações entre o simbólico e o social dialogam entre si num movimento ativo, construindo espaços significativos de possibilidades que se transformam em realidades efetivas. Pode-se perceber que há a articulação entre os dois, o simbólico cria sentido à necessidade social e esta, realimenta em um intercâmbio que se recria pela dinâmica humana.

Fazendo uma releitura de Sousa (2001), parece-nos prevalecer, no imaginário da Igreja Católica, a hegemonia de uma organização familiar ideal, composta pelo pai, a mãe e pelos filhos, vivendo em uma mesma casa. Os primeiros, com seu trabalho e cuidados, responsabilizam-se por garantir a satisfação

de todas as necessidades da família. Essa imagem corresponde, de certo modo, a um modelo: a família nuclear burguesa. Podemos concluir, portanto, que o modelo ideal de família, mira-se em uma classe social considerada privilegiada, em outros tempos e nos atuais. Não fazendo parte ou não sendo reconhecidas, as famílias menos privilegiadas que, muitas vezes, são constituídas de forma diferente...

É esse mesmo imaginário, que impregnado no cotidiano dos casais em segunda união, podemos verificar, através das palavras de Patrícia ao falar de modelo e ideal de família, quando ela afirma que,

“Eu queria constituir uma família. Ter a oportunidade de constituir uma família, pois esse foi meu objetivo, desde a primeira união, e eu decidi formar esta família com ele. Pra mim constituir uma família, é ser , é ter mãe, pai , filhos. Poder criar esse filho com dignidade, poder instruir, inclusive dentro de uma religião, dando uma formação espiritual para estas crianças. Isto para mim é constituir família”. (Patrícia, 39 anos, Advogada)

Quando se adota essa estrutura familiar como um padrão, tudo o que dele diferencia é considerado “desvio”. Para Sousa (p. 144), sua incorporação ao imaginário das pessoas é o fundamento de atribuições de caráter negativo e estigmatizante. Os sistemas familiares que não correspondem a esse ideal merecem comumente a designação de famílias desorganizadas. Sendo, não raro, acusadas de gerar graves problemas sociais. Entretanto, segundo Mello (1995), a investigação científica atual sobre o tema, adverte que as famílias reais, muitas vezes se distanciam desse modelo ideal de organização.

Embora a família seja uma instituição presente em todas as sociedades, as mudanças históricas, em sua estrutura, fizeram com que ela se apresentasse com diferentes formatos, tornando-se um fenômeno de difícil definição. É preciso, pois observá-la em suas relações internas e na divisão de papéis, tomando-se como referência o imaginário, o simbólico e o cultural, inseridos na realidade social. Inclusive, no seio da Igreja Católica, e no movimento histórico.

Mello (1995) afirma que o modelo ideal de família burguesa está instalado na imaginação de, praticamente, todas as pessoas em nossa sociedade, com tal hegemonia que, mesmo aqueles que vivenciaram uma experiência negativa de família, ou sequer tiveram uma, têm a tendência de reconstruir, no imaginário, essa configuração familiar ideal. Pois a percepção da diferença entre a sua família real e a ideal, que povoa sua representação, aparece como fonte de desqualificação para a maioria das pessoas.

Para tanto, tomamos mais uma fala de nosso entrevistado,

“Sempre vislumbrei ter uma família, uma nova família, apesar da primeira união não ter dado certo. Eu me considerava solteiro por esse motivo, pelos objetivos que eu tinha na vida, ter uma família, ter filhos e... não é porque o primeiro casamento não deu certo que eu não ia ter esse pensamento de ser solteiro”. (Daniel, 38 anos, Engenheiro Civil)

A família, de acordo com o modelo sustentado pela Igreja Católica, pai, mãe e filho, faz parte, ainda, do imaginário de muitos casais que vivem em uma segunda união. Aqueles que se fixam num modelo ou arranjo, diferenciado do imposto por essa instituição, vivem a experiência da exclusão, se não de todo o ritual simbólico, de parte dele.

2.3.3 – Exclusão dos bens de salvação: uma perda de sentido

Quando falamos de excluídos, entendemos que essa categoria é fato gerador de várias outras atitudes de exclusão como: excluídos do poder econômico; excluídos sócio-políticos; excluídos da cultura; excluídos em razão de gênero e, ainda, os excluídos no campo religioso, que é a categoria que mais nos interessa, neste estudo.

Paugam (2003), ao falar do processo multidimensional que caracteriza “a nova pobreza”, num trabalho de pesquisa realizado na França, aponta a degradação do mercado de trabalho, o desemprego prolongado, mas também a fragilização dos

laços sociais e da vivência das solidariedades socioespaciais e de classe, como formas de desqualificação social. Nesse sentido, Sawaia (2002, p. 9) lança luzes sobre nossa pesquisa, ao definir a exclusão, dizendo:

“A exclusão é processo complexo e multifacetado, uma configuração de dimensões materiais, políticas, relacionais e subjetivas. É processo sutil e dialético, pois só existe em relação à inclusão como parte constitutiva dela. Não é uma coisa ou estado, é processo que envolve o homem por inteiro e suas relações com os outros”.

Portanto, a exclusão para Sawaia, não tem uma única configuração e não é uma falha do aparelho, devendo ser combatida como algo que perturba a ordem social. Ao contrário, ele é produto do funcionamento do sistema.

A Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP, 1999), através de um núcleo de estudos sobre a inclusão e a exclusão, revela que na gênese do sofrimento das pessoas entrevistadas, aparece o sentimento de inferioridade, desvalorização e deslegitimidade social. Ser validado é ser reconhecido e qualificado. Nesse sentido, citamos Sawaia (2002, p. 104), “qualifica-se pela maneira como sou tratada e trato o outro na intersubjetividade, face a face ou anomia, cuja dinâmica, conteúdo e qualidade são determinados pela organização social”.

As Igrejas , segundo o PPA²¹ (2001), dão mais valor às leis e à doutrina e, assim, justificam a exclusão da sua vida e de sua organização, inúmeras pessoas, sobretudo, pelas rígidas posições no campo da moral, marginalizam muitos homens e mulheres, como é o caso dos casais em segunda união.

Mesmo sendo excluídos dos bens de salvação, os sacramentos da eucaristia e penitência, e da Igreja Católica, representada pelo movimento OVISA, casais em

²¹ Plano de Pastoral Arquidiocesano – Goiânia.

segunda união, às vezes não conseguem perceber essa categoria em suas vidas, assumindo-as como uma atitude local e não generalizada.

“...pensei em fazer alguma coisa, como pessoa de segunda união, para ver se conseguiria mudar a idéia da Igreja. Mas, um dia comentando com meu esposo ele disse: ‘é uma guerra muito feia, não sei se vale à pena brigar por isso. É melhor continuar o caminho que você está e continuar o trabalho, pois o que fazemos não é para a Igreja, é para Deus’. Eu e meu esposo, na época, comentamos: se eles não nos aceitarem aqui, vamos mudar de Igreja, não de religião, até achar uma que aceite a gente”. (Sara, 43 anos, segundo grau, Administradora de Empresas)

As palavras de Sara, mostram-nos que ela, como outros fiéis, relativiza a instituição, em função das idéias e valores religiosos. Assim, podemos dizer que a lógica dos fiéis é de valorização do sagrado, enfatizando suas próprias experiências. Sendo essa experiência que vai modelando a intensidade da sua participação na religião que elegeu, em nosso caso, ser católico/a. Ocorre, nessa perspectiva, uma relativização permanente das “verdades” que essa instituição proclama. Acreditamos que essa postura seja fruto da tão proclamada modernidade que, para o mundo ocidental, de acordo com Caranza (2005), “representou uma verdadeira revolução na maneira de a pessoa perceber-se diante do mundo, de sentir, de amar, de relacionar-se e organizar as suas relações sociais”.

A afirmação de nossa entrevistada a cima mencionadas, remete-nos às relações do sacerdote e do leigo. Tema estudo por Weber e Bourdieu, o qual queremos aqui retomar.

Segundo Weber (1991), quanto mais o sacerdote aspira normatizar, de acordo com a vontade divina, a prática da vida dos leigos e, sobretudo, apoiar nisto seu poder e suas receitas, tanto mais tem de adaptar sua doutrina e suas ações ao mundo de idéias tradicionais dos leigos. Para esse autor, isto é particularmente

importante, quando não há nenhuma demagogia profética que tenha arrancado a fé das massas de sua vinculação tradicional, magicamente motivada. Nesse sentido diz o referido autor (p. 319), que

“quanto mais a grande massa se torna então objeto da influência e apoio do poder dos sacerdotes, tanto mais o trabalho sistematizador destes tem de se concentrar nas formas tradicionais, isto é, nas formas mágicas das idéias e práticas religiosas”

Para Bourdieu (2001), a sistematização sacerdotal tem por conseqüência manter os leigos à distância, convencendo-os de que a atividade sacerdotal requer uma “qualificação” especial, “um dom de graça”, fechado aos homens comuns. E, ainda, persuadir aos/as leigos/as, a desistirem da gestão de seus negócios religiosos a favor da casta dirigente, a única em condições de adquirir a competência necessária para tornar-se um teórico religioso.

Mesmo com as concepções desses dois autores, os/as leigos/as, casais em segunda união vão tomando outros caminhos que não estão enraizados nos ensinamentos desta instituição. Nesse sentido, podemos ver alguns entrevistados que nos contam fatos que geraram a dissidência de casais de primeira e de segunda união, da Paróquia e do movimento OVISA, embora o discurso da Igreja Católica de que os referidos casais podem “tudo” na Igreja, menos confessar e comungar.

“Se ela (a Igreja Católica) insiste nisso e não acha uma solução, a tendência é (não a minha) a de muitos outros casais deixarem a Igreja Católica e chegarem em outras Igrejas e dizerem assim: nós fomos ignorados, deixados de lado como lixo, porque nós não somos mais nada, porque esse Deus não nos quer lá, nós fomos abandonados por um dogma inflexível, um dogma arcaico, onde não há o bom senso de inclusão, mas só de exclusão”.
(Rodrigo, 40anos, filósofo, Prof. da primeira fase do Ensino fundamental)

“Quem não aceita é excluído, se você não aceita, não tem outro jeito, ou você aceita ou você não aceita, entendeu, aí cai de novo no excesso de poder, ou você vai a missa e fica lá no seu canto no fundo da Igreja, né? E se você não aceita, aí muitas pessoas, que eu sei disso também, abandonam a igreja, se

revoltam justamente por causa disso, procuram outras religiões. Meu pai, ficou muitos anos, afastado da Igreja por conta de...às vezes de desmandos de padres e excessos de proibições, essas coisas”. (Patrícia, 39 anos, Advogada)

As diferentes classes e frações de classes, de acordo com o pensamento de Bourdieu (2001, p. 11), ajudam-nos a entender que todas as categorias de pessoas,

“estão envolvidas numa luta propriamente simbólica para imporem a definição do mundo social mais conforme aos seus interesses, e imporem o campo das tomadas de posições ideológicas reproduzindo em forma transfigurada o campo das posições sociais²²”.

Nesta relação, podemos colocar o poder sacerdotal em conflito com o poder que o/a leigo/a pensa possuir. Os primeiros possuem, no âmbito da instituição católica, o monopólio da violência legítima, ou seja, o poder de impor aos leigos suas normas e leis, enquanto que, os segundos, imaginam-se parte e detentores desse poder.

Podemos, ainda dizer que essa exclusão concretiza-se, de maneira especial, na forma de distinguir o/a leigo/a em relação ao sacerdote. Enquanto o primeiro é considerado “bruto”, o segundo, é considerado intelectual. Nesse sentido, Bourdieu (2001) faz uma reflexão sobre a divisão do trabalho religioso e o processo de moralização e sistematização das práticas religiosas. Faz a distinção entre uma competência religiosa advinda de um domínio prático, objetivamente sistemático e adquirida pela familiarização; e o outro saber de domínio erudito, sistematizado por especialistas e que, geralmente, está ligado à uma instituição. Ou seja, não existe apenas uma distinção, existe um saber que é legitimado e um saber que é desqualificado pelo corpo de especialista. A resposta de um dos sujeitos da

²² Nota do autor – As tomadas de posição ideológica dos dominantes são estratégias de reprodução que tendem a reforçar dentro da classe e fora da classe a crença na legitimidade da dominação da classe.

pesquisa pode enriquecer a teoria de Bourdieu, quando a entrevistada, Joana, nos fala que,

“Eu não comungo, porque desde o dia que eu conversei com o padre, eu tomei a decisão de não comungar, pra seguir a norma da Igreja Católica. Mais eu sou tão criticada por isso que você nem imagina o tanto. Porque eu fiz essa renuncia de não comungar. As minhas cunhadas não aceitam, elas ficam bravamente iradas. Elas falam: - quem são os homens pra julgar se você deve ou não comungar?” (Joana, 45 anos, curso superior, do lar)

Nas palavras de Joana, entendemos que, mesmo não concordando com a exclusão efetivada pela Igreja Católica, ela, não tendo outra alternativa, assume esta exclusão, legitimando, assim, o poder e o saber do clero.

Em nossas entrevistas, percebemos poucas pessoas que concordam com os ensinamentos da Igreja Católica e que, como decorrência desse fato, desobedecem a pessoa do padre. Para a grande maioria, as idéias religiosas da tradição católica estão tendo mais peso do que a função do clero de controlar e manter a sociedade.

A atitude da Igreja Católica suscitou, como vimos anteriormente, em algumas pessoas, um movimento de protesto gerado com a exclusão dos casais em segunda união do movimento OVISA. Ainda, levou outras pessoas a afastarem-se, formalmente, do movimento e dos grupos de perseverança e, conseqüentemente, dos encontros. Portanto, nesse caso, o poder do sacerdote e da instituição está sendo questionado e grande parte de fiéis católicos já não aceitam ser manipulados.

Para Berger (1985), a separação radical do mundo simbólico e social ou a anomia²³, constitui uma séria ameaça ao indivíduo. Por um lado, perde a sua experiência e, por outro, em casos extremos, chega a perder o senso da realidade e da identidade. Torna-se anômico no sentido de se tornar sem mundo. Assim, como se constrói e sustenta um *nomos* do indivíduo, na conversação com interlocutores

²³ É uma instituição social onde falta coesão e ordem, especialmente no tocante a normas e valores (Johnson, 1997, p. 170).

importantes para ele, o indivíduo é mergulhado na anomia quando essa conversação é interrompida. A respeito dessa interrupção, Berger diz que pode variar. Diz ele (1985, p. 34): “as circunstâncias de tal ruptura nômica pode variar, poderiam envolver grandes forças coletivas, como a perda de *status* de todo o grupo social ao qual o indivíduo pertence”.

Para Sawaia (2002, p. 17), “excluídos são todos aqueles que são rejeitados de nossos mercados materiais ou simbólicos, de nossos valores”. Para esse autor, na verdade existem valores e representações do mundo que acabam por excluir as pessoas. Os excluídos não são, simplesmente, rejeitados física, geográfica ou materialmente, não apenas do mercado e de suas trocas, mas de todas as riquezas espirituais, seus valores não são reconhecidos, ou seja, há também uma exclusão cultural.

Um dos fatos que chamou-nos a atenção diz respeito a um dos entrevistados que, por ver-se excluído dos sacramentos, mercado simbólico, sobretudo, o da eucaristia e do movimento OVISA, entrou em profunda depressão. Sem contar as conseqüências causadas, na prática religiosa de seus filhos.

“Agora a decisão da assembléia, eu não posso interferir, porque é o que a assembléia decidir, é o que nós vamos decidir. Então, nós resolvemos afastar, porque se lá resolve que a gente não pode mais participar? Ai, nós não afastamos rápido assim não, nós ficamos pensando naquilo. Ai, nós paramos de comungar, por aquela coisa que o padre nos falou, que é o exemplo. Ai, nossos filhos repararam que a gente não estava comungando e queria saber por quê. Nós tivemos que contar. Eles já sabiam que eu era separada e que tinha casado com o pai deles. Já tinha me divorciado, já tinha feito o casamento civil, que já tinha passado o tempo. Eles já sabiam, que conforme a idade vai chegando à gente vai contando, pra eles não ficarem sabendo por outras pessoas, assim é bem melhor. Mas, nós não ficamos mais a vontade, a cada reunião que a gente ia, a cada missa que a gente participava, cada coisa que a gente ia, a gente pensava:- isso aqui não é lugar pra nós! A gente vai ficar esperando alguém dizer pra nós sairmos. Era um sentimento nosso. Depois aconteceram outros fatos que colaboraram, que foi erro nosso, porque a gente não deveria misturar as coisas....nós

fomos parar de comungar quando o padre disse, que a decisão era nossa. Só que eu parei de comungar e até hoje não comungo, só que meu marido, com o problema da depressão e o problema financeiro, o problema de achar que a gente não devia estar participando do grupo e não poder comungar, ele teve um problema seriíssimo de depressão fortíssima e ficou tratando durante quase 5 anos,...". (Joana, 45 anos, curso superior, do lar)

No mundo das relações sociais, de acordo com Sawaia (2002), a fragilização dos vínculos seja familiar, de vizinhança, da comunidade e instituições pode produzir rupturas que conduzem ao isolamento social e à solidão.

A referida exclusão dos casais em segunda união gerou protestos radicais contra a organização eclesiástica, provocando a secessão, a partir das rígidas normas e das atitudes ambíguas da Igreja Católica. Provocou, por outro lado, o distanciamento de alguns casais do movimento e da comunidade. E, ainda, fez com que outros casais fossem à busca de outra igreja que respondesse as suas necessidades cotidianas, onde poderiam fazer sua experiência religiosa. Diz Prandi, (s/d) nunca inventaram tantas religiões como hoje.

Pesquisar o fato que ocorre em relação aos casais em segunda união, remete-nos ao pensamento de Berger (1985, p. 35), a respeito da segregação social, o que consideramos conseqüências extremas, quando ele diz que:

“Ser segregado da sociedade expõe o indivíduo a uma porção de perigos que ele é incapaz de enfrentar sozinho; num caso extremo ao perigo de extinção iminente. Ser separado da sociedade inflige também ao indivíduo intoleráveis tensões psicológicas, tensões que se fundam no fato radicalmente antropológico da sociedade”.

O maior perigo, dessa segregação, separação é o fato de que o indivíduo, passe a viver a ausência de sentido. Para Berger (1985), esse perigo é pesadelo por excelência, em que o indivíduo é mergulhado num mundo de desordem, incoerência e loucura. Tanto a realidade, quanto à identidade são malignamente transformadas em figuras de horror destituídas de sentido.

O fato da anomia é intolerável para o indivíduo e, pode levá-lo a preferir a morte. Nesse sentido, diz Berger (1985, p. 35) “a existência num mundo nômico pode ser buscado a custo de todas as espécies de sacrifícios e sofrimentos”.

Mesmo diante de todo sofrimento causado pelo veto da Igreja Católica à participação dos casais em segunda união de alguns sacramentos, símbolos do sagrado, ritualizados, esses casais insistem em serem incluídos no “círculo” do sagrado, do qual faz parte, também, o movimento OVISA. Buscam por sua inclusão participarem desse poder simbólico, considerado sagrado porque é revelador do poder. Esse mesmo poder aparece materializado nos símbolos, através dos ritos, entendido como uma força atrativa. Estando perto ou fazendo parte desse sagrado, os casais em segunda união estarão isentos das atitudes de exclusão e do sentimento de anomia. Nem que, para fugirem deste estado de anomia, tenham que buscar outra Igreja ou submeterem-se as normas da Igreja Católica, sustentados pela fé.

“Meu pai disse o seguinte, seja qual religião for, você deve ter uma crença, porque o Deus é um só. Você deve ter uma crença. E a gente se sente assim, muito bem na religião católica. Eu acho que esta crença é muito importante na vida dos jovens, por causa da cultura que a gente foi criado, a religiosidade é você saber que ele esta em todos os lugares, move os nossos pensamentos, os ventos, as pedras, as árvores e tudo. É você poder sentir e saber que cada passo que você dá é graças a Deus, não é graças ao homem, é graças a Deus em primeiro lugar. Então, essa ligação de fé, essa relação com a Igreja parece que já vem do sangue, nunca tive vontade de trocar de Igreja. Convites, não me faltaram, tenho convites para participar da maçonaria quase direto, mas não me atraiu ainda, a questão da participação da comunhão é muito importante, porque a gente comete alguns erros, mais isso é a nossa vida. (Rafael, 42 anos, curso superior, Empresário)

Em geral, para os entrevistados, a rejeição, exclusão ou privação no campo religioso não manifesta o desejo de Deus, mas, sobretudo, o de alguns leigos e leigas que sentem-se incomodados, por eles viverem em uma segunda união e

serem felizes. Para eles, isso incomoda, pois, este fato, pode mexer com a estrutura de casais de primeira união que não vivem tão bem, abrindo, assim, brechas, para que outros tenham coragem de recomeçar.

Acreditamos que vale a pena retomar a imagem que os casais em segunda união que continuam na Igreja Católica fazem de Deus.

“Eu penso que não pode haver discriminação. Que os casais em segunda união têm que ser considerados como seres humanos, que querem aproximarem-se de Deus. Tem que haver algum movimento que chegue até o Papa, para que ele reveja isso. Que ele peça orientação a Deus, para buscar soluções. Os tempos mudam. Eu sei que o pensamento de Deus é um só, mas se o pensamento de Deus é amor, se as situações são diferentes, Deus há de considerar”. (Rodrigo, 40 anos, Professor)

“Eu acho que Deus , acha muito bonito, porque a gente está cheio de bençãos e bençãos, esta uma maravilha na minha vida, hoje é muita felicidade pra mim, são duas filhas maravilhosas, é um marido bom demais que eu tenho, é uma vida de sonhos, a gente é um casal que passeia muito, meu marido é muito companheiro, que sempre almoça em casa, que deu cinco horas da tarde, ele está em casa, se vê que ele é familiar, o que eu tenho é que agradecer a Deus demais, porque o que Ele faz com a minha vida, é maravilhas mesmo”. (Maria do Rosário, 42 anos, Ensino Médio, do lar)

Nesse segundo capítulo, procuramos trabalhar o matrimônio com suas incorporações, aproximações e distanciamentos das idéias católicas pelos casais em segunda união. O casamento era uma prática entre as famílias desde sempre. Mas, a Igreja Católica, no século XII, toma para si esse evento, transformando-o em sacramento. Passa a controlar os casais em todos os aspectos de seu relacionamento, inclusive a procriação que é o principal argumento da Igreja para justificar a união de um casal. Para a Igreja Católica, o sacramento do matrimônio, como os demais sacramentos, é uma instituição divina, sendo Deus o seu autor.

Mesmo diante de normas, dogmas impostos por esta instituição os, casais católicos em segunda união, em sua maioria, mesmo não concordando com as imposições, permanecem fiéis à tradição e a esse credo.

O discurso da instituição católica, sobre a indissolubilidade do matrimônio, é em si mesmo, ambíguo e contraditório. Ao mesmo tempo em que ela afirma que o matrimônio sacramental é indissolúvel, abre caminhos para que o mesmo seja anulado.

Esses casais, mesmo estando excluídos dos bens de salvação distribuídos pela Igreja Católica, buscam vivenciar sua experiência religiosa, no movimento OVISA, dando sentido à vida, com seus acontecimentos cotidianos.

A instituição católica coloca como modelo exemplar a ser seguido pelos casais a figura da sagrada família. Sendo esse um dos eventos que propiciam a conservação da ordem social. Esse arquétipo de família ideal proposto, faz parte também, do imaginário dos casais em segunda união.

Por não se adequarem ao modelo ideal de família proposto pela Igreja Católica, a esses casais é reservada a punição, revelada pela exclusão dos sacramentos da penitência e da eucaristia.

Como temos evidenciado até aqui, a Igreja Católica em suas relações sociais, está toda perpassada pelo poder, sobretudo, presente na ação simbólica do sacramento do matrimônio. Faremos o mesmo estudo em relação aos sacramentos da penitência e da eucaristia. Tema que será contemplado no próximo capítulo.

CAPÍTULO III

CONFISSÃO E EUCARISTIA: INCORPORAÇÕES, APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS DAS IDÉIAS CATÓLICAS PARA OS CASAIS EM SEGUNDA UNIÃO

Segundo Scampini (1999), a doutrina atual da Igreja fecha as portas aos sacramentos da Reconciliação e da Eucaristia aos casais em segunda união, pois esses são privados do sacramento do matrimônio. O texto da *Familiaris Consortio* (1984), expressa claramente as motivações a respeito de tal práxis (FC, 84).

Afirma o Catecismo da Igreja Católica (1114) que esta Igreja levou séculos para distinguir e adotar os sacramentos como instituídos por Jesus Cristo²⁴, “Fiéis à doutrina das Sagradas Escrituras, às tradições apostólicas (...) e ao sentimento

²⁴ DS 1600 – 1601 (Catecismo da Igreja Católica, 1993, p. 274)

unânime dos padres’, professamos que os ‘sacramentos da nova lei foram todos instituídos por Nosso Senhor Jesus Cristo’”.

A partir dessa afirmação da Igreja Católica, reportamo-nos a Erickson (1996, p. 27), quando ela assevera que, “na vida cotidiana, as pessoas pensam em coisas reais e ideais, e é através da religião (um conjunto de crenças e ritos) que elas categorizam as coisas que vêem (reais e ideais) como sagradas ou profanas”. A religião, portanto, na perceptiva de Erickson, é uma maneira de conhecer a realidade e de pensar sobre ela.

De acordo com essa autora, na descrição etnográfica de Durkheim, os sistemas de crenças e de ritos atuam para dirigir-se à diferença, ao conhecimento e ao significado. Assim, diz ela (p. 27), “a religião e a identidade podem ser ‘seculares’, (...) ou (...), ela pode ser uma religião de coisas ‘sagradas’ – incluindo, talvez, deuses e divindades com seus adeptos e adoradores”.

Para Erickson (1996, p. 28), a identidade carece ser resguardada ou tornada sagrada. Para ela, a religião é a “sacralização da identidade” e “os mecanismos da sacralização consistem na objetivação, compromisso, ritual e mito (...) a religião define o homem e seu espaço no universo”.

Erickson (p. 28), retoma a análise dos modelos de sacralização de Mol e descobre que,

“a fim de sacralizar a identidade, uma identidade anterior precisa ser ‘dessacralizada’. A sacralização é um ‘processo fluido’ que busca cobrir e proteger sua identidade básica: ou seja, a essência do conhecimento, entendimento e consentimento social que garante sua sobrevivência. Posteriormente, o processo de sacralização chega ao fim e começa a ‘cimentar’ o fundamento da identidade de modo a proteger a criação (1) da infinita adaptabilidade de sistemas simbólicos e (2) de uma mudança de significado ou de definição da realidade. A sacralização ‘modifica’, obstrui ou (se necessário) legitima a mudança”.

De acordo com López (1995), até o séc. X, a Igreja celebrou os sacramentos com toda espontaneidade. Embora refletisse constantemente sobre suas práticas (iniciação, eucaristia e penitência), não se viu na necessidade de elaborar um tratado sistemático sobre elas. As celebrações litúrgicas eram o espaço onde a comunidade cristã celebrava o mistério de sua fé, sem preocupar-se muito por distinguir os diferentes tipos de sacramentos e a estrutura deles. A característica fundamental da sacramentologia desta etapa patrística é sua forte dimensão simbólica.

A partir do séc. XII, continua López, começa-se a sistematizar e elaborar o tratado dos sacramentos. Os teólogos escolásticos e o Concílio de Trento (séc. XVI) darão as diretrizes fundamentais que se mantiveram até o Vaticano II (1965).

Face à dimensão simbólica da etapa anterior, impõe-se a dimensão “instrumental”: os sacramentos são instrumentos eficazes de graça. É a resposta aos reformadores que consideravam os sacramentos como simples práticas que procuram animar e estimular a fé dos fiéis. Segundo López (p. 171), “Trento acentua a eficácia objetiva dos sacramentos a tal ponto que quase cai no ‘automatismo mágico sacramental’, embora ressalte a atitude do sujeito que o recebe”.

Essa afirmação remete-nos a uma história contada durante a pesquisa de campo, que questiona a afirmação apresentada anteriormente,

“...um dia me perguntaram: quem tem que consagrar a hóstia consagrada, quem é que primeiro tem que consagrar a hóstia consagrada? Fizeram-me essa pergunta e eu não entendi a pergunta e disse assim, a primeira pessoa que tem autoridade de consagrar é o arcebispo, de abençoá-la. E aí a pessoa me disse: eu vou perguntar de novo, vou ver se você entendeu?... Eu acho que primeiro eu tenho que acreditar, eu tenho que consagrar ela, por que sou eu que vou participar do corpo, não serão as palavras de um bispo ou de um padre”. (Rafael, 42 anos, superior cursando, empresário)

A Igreja Católica sustenta a eficácia objetiva dos sacramentos, as palavras de Rafael, afirmam que essa eficácia, depende exclusivamente da fé do fiel e não da ação do sagrado. Entendemos, ainda, que a fala da pessoa que dialoga com Rafael está cada vez mais presente na sociedade moderna, onde o poder sagrado está se deslocando das mãos da instituição para as mãos dos fiéis.

Enquanto a Igreja prega os sacramentos como referencial simbólico da fé, podemos observar que pela relação social, entre instituição e leigos/as em segunda união, esses mesmos sacramentos correm o risco de perder sua centralidade.

Nesse sentido, podemos dizer que essa perda da centralidade é uma realidade, na vida de várias famílias em segunda união. Pois, para alguns não faz diferença a participação ou não nos sacramentos da penitência e da eucaristia.

“Olha não sei, eu penso muito, não é tanto na questão de estar tomando a Eucaristia eu acho que mais no meu dia-a-dia, na minha relação com o grupo, que eu acho que a gente é aceito tão assim, não é que nós somos um casal que não tem problemas, o grupo sabe de alguns, claro”. (Sara, 43 anos, Administradora de Empresa)

Esse fato analisado à luz do poder sinaliza que os casais em segunda união, ao verem-se excluídos dos bens simbólicos de salvação distribuídos pela Igreja Católica, mudam seu foco valorativo. Isso pode justificar-se, pois sendo a instituição católica uma força que, com seu poder, determina e interfere na prática religiosa dos casais em segunda união e esses por aceitar, legitimam essa exclusão, vão buscando outras formas que lhes dê sentido à vida, que pode “resumir-se” na convivência social do grupo do qual participa.

A religião é um espaço sistematizado, nesse sentido, Bourdieu (2001, p. 33), lança luzes em nosso processo de reflexão e construção deste trabalho, quando ele afirma que,

“A religião contribui para a imposição (dissimulada) dos princípios de estruturação da percepção e do pensamento do mundo e, em particular, do mundo social, na medida em que impõe um sistema de práticas e de representações cuja estrutura objetivamente fundada em um princípio de divisão política apresenta-se como a estrutura natural=sobrenatural do cosmos”.

De acordo com o referido autor, a religião, enquanto campo simbólico estruturado e estruturante, constrói e exprime a experiência humana e social dos indivíduos, integrando-os num cosmos considerado sagrado. Através de uma “alquimia ideológica” que cobre de sagrada a ordem social, ela inculca, em seus membros, práticas e representações simbólicas correspondentes à estrutura social, exercendo dessa maneira a função política de justificar a ordem social e a posição desigual que as pessoas nela ocupam. Sendo assim, a Igreja contribui, e muito, com a visão de mundo de seus fiéis. Se bem que, através de nossa pesquisa de campo, observamos que nem sempre essa afirmação é verdadeira.

3.1 – O sacramento da penitência e os casais em segunda união

A partir da Idade Média, como lembra Vainfas (1986), a confissão torna-se uma das técnicas mais apreciadas para produzir a verdade. Passa a ocupar um papel central na ordem dos poderes civis e religiosos, ao mesmo tempo em que se transforma em discurso privilegiado para a construção de um saber sobre sexo.

Nesse sentido, Foucault (1993) enriquece a nossa pesquisa, quando ele diz que, desde a Idade Média, as sociedades ocidentais colocaram a confissão entre os rituais mais importantes de que se espera a produção da verdade. Diz esse autor (p. 58),

“a regulamentação do sacramento da penitência pelo Concílio de Latrão em 1215; o desenvolvimento das técnicas de confissão que vêm em seguida; o recuo, na justiça criminal, dos processos acusatórios; o desaparecimento das

provações de culpa (juramentos, duelos, julgamentos de Deus); e o desenvolvimento dos métodos de interrogatório e de inquérito;tudo isso contribuiu para dar à confissão um papel central na ordem dos poderes civis e religiosos”.

Para esse autor, a própria evolução da palavra “confissão”²⁵ e da função jurídica que designou já é característica: da “confissão”, garantia de *status*, de identidade e de valor atribuído a alguém por outra pessoa, passou-se à “confissão” como reconhecimento, por alguém, de suas próprias ações e pensamentos.

Continua Vanifas dizendo que, no século XIII, o IV Concílio de Latrão estabelece a confissão anual obrigatória, que prevalece até hoje, enquanto, consolida o celibato clerical e a instituição do casamento monogâmico indissolúvel, frutos da reforma gregoriana.

O referido autor (p. 67), em relação à confissão, assim se expressa:

“Retomando idéias desenvolvidas pelo Cristianismo Antigo, a Igreja procura, nesse momento, efetivar seu controle sobre a sexualidade, através do afunilamento das práticas sexuais permitidas: o sexo lícito torna-se restrito aos leigos casados. E, ainda assim, é alvo de uma série de interdições, que proscrevem atos e ocasiões, na procura de reduzir, cada vez mais, o sentido da sexualidade, direcionando-a para a procriação”.

Esse esforço moralizador de Latrão, de acordo com o referido autor, é reafirmado no Concílio Tridentino (1545 – 1563), passando a construir, a partir dessa época, uma das preocupações da Inquisição Moderna. Em todo esse contexto, a confissão – sacramental ou judicial – foi um dos principais instrumentos utilizados para vigiar as práticas sexuais, conformando-as aos preceitos da Igreja Católica.

Na perspectiva da doutrina da Igreja Católica, o sacramento da penitência, como já foi mencionado, é obra e instituição de Jesus Cristo que, na forma de juízo,

²⁵ Nota do autor – Em francês: *aveu*. O autor emprega, em geral, dois termos, *aveu* e *confession*, que podem ser rigorosamente traduzidos em português por confissão. No texto, os termos são quase sempre empregados como sinônimos, mas possuem conotações diferentes. No sentido geral que orienta esta parte, o termo *aveu* significa confissão na acepção de declarar, dizer, admitir, atestar algo

por meio da absolvição sacramental, perdoa os pecados cometidos pelos fiéis, dessa Igreja, após o batismo.

Esse sacramento é chamado, no Catecismo católico (1993, nº. 1423 e 1424) também de sacramento da Conversão, pois de acordo com o referido documento, ele alcança sacramentalmente o convite de Jesus à conversão, ou seja, o caminho de volta ao Pai (Deus), do qual a pessoa afastou-se pelo pecado; de sacramento da Penitência porque consagra um esforço pessoal e eclesial, de conversão, de arrependimento e de satisfação do cristão pecador. É chamado sacramento da Confissão, porque a declaração, a confissão dos pecados diante do sacerdote é um elemento essencial desse sacramento. Também é chamado sacramento do perdão, porque pela absolvição sacramental do sacerdote, Deus concede “o perdão e a paz” da consciência e, por fim, de sacramento da reconciliação, porque pelo perdão recebido o/a pecador/a reconcilia-se, harmoniza, também, com a Igreja e com a comunidade.

A Igreja Católica afirma, ainda em seu Catecismo (1129), que

“Para os crentes os sacramentos da nova aliança são necessários à salvação. A ‘graça sacramental’ é a graça do Espírito Santo dada por Cristo e peculiar a cada sacramento. O Espírito cura e transforma os que o recebem, conformando-os com o Filho de Deus...”

Segundo a Igreja Católica, os sacramentos curam e transformam aqueles que os recebem. Podemos concluir, portanto, que os casais em segunda união que vivem a exclusão de alguns sacramentos da Igreja, são pessoas doentes crônicos, sem esperança de mudança dessa realidade. Sacramentos esses, observados na prática dos fiéis desta Igreja, como “algo” permanente: penitência e eucaristia, mas, mesmo assim, negados veementemente pela instituição católica aos referidos

sobre si mesmo. Nesse, a *confession* seria mais uma das modalidades de *aveu*, a que é codificada na prática do sacramento cristão da penitência (p. 58).

casais. Esses casais, ao seu modo, buscam alternativas para driblar essa doutrina e darem respostas a sua fé.

O Código de Direito Canônico (nº. 959), embora de maneira concisa e objetiva, afirma em relação a este sacramento que,

“No sacramento da penitência, os fiéis que confessam seus pecados ao ministro legítimo, estando arrependido de os terem cometido, e tendo ao mesmo tempo o propósito de se emendarem, mediante a absolvição dada pelo mesmo ministro alcança de Deus o perdão dos pecados cometidos depois do batismo, ao mesmo tempo em que se reconciliam com a Igreja que vulneraram ao pecar”.

Para Bourdieu o que mantém as instituições funcionando, entre elas a Igreja Católica, é a luta pelo poder, no interior da própria instituição. A esse espaço de luta ele chama de campo. Os sacerdotes, segundo esse autor, trabalham para promover a manutenção do campo, assunto que mais adiante desenvolveremos. O/A leigo/a é peça fundamental, no jogo porque o poder religioso é o produto de uma transação entre os agentes religiosos e os leigos. Afirma o referido autor (p. 96), que

“...às transações incessantes entre a Igreja que, em sua condição de concessionária permanente da graça (sacramentos), dispõe do poder de coerção correlato à possibilidade de conceder ou de negar os bens sagrados, e as demandas dos leigos que pretende liderar religiosamente e dos quais provém seu poder”.

As palavras de Bourdieu destacam o poder de coerção da Igreja Católica, exercido sobre os casais em segunda união, com a exclusão dos mesmos de determinados sacramentos. Mas podemos ver a ambigüidade presente entre seu discurso e sua prática, ao tomarmos o Catecismo (1993), onde a referida instituição continua reafirmando o discurso de que o sacramento da penitência perdoa todos os pecados, após o batismo, quando reza (nº. 1446) que,

“Cristo instituiu o sacramento da Penitência para todos os membros pecadores de sua Igreja, antes de tudo para aqueles que, depois do Batismo, cometeram pecado grave e com isso perderam a graça batismal e feriram a

comunhão eclesial. É a eles que o sacramento da Penitência oferece uma nova possibilidade de converter-se e de recobrar a graça da justificação”.

Diante desta afirmação e da prática da Igreja Católica, em relação aos casais em segunda união, podemos dizer que ela (a Igreja) apresenta ambigüidade e contradição, pois reafirma os efeitos do sacramento do batismo e nega outros sacramentos.

Para iluminar esta afirmação, tomamos a definição de Johnson (1997, p. 53), quando ele analisa o significado da palavra contradição. “No pensamento sociológico (em especial na tradição de Karl Marx), a contradição é qualquer caso em que dois ou mais aspectos de um sistema social são incompatíveis ou colidem entre si”. Portanto, podemos concluir que o discurso do “perdão de todos os pecados”, após o batismo, não se concretiza em relação aos casais em segunda união, pois, a eles é negado o direito de obtê-lo.

A forma com que a Igreja Católica impõe o sacramento da penitência aos casais em segunda união ou a forma com que os exclui desse sacramento, parece querer dizer-nos que ele sempre foi assim. Mas de acordo com as afirmações do Catecismo (nº. 1447), esse sacramento passou, ao longo dos tempos por várias modificações e adaptações, conforme mostra o texto a seguir:

“No curso dos séculos, a forma concreta segundo a qual a Igreja exerceu este poder recebido do Senhor variou muito. Nos primeiros séculos, a reconciliação dos cristãos que haviam cometido pecados particularmente graves depois do Batismo (por exemplo, a idolatria, o homicídio ou o adultério) estava ligada a uma disciplina bastante rigorosa, segundo a qual os penitentes deviam fazer penitência pública por seus pecados, muitas vezes durante longos anos, antes de receber a reconciliação. A esta ‘ordem dos penitentes’ (que incluía apenas certos pecados graves) só se era admitido raramente e, em certas regiões, só uma vez na vida. No século VII, inspirados na tradição monástica do Oriente, os missionários irlandeses trouxeram para a Europa continental a prática ‘privada’ da penitência que não mais exigia a prática pública e prolongada de obras de penitência antes de receber a reconciliação com a Igreja. O sacramento se realiza daí em diante de forma

mais secreta entre penitente e o presbítero. Esta nova prática previa a possibilidade da repetição, abrindo assim o caminho para uma frequência regular a este sacramento. Permitia integrar numa única celebração sacramental o perdão dos pecados graves e dos pecados veniais. Em linhas gerais, é essa a forma de penitência que é praticada na Igreja até hoje”.

Um dos primeiros sacramentos na vida do cristão católico é o batismo que, biblicamente, torna todos filhos e filhas de Deus, não fazendo acepção, nem exclusão de etnia, sexo ou condição social. Esta afirmação, podemos encontrá-la no livro dos Gálatas 3, 27 – 29,

“...todos vocês que foram batizados em Cristo, se revestiram de Cristo. Não há mais diferença entre judeu e grego, entre escravo e livre, entre homem e mulher, pois todos vocês são um só em Jesus Cristo. E se vocês pertencerem a Cristo, então vocês são de fato a descendência de Abraão e herdeiros conforme a promessa”.

A postura de exclusão do sacramento da penitência, sustentada pela Igreja Católica e manifestada no movimento OVISA, em relação aos casais em segunda união, a nosso ver está ligada ao “pretense gozo desordenado”, por buscar esses casais a sua realização pessoal, integral, na relação a dois e na constituição de uma família. A exclusão como fruto da normatização, a partir da instituição católica, está mais voltada para a preocupação com as práticas sexuais, distribuídas pela Igreja, pelos campos do lícito e do ilícito, manifestando que, o que a Igreja procura controlar são os desejos dos corpos das pessoas, mantendo assim, seu poder de controle social. A Igreja Católica, com seu discurso de exclusão, coloca em prática, por seu poder na distribuição dos bens de salvação, um discurso obsessivo, que nomeia a virtude e o vício, separando o bom do mau, sem deixar espaço para o diferente, para o livre arbítrio de seus fiéis.

Nessa perspectiva podemos tomar o discurso sobre o sexo, inscrito em vários manuais de confissão, no que diz respeito ao pecado da luxúria. Para isso recorreremos a Vainfas (1997, p. 78),

“Luxúria é vício da alma que inclina a querer deleite desordenado de cópula carnal ou dos preparativos dela e sua obra e ato é o querer o desejo ou gozo de tal deleite. E como todo deleite que nasce da cópula carnal ou de seus aparelhos é desordenado (exceto o da cópula matrimonial), portanto, todo o querer, o desejo ou gozo do deleite de cópula (exceto o da cópula matrimonial) é pecado, a que o vício da luxúria inclina”.

De acordo com Vainfas, a unificação dos pecados da carne fez parte do movimento de consolidação da reforma gregoriana, verificado entre os séculos X e XIII, e se deu paralelamente à divisão sexual entre clero e leigos e à instituição do casamento monogâmico indissolúvel.

Retomando a questão do sacramento do batismo, que torna o fiel católico filho/a de Deus, vemos mais uma ambigüidade da Igreja Católica. Pois, vemos negada essa filiação aos casais em segunda união, quando ela relega à exclusão e a não participação integral, dos casais em segunda união, do sacramento da penitência. Exclusão esta, que está clara para os indivíduos da pesquisa. Mas mesmo assim, não é aceita, por vários desses casais. Tendo, portanto, diferentes opiniões em relação à mesma.

“Eu me confesso, pois a única coisa que me falaram que não posso é comungar. Confissão se diz ligada à comunhão, confesso para ter direito de tomar a comunhão, mas não encaro a confissão só com esse objetivo. Eu não me confesso, normalmente, mas uma vez ao ano e todas às vezes eu confesso esse pecado considerado pela Igreja, que a gente está vivendo”.
(Sara, 43 anos, Administradora de Empresas)

O fragmento apresentado da fala de Sara, apresenta em si ambigüidade e contradição. Se por um lado, ela afirma que a confissão é uma ação simbólica que antecede a comunhão, por outro, se o pecado a ser apresentado não constar dentre

aqueles que “merecem” perdão, perguntamo-nos: por que confessar? A nosso ver Sara recorre à confissão buscando, mesmo que inconscientemente, legitimar a penalidade recebida e reconhecendo a ordem em nome da qual foi punida. Portanto, o texto acima revela-nos que o sacramento e sua legitimação pela Igreja, ainda, é importante para alguns casais em segunda união.

Para Foucault (1993, p. 58),

”o indivíduo, por muito tempo, foi autenticado pela referência dos outros e pela manifestação de seu vínculo com outrem (família, lealdade, proteção); posteriormente passou a ser autenticado pelo discurso de verdade que era capaz de (ou obrigado a) ter sobre si mesmo. A confissão da verdade se inscreveu no cerne dos procedimentos de individualização pelo poder”.

A obrigação da confissão, segundo Foucault (p. 59),

“nos é, agora imposta a partir de tantos pontos diferentes, já está tão profundamente incorporada a nós que não a percebemos mais como efeito de um poder que nos coage; parece-nos, ao contrário, que a verdade, na região mais secreta de nós próprios, não “demanda” nada mais que revelar-se”.

Alguns casais em segunda união, questionam a sua não participação no referido sacramento.

“Na Igreja a penitência é uma coisa..., você fez alguma coisa que não esta de acordo, existe o sacramento da penitência pra você poder se reconciliar. E porque que não existe uma reconciliação para os casais em segunda união? Casar de novo é algo tão grave assim, que não se pode reconciliar, uma pessoa em sua segunda união com a igreja católica, isso é uma coisa mais grave do que tudo, às vezes até mais que um pecado maior”. (Patrícia, 39 anos, Advogada)

As palavras de Patrícia remetem-nos, aos estudos de Vainfas (1986), onde ele afirma que a confissão é, antes de tudo, um ritual de sujeição. A relação que se estabelece entre confessor e confitente, para o referido autor (p. 70), “é de humildade e sujeição: de posse da chave do Céu, o confessor avalia a verdade do

outro, e penitencia-o por seus erros, abrindo-lhe, assim, as portas da misericórdia divina”.

O Sacramento da penitência , segundo a Igreja Católica, é o sacramento do amor de Deus que busca e chama os homens para si. E para que esse sacramento faça parte da vida do indivíduo, essa Igreja incorpora a noção de pecado. De acordo com o Catecismo (nº. 1440), “o pecado é antes de tudo uma ofensa a Deus, uma ruptura da comunhão com ele. Ao mesmo tempo é um atentado à comunhão com a Igreja...”. E, para que o “sujeito” volte a gozar das benesses da presença de Deus é preciso que ele busque um sacerdote, o cura de almas, responsável.

Para a Igreja Católica, o divórcio ou a violação da indissolubilidade do matrimônio sacramental é um pecado grave que não tem perdão. Mas ela mesma mostra-se ambígua em seu discurso, pois por um lado ela prega que a morte de Cristo na cruz deu-se para remir todos os “pecados cometidos” pelos homens e mulheres. Por outro, nega a eficácia dessa morte ao negar o perdão aos casais em segunda união e suas participações nos sacramentos da penitência e da eucaristia.

Aos olhos da Igreja Católica, os divorciados que contraíram nova união, vivem em estado de pecado. Mas, segundo o Evangelho, somente um pecado não pode ser perdoado, isto é, “o pecado contra o Espírito Santo”. Esse pecado de acordo com São Marcos (Mc 3, 29),, é “a blasfema contra o Espírito Santo”.

De acordo com Scampini (1999, p. 168), retomando as reflexões de Legrain M., “aplicar a severidade desse texto a uma nova união depois do divórcio, isso seria uma extrapolação indevida”.

Nessa mesma linha de pensamento, afirma G. Cereti (In: Scampini, 1999, p. 168),

“é verdade que no evangelho só o pecado contra o Espírito Santo não pode ser perdoado; mas este pecado é identificado como a resistência teimosa contra a ação do Espírito Santo ou como a impenitência final. O casal em segunda união que vive como marido e mulher seu compromisso na

fidelidade e na vida cristã, estaria pecando contra o Espírito Santo? Quer dizer que o pecado contra o Espírito Santo se identificaria com a vida sexual do casal divorciado recasado?”²⁶

O mesmo autor, após vários anos de pesquisas documentada a esse respeito, acredita que (p. 169),

“a Igreja tem o poder de perdoar todos os pecados, também o pecado daqueles que falharam ao seu compromisso conjugal. É claro que o matrimônio deve ser indissolúvel e que o cristão deve ser fiel ao pacto conjugal. Mas se por desgraça o matrimônio religioso falhar ao seu compromisso, a Igreja poderia oferecer um caminho penitencial: de expiação e de conversão e até de absolvição do pecado de adultério condenado por Jesus em Mt 19,9²⁷”.

Caso a Igreja Católica, não tivesse, ao longo da História, vindo aperfeiçoando as amarras de dominação e controle sobre a vida das pessoas, talvez, hoje, a realidade desses casais fosse diferente. O registro histórico mostra-nos que o Concílio de Nicéia (ano 325, cân. 8) propõe como princípio, o qual poderia conservar até hoje, que não há pecado que não possa ser perdoado e que a mesma “destruição” de um matrimônio, seguido de uma segunda união, não é pecado, definitivamente, imperdoável.

Weber (1991, p. 318) aponta-nos a origem da confissão, quando ele discorre sobre o cura de almas, dizendo que a assistência religiosa aos indivíduos, é, em sua forma racional sistemática, também, um produto da religião profética revelada. Diz ele, que

“sua fonte é o oráculo e o aconselhamento... E também então a cura de almas pode assumir formas diversas. Na medida em que é administração de graça carismática está interiormente muito próxima das manipulações mágicas. Mas, ela pode ser também um ensinamento individual sobre deveres religiosos concretos, em caso, de dúvida, ou, por fim em certo

²⁶ Carta escrita por Cereti, G. Roma, 14.08.1999.

²⁷ Revista Jesus 12, 1999, p. 5 (Scampini, 1999)

sentido, encontrar-se entre os dois casos, sendo administração de consolo individual em aflições interna e externa”.

De acordo com o referido autor, a cura de almas é verdadeiro instrumento de poder dos sacerdotes, na vida cotidiana das pessoas e, tanto mais influencia o modo de viver, quanto mais ético seja o caráter da religião.

Para Foucault (p. 61), a confissão é um ritual de discurso

“onde o sujeito que fala coincide com o sujeito enunciado; é, também, um ritual que se desenrola numa relação de poder, pois não se confessar sem a presença ao menos virtual de um parceiro, que não é simplesmente o interlocutor, mas a instância que requer a confissão, impõe-na, avalia-a e intervém para julgar, punir, perdoar, consolar, reconciliar; um ritual onde a verdade é autenticada pelos obstáculos e as resistências que teve de suprimir para poder manifestar-se; enfim, um ritual onde a enunciação em si, independentemente de suas conseqüências externas produz em quem o articula modificações intrínsecas”.

Esse autor afirma que, durante séculos, a verdade do sexo foi fechada, pelo menos quanto ao fundamental, nessa configuração discursiva.

Os casais em segunda união, privados do consolo do cura de almas, buscam por si mesmos, meios que respondam a este anseio, dispensando a intermediação da Igreja Católica.

“...Em relação à não poder participar da confissão, eu fiquei muito decepcionada, mas eu pensei: é uma lei, é uma norma e a gente tem que respeitar, principalmente depois que eu fiquei conhecendo, mas eu conversei com Deus, que eu não ia poder mais me confessar, mas que eu iria confessar diretamente com Ele, porque eu não poderia mais usar o representante, que seria o padre, mas eu confessaria com Ele”. (Rosana, 43 anos, segundo grau, vendedora autônoma)

“Eu reitero o que já disse: quando eu entro na Igreja, eu me ajoelho e converso com Deus, já fiz minha confissão, quando eu levanto de manhã e quando eu vou deitar. (Questionado se se sente perdoado) Acho essa pergunta curiosa. Eu, nunca parei para pensar nisso, quando converso com Deus rezo um Pai Nosso, uma Ave Maria, viro pro meu cantinho e vou dormir. Agradeço, peço perdão a Deus e... Perdão, por a gente ser... a primeira coisa

você é um ser humano, ter sentimentos, ter reações, ver as coisas de maneira diferente, às vezes julgar as pessoas,..." (Rafael, 42 anos, estudante universitário, Empresário)

"A confissão a gente faz quase que diária, a gente conversa com Deus toda hora que a gente tá errado, porque a gente comente erros toda hora. A confissão na Igreja, eu nunca fiz assim, aquela confissão particular, todos os anos. Eu fazia à comunitária. Ai, quando nós fizemos o OVISA, que tinha aquele dia especial pra todos os ovisistas e orientava e pedia que a gente fosse, então eu comecei a comungar em particular, a confessar em particular". (Joana, 45 anos, curso superior, do lar)

Os casais em segunda união, na condição de privados do sacramento da penitência, não se queixam deste fato, já que podem dirigir-se diretamente ao sagrado, sem necessidade de intermediários, os padres. Ou, por terem confessado diretamente com o sagrado, sentem-se já livres para participar desse sacramento.

A prática confessional dos casais em segunda união está sendo obrigatoriamente relativizada. As pessoas reconstróem suas concepções sobre as formas de viver, suas práticas religiosas sem, contudo, negar as idéias religiosas, mas também, sem definir sua vida cotidiana pelas idéias religiosas. Para Berger (2001), a modernidade tende a minar as certezas com as quais as pessoas conviveram ao longo da história. E essas, buscam um sentido que transcenda o espaço limitado da existência empírica neste mundo, sendo esta uma característica perene da humanidade. Para esse autor a existência humana despojada da transcendência é uma condição empobrecida e insustentável.

Para Weber (p. 319),

"foram os conselhos dos...dos confessores católicos,...que continuamente e muitas vezes de modo decisivo influenciaram o modo de viver privado, dos leigos e a atitude dos detentores do poder político. O modo de viver privado, particularmente onde o sacerdócio combinou uma casuística ética com um sistema racional de sanções eclesiásticas, como fez com perícia a igreja ocidental, adestrada pela casuística jurídica romana".

O Catecismo (nº. 1441), assim se expressa,

“Só Deus perdoa os pecados. Por ser o Filho de Deus, Jesus diz de si mesmo: ‘O Filho do homem tem poder de perdoar pecados na terra’ (Mc2,10) e exerce esse poder divino: ‘Teus pecados estão perdoados!’ (Mc2,5; Lc7,48). Mais ainda: em virtude de sua autoridade divina, transmite esse poder aos homens para que exerçam em seu nome”.

Nessa perspectiva, Weber (1991, p. 319)), diz que,

“quanto mais um sacerdócio pretende regulamentar, de acordo com a vontade divina, a prática da vida também dos leigos e, sobretudo, apoiar nisto seu poder e suas receitas, tanto mais tem de adaptar sua doutrina e suas ações ao mundo de idéias tradicionais dos leigos”.

Embora a afirmação anterior, pela relação estabelecida entre a instituição católica e os casais em segunda união, podemos perceber que, por parte dos detentores do poder na Igreja Católica, o clero, não há um movimento de adaptação e, sim, o reforço de uma antiga tradição imposta por ela mesma.

Para Weber, a adaptação é, particularmente, importante, quando não há nenhuma demagogia profética que tenha extraído a fé das massas de seu atrelamento clássico, magicamente determinada. Segundo ele, quanto mais a grande massa torna-se objeto da influência e apoio do poder dos sacerdotes, tanto mais o trabalho sistematizador dos mesmos tende a concentrar-se nas formas mais tradicionais, sendo essas, as formas mágicas das idéias e práticas religiosas.

Bourdieu (1998, p. 62), iluminando nossa reflexão, sobre a autoridade do sacerdote, no que diz respeito ao seu poder para perdoar os pecados, diz que,

“Ao relegar o monge ao segundo nível na hierarquia das *ordines*, ela torna o sacerdote devidamente nomeado o instrumento indispensável da salvação e confere à hierarquia o poder de santificação. Por outro lado, fazendo com que a salvação dependa muito mais da recepção dos sacramentos e da profissão de fé do que da obediência às regras morais, a Igreja encoraja esta forma de ritualismo...”

Nietzsche (1953), em suas reflexões, é duro ao falar dos sacerdotes. Para ele, esses homens desvalorizam, dessacralizam a natureza, sendo esse o preço de sua subsistência. “A desobediência a Deus”, isto é, ao sacerdote, à “Lei”, recebe, então o nome de “pecado”. Portanto, para esse autor, são eles os verdadeiros pontos de apoio do poder, pois vivem dos pecados e necessitam que se “peque”. Os sacerdotes, segundo Nietzsche, baseiam suas práticas no princípio supremo: “Deus perdoa aquele que faz penitência”.

O Catecismo da Igreja Católica (nº. 1491) reza que o sacramento da Penitência é constituído de três atos do penitente e da absolvição dada pelo sacerdote. Consta como atos do penitente o arrependimento, a confissão ou declaração dos pecados ao sacerdote e o propósito de cumprir a penitência e as obras de reparação. Sendo que (nº. 1492) o arrependimento (também chamado contrição) deve inspirar-se em motivos que derivam da fé. Se o arrependimento estiver embasado no amor de caridade para com Deus, é chamado “perfeito”; se estiver fundado em outros motivos, será “imperfeito”.

Na introdução do tema: “Os atos do penitente”, o Catecismo, assim se manifesta (nº. 1450): “A penitência impele o pecador a suportar tudo de boa vontade. Em seu coração está o arrependimento; em sua boca, a acusação; em suas obras, plena humildade e proveitosa satisfação”.

Sobre os atos do penitente, o Catecismo (1993), indica o seguinte: “... a contrição consiste numa dor da alma e detestação do pecado cometido, com a resolução de não mais pecar”.

E, continua (nº.1455),

“A confissão dos pecados (acusação), mesmo do ponto de vista simplesmente humano, nos liberta e facilita nossa reconciliação com os outros. Pela acusação, o homem encara de frente os pecados dos quais se tornou culpado: assume a responsabilidade deles e, assim, abre-se de novo a Deus e à comunhão da igreja, afim de tornar possível um futuro novo”.

De acordo com Foucault (1993, p. 60), a confissão libera, o poder reduz ao silêncio; a verdade não pertence à ordem do poder, mas tem um parentesco originário com a liberdade. Para esse autor, a confissão é um bom exemplo.

“eis aí alguns temas tradicionais da filosofia que uma ‘história política da verdade’ deveria resolver, mostrando que nem a verdade é livre por natureza nem o erro é servo: que sua produção é inteiramente infiltrada pelas relações de poder”.

Como último tópico sobre o penitente, contido no Catecismo (nº. 1456), ele assim, se expressa:

“Os penitentes devem, na confissão, enumerar todos os pecados mortais de que têm consciência depois de examinar se seriamente, mesmo que esses pecados sejam muito secretos e tenham sido cometidos somente contra os dois últimos preceitos do decálogo²⁸, pois, às vezes, esses são mais prejudicados do que os outros que foram cometidos à vista e conhecimento de todos”.

As palavras do Catecismo, citadas acima, remetem-nos a entender o significado presente em suas entrelinhas. Não seria essa, uma maneira da Igreja Católica, impregnar em seus fiéis, a ideologia propagada por esta instituição?

Para se ter respostas a esse questionamento, tomamos, como nossa, a definição de ideologia, proposta por Johnson (1997, p. 126).

“Ideologia é um conjunto de valores, crenças e atitudes culturais que servem de base e, por isso, justificam até certo ponto e tornam legítimos o *status quo* ou movimentos para muda-lo. Do ponto de vista marxista, a maioria das ideologias reflete os interesses de grupos dominantes, como maneira de perpetuar sua dominação e privilégios”.

Na perspectiva de Johnson (1997), este fato é de maneira especial correto, no caso de aparelhos opressivos que solicitam defesa minuciosa para conservar-se. Em sentido mais geral, para esse autor, a cultura de todos os sistemas sociais, incluindo

²⁸ Cf. Ex 20,17 “Não cobice a casa do teu próximo, nem a mulher do teu próximo”. E Mt. 5,28 “...todo aquele que olha para uma mulher e deseja possuí-la, já cometeu adultério com ela no seu coração”. (Bíblia Pastoral)

as instituições religiosas, em nosso caso a Igreja Católica, contém uma ideologia que serve para explicar e justificar sua existência como estilo de vida. Uma ideologia religiosa serve de base e prega um sistema de vida em relação a forças sagradas.

Marx (2002) apresenta três componentes básicos da ideologia: o sistema de pensamento, ou seja, a forma de conceber o mundo que abrange seus aspectos naturais, mas e, principalmente, sociais, compreendidas como as relações entre os homens e os indivíduos; “visão de mundo”, como produto e reflexo de uma época e de uma sociedade, mais especificamente de grupos sociais reais estratos e classes. Expressando seus interesses, sua atividade e seu papel histórico a ideologia não aparece como conhecimento verdadeiro, mas como racionalização: ao mesmo tempo em que os exprime, o faz, parcialmente, deformando-os ou obscurecendo-os; como terceira e última característica, a ideologia no sistema de pensamento neutro, pois tem uma função que é a de legitimar, justificar e contribuir, ou para a manutenção da ordem existente, ou para sua transformação.

O Catecismo (nº. 1493) diz que: “Aquele que quiser obter a reconciliação com Deus e com a Igreja, deve confessar ao sacerdote todos os pecados graves que ainda não confessou e de que se lembra, depois de examinar cuidadosamente sua consciência”. Esta afirmação em nossa perspectiva, tendo em vista os casais em segunda união: é uma forma de encapsular os corpos de homens e mulheres, nos dogmas e normas da Igreja Católica. E ainda, através do controle dos corpos dos indivíduos, controlar e manter as relações sociais de acordo com a tradição católica.

Recorremos às contribuições de Vainfas (1986), buscando dar respostas a essas perguntas. Para esse autor, o que se edifica no confessionário é uma alocação entendida não só como fato lingüístico, mas como “jogos estratégicos” de ação e reação, de pergunta e resposta, de dominação e esquiva. A confissão constitui um ritual que produz a verdade dentro de uma relação de poder.

Para a Igreja Católica, o exercício deste sacramento é uma prática exclusiva dos sacerdotes (cân. 965). Sendo assim, vamos analisar esses homens que pela vocação, são intermediários entre o sagrado (Deus) e o/a profano/a (ser humano).

Em relação ao ministro deste sacramento, a Igreja, reserva este poder, unicamente, aos bispos e presbíteros, afirmando ser esta uma escolha feita por Cristo aos apóstolos e seguida pela tradição da Igreja que, através do sacramento da Ordem, confere aos clérigos (nº. 965) o poder da ordem de ouvir, julgar e perdoar os pecados.

A figura do confessor (sacerdote, padre) é fundamental, visto que ele, segundo Vainfas (1986, p. 71), “não é simplesmente o interlocutor, mas a instância que requer a confissão, impõe-na, avalia-a e intervém para julgar, punir, perdoar, consolar, reconciliar”. É, portanto, a instância do poder, e deve “em parte confortar, e em parte espantar²⁹”.

Nesses tempos, em que vemos o poder de influência da Igreja Católica em pleno declínio, sobretudo, pela descredibilidade pela qual passam seus representantes oficiais, o clero, o sacramento da confissão, também, está perdendo sua força. A mídia tem favorecido bastante este fato, através de notícias envolvendo padres com a pedofilia, assassinatos, homossexualismo,...

A nosso ver, está expresso nas entrelinhas, justificando o que foi mencionado, a fala de Ivanor, católico “praticante” e participante do movimento OVISA.

“...confessar, isso aí eu tenho que aprender, eu não sei. Por que eu tenho visto tantos problemas, acontecendo no sentido..., eu não sei se um padre, ele em pessoa, eu não falo quem ele representa, se ele tem o direito de ouvir meus pecados, porque eu tenho visto tanta coisa acontecer de errado com padre. . Aí eu falo: - eu vou confessar prá esse cara aí? E esse cara, vai me ver na rua e falar assim: esse cara aí, fez isso, isso... Então, eu não confio nele”. (Ivanor, 39 anos, segundo grau completo, representante comercial)

A confissão individual e integral dos pecados graves, segundo o Catecismo, seguida de absolvição, continua sendo o único meio ordinário de reconciliação com Deus e com a Igreja. Essa é uma “verdade” da instituição católica que não atinge a todos os seus fiéis, visto que ela com seu por seu poder sagrado exclui as pessoas em segunda união, dessa prática de salvação.

Para alguns entrevistados, aceitar as normas da Igreja, embora doloroso, é possível, pois segundo eles, nasceram nessa Igreja e querem morrer nela.

“Já falei, para o meu marido, se isso é uma regra que ainda existe e vem não sei de quanto tempo, se realmente foi Jesus, foi Deus que instituiu, se estou dentro dessa religião acho que temos que respeitar algumas regras. Todos os lugares existem regras, se eu por um motivo deixei de ter direito a isso, então vamos respeitar. Nas outras coisas eu nunca fui restringida em nada”. (Sara, 43 anos, Administradora de Empresa)

Na Igreja Católica, podemos perceber que o poder de fazer obedecidos os seus ditames, está nas mãos dos padres. Pierucci (1978) nos afiança que os padres sempre decidiram o que é certo e o que é errado e, muita gente, simples, ou não, acabam por obedecer suas normas. Tem o fiel, incumbência de nada questionar, mas simplesmente assumir e calar. Na visão desse autor, a confissão foi e permanece, ainda hoje, a matriz geral que rege a produção do discurso verdadeiro.

Para outros entrevistados, é indiferente, embora queiram continuar católicos, “não importam” muito com o que a instituição pensa.

“Tem hora que eu penso, que não tenho muito que ficar pensando no que os outros pensam. Quando eu digo os outros, eu estou me referindo à Igreja em si, o que eles vão pensar, isso não é problema meu. Se nós damos bem na relação, se estamos bem, eu não vou me preocupar muito, porque eu não vou conseguir mudar nada disso lá dentro, então, pra mim é um pouco indiferente”. (Ronaldo, 42 anos, ensino médio, Empresário)

²⁹ *Tratado de Confession* (Vainfas, 1986, p. 71).

Percebemos na fala de Ronaldo, uma atitude individualista, onde não conta a posição da instituição religiosa. Nesse sentido, Johnson (1997) coloca que o individualismo é uma atitude de pensar em como pessoas se relacionam com sistemas sociais e, na natureza dos próprios sistemas. Para ele, no primeiro sentido, o individualismo surgiu como preceito doutrinal, na França, em princípios do século XIX e defendeu a prioridade dos interesses individuais sobre a sociedade. Essa atitude, na época, provocou grandes polêmicas e até certo grau de aversão, diante da possibilidade de pôr um fim à obediência e ao controle social .

A segunda aceção, de acordo com o referido autor, refere-se à idéia de que os sistemas sociais são formados primeiramente de indivíduos e podem abarcar em termos de suas opções, características e interesses. Sendo que, esta segunda, choca-se com a premissa sociológica central de que os aparelhos sociais são mais do que a soma de suas partes e que existem independente dos sujeitos que deles compartilham.

A confissão, na perspectiva de Vainfas, é lugar onde a Igreja Católica ensina as regras e verifica o que foi aprendido. A confissão é o discurso da culpa, sem a qual não pode haver perdão.

3.1.1 – Sacramento: instrumento de sujeição às regras?!

Ao falarmos da sujeição às regras, na qual são colocados os fiéis católicos, retomamos o século XVIII. Nessa época, a Igreja Católica, veio organizando-se na colônia, como poder institucional. Tendo, entre outras, a pretensão da difusão da fé católica e a instalação de seu aparelho burocrático. Por meio de mecanismos de controle como as visitas pastorais e o confessionário, vai irradiar um discurso de afirmação, normativo e moralizador. De acordo com D’Incao (1989, p. 32), “arrolando minuciosamente o inventário de infrações cometidas com, e contra o

corpo, a Igreja estará demonstrando mais a sua vontade de repressão, do que o caráter infrator da comunidade”.

Pensando nas punições reservadas pela Igreja Católica, aos casais em segunda união, podemos dizer que o discurso dessa instituição, há quase três séculos atrás, continua ainda hoje, mesmo que de forma mais “discreta”, em âmbito privado.

Atualmente, a Igreja Católica, objeto de nosso estudo, de acordo com a visão de Vainfas (1986), é um canal eficiente de moralização da comunidade; diz esse autor (p. 106),

“através do levantamento cuidadoso das transgressões praticadas pelos fiéis, ela os converte em delitos úteis à sociedade porque moralizantes. O esforço tremendo da Igreja em normatizar o uso do corpo engendra um vigoroso *corpus* documental que, mais do que expressão do caráter infrator da comunidade, é expressão da vontade de repressão que exerce a mesma Igreja”.

O Catecismo (1993, nº. 1468 e nº. 1469) apresenta como efeitos do sacramento da penitência o perdão dos pecados, tanto mortais, quanto veniais³⁰, levando a pessoa a uma verdadeira “ressurreição espiritual”, restituindo-lhe a dignidade e a reaproximação com Deus e a Igreja. A absolvição sacramental santifica e confere força ao penitente, para enfrentar com êxito as tentações sobre os pecados que confessaram.

No entanto, afirma também (nº. 1473) que o perdão do pecado livra o pecador/a das penas eternas, mas não das temporais, estas o indivíduo deve suportar com paciência e resignação até a morte.

“O perdão do pecado e a restauração da comunhão com Deus implicam a remissão das penas eternas do pecado. Mas, permanecem as penas temporais do pecado. O cristão deve esforçar-se, suportando pacientemente os sofrimentos e as provas de todo tipo e, chegada à hora de enfrentar

serenamente a morte, aceitar como graça essas penas temporais do pecado; deve aplicar-se, através de obras de misericórdia e de caridade, como também pela oração e diversas práticas de penitência, a despojar-se completamente do “velho homem” para revestir-se do homem novo”.

A Igreja Católica, como detentora do poder sagrado, manifesto nos sacramentos, cumpre, então, no mundo objetivo, a função de moralizadora da sociedade e tem no sacramento da penitência um mecanismo de repressão e controle social.

Neste sentido, Durkheim (1993, p. 18) diz que os moralistas não têm critério objetivo para distinguir os fatos morais dos fatos que não o são. Ele afirma que se costuma qualificar de moral “tudo o que tem alguma nobreza e preço, tudo o que é objeto de aspirações um tanto elevado, e é graças a essa excessiva abrangência da palavra que se fez a civilização entrar na moral”. Portanto, diz o referido autor (p. 18): “Se a divisão do trabalho não tivesse outro papel além de tornar a civilização possível, ela participaria da mesma neutralidade moral”.

Durkheim (1993) levantou a tese de que:

“A sociedade para existir, necessita de coesão. A prática da solidariedade leva a coesão. A divisão do trabalho social constrói a solidariedade. O meio de expressão da consciência coletiva é o direito. Ele se subdivide em: Direito repressivo – que rege a sociedade de tipos de solidariedade mecânica e o direito restitutivo – que rege a sociedade de tipos de solidariedade orgânica”. (Aula da prof. Carolina 29/09/2004).

Na óptica de Durkheim (1983, p. 56), o direito repressivo é assim definido:

“o crime não é apenas a lesão de interesses, inclusive consideráveis, é uma ofensa a uma autoridade de certa forma transcendente. Ora, experimentalmente, não há força moral superior ao indivíduo, salvo a força coletiva”.

³⁰ Entende-se por pecados mortais, os pecados graves que acarretam sérios danos ao outro e/ou à comunidade como roubo, assassinato, etc. e, por pecado veniais as pequenas faltas cotidianas.

Portanto, esse direito, de acordo com esse autor, é ato proibido que ofende os estados fortes e definidos para a consciência coletiva. O castigo visa satisfazer a consciência comum ferida pelo ato cometido. É uma reparação feita aos sentimentos de todos.

Durkheim (p. 50) sustenta que a sociedade é regida pela consciência coletiva, definindo assim, esse conceito:

“Consciência coletiva é o conjunto de crenças e dos sentimentos comuns à média dos membros de uma sociedade. Existe em função dos sentimentos e crenças presentes na sociedade, mas tem vida própria”.

Para ele, a consciência coletiva é independente das condições particulares em que os indivíduos se encontram: eles passam, ela permanece.

Para Durkheim (p. 64) “a religião é coisa essencialmente social. Ela exerce sobre o indivíduo uma coerção permanente. Ela obriga a práticas que o incomodam, a sacrifícios, pequenos ou grandes, que lhe custam”. Dentre essas práticas incômodas, colocamos em destaque a confissão individual ou auricular, como designa a Igreja.

A vida religiosa é toda ela feita de abnegação e desinteresse. Portanto, continua Durkheim (p. 64),

“Se o direito criminal é, primitivamente, um direito religioso podemos estar certos de que os interesses a que serve são sociais. São as ofensas a eles próprios que os deuses vingam com a pena, não as dos particulares; ora as ofensas contra os deuses são ofensas contra a sociedade”.

Em relação aos casais em segunda união e às penitências imputadas “aos transgressores” das normas da instituição católica e confessadas, Durkheim ajuda-nos a entendê-las, quando ele fala em relação à função da pena (1993, p. 81), “é manter intacta a coesão social, mantendo toda a vitalidade da consciência comum”. Para ele (p. 82),

“É necessário que ela se afirme com vigor no momento em que for contradita, e o único meio de se afirmar é exprimir a aversão unânime, que o crime continua a inspirar, mediante um ato autêntico que só pode consistir numa dor infligida ao agente”.

A coesão social, na visão de Johnson (1997, p. 41), “é o grau em que indivíduos que participam de um sistema social se identificam com ele e se sentem obrigados a apoiá-lo, especialmente, no que diz respeito às normas, aos valores, a crença e à estrutura”.

Na visão de Durkheim (1983), para se ter uma idéia exata da pena, é preciso reconciliar as duas teorias contrárias que foram oferecidas para ela: a que vê nela uma expiação e a que faz dela uma arma de defesa social. Nesse sentido, podemos dizer que a exclusão imposta pela Igreja Católica aos casais em segunda união, dos sacramentos da penitência e eucaristia, por um lado, seria uma forma de expiação por esses casais darem-se uma segunda chance em ser feliz, o que não é permitido no seio da referida instituição, sustentada na indissolubilidade do matrimônio. E, por outro lado, a instituição católica não abre mão dessa expiação, para manter seu poder de controle social, impondo aos seus fiéis, mesmo que sejam infelizes, um matrimônio sacramental: “até que a morte os separe”.

Durkheim afirma (p. 86), ainda, que: “enquanto o direito repressivo tende a permanecer difuso na sociedade, o direito restitutivo cria órgãos cada vez mais especiais”.

Para esse autor, existe uma solidariedade real que liga diretamente as coisas às pessoas, mas não as pessoas entre si. Complementa, dizendo (p. 91), “é apenas por intermédio das pessoas que as coisas são integradas na sociedade, a solidariedade que resulta dessa integração é totalmente negativa”. Ela faz com que as coisas gravitem com ordem em torno das vontades. Por serem assim delimitados, os direitos reais não entram em conflitos.

Observando a afirmação de uma de nossas entrevistadas, acredita-se que reconhece e legitima a punição da Igreja Católica aos casais em segunda união, quando esses são privados e excluídos do acesso a esse bem da salvação, o sacramento da penitência. Ao mesmo tempo, em que revela em si, a ambigüidade presente nesta instituição.

“Muita gente me fala que acha um absurdo, Jesus não discriminou ninguém. Para mim não é questão de discriminação, concordo que a Igreja tem que fazer isso, pois os casamentos, hoje, são muito inconstantes. Tanto de pessoas famosas, como pessoas comuns, casam hoje e separam amanhã, não discordo da atitude da Igreja, eu acho que precisa ter regras, sim”. (Sara, 43a. Administradora de Empresa)

A fala de Sara, remete-nos ao pensamento de Durkheim, quando ele diz que as relações que o direito cooperativo com sanções restitutivas regula e, a solidariedade que elas exprimem resulta da divisão do trabalho social. Para ele há duas espécies de solidariedades positivas: a primeira liga o indivíduo à sociedade, sem nenhum intermédio. Na segunda, ele depende da sociedade, porque depende das partes que a compõem. Essas duas sociedades são uma só coisa. São duas faces de uma única e mesma realidade, mas que, ainda assim, pedem para ser distinguidas.

3.2 – O sacramento da eucaristia e os casais em segunda união

Os casais em segunda união, privados do sacramento da penitência, também, são excluídos do sacramento da eucaristia. Fato imposto pelo poder de controle da Igreja Católica, sobre seus fiéis. Sendo que este sacramento é considerado, pela instituição católica, “fonte e ápice de toda a vida cristã”.

Nesse sentido, assim, reza o Catecismo (nº.1324):

“A Eucaristia é ‘fonte e ápice de toda a vida cristã’. Os demais sacramentos, assim como todos os ministérios eclesiais e tarefas apostólicas, se ligam à sagrada Eucaristia e a ela se ordenam. Pois a santíssima Eucaristia contém todo o bem espiritual da Igreja, a saber, o próprio Cristo, nossa Páscoa”.

A afirmação acima, remete-nos a Durkheim (1989), pois, para ele, o fundamental para a realidade social da religião é a distinção estabelecida entre o sagrado e o profano. O profano consistiria em tudo que podemos saber, através dos sentidos. É o mundo natural da vida cotidiana, que experimentamos como compreensível ou pelo menos, em última análise, como cognoscível. Em contraste, o sagrado abrange tudo que existe além do mundo da vida diária, natural, que vivenciamos com nossos sentidos. Assim, o sagrado inspira sentimentos de respeito porque é considerado incognoscível e além das limitadas capacidades humanas de perceber e compreender. Para Durkheim, a religião é organizada principalmente em torno dos elementos sagrados da vida humana e cria condições para uma tentativa coletiva de construir uma ponte entre o sagrado e o profano.

De acordo como o Catecismo (1993), a Eucaristia recebe diversas designações e cada uma delas evoca alguns de seus aspectos. Ela é assim chamada:

“Eucaristia, porque é ação de graças a Deus. As palavras ‘eucharistein’ (LC 22,19; 1Cor 11,24) e ‘eulogein’ (Mt 26,26; Mc 14,22) lembram as bênçãos judaicas que proclamam – sobretudo durante a refeição – as obras de Deus: a criação, a redenção e a santificação” (nº.1328)

“Ceia do Senhor, pois se trata da ceia que o Senhor fez com seus discípulos na véspera da sua paixão, e da antecipação da ceia das bodas do Cordeiro na Jerusalém celeste”.

“Fração do Pão, porque este rito, próprio da refeição judaica, foi utilizado por Jesus quando abençoava e distribuía o pão como presidente da mesa, sobretudo por ocasião da última Ceia. É por este gesto que os discípulos o

reconhecerão após a ressurreição, e é com esta expressão que os primeiros cristãos designarão as suas assembléias eucarísticas”. (nº. 1329)

“*Assembléia Eucarística (synaxis)*, porque a Eucaristia é celebrada na assembléia dos fiéis, expressão visível da Igreja”. (nº. 1329)

“*Memorial da Paixão e da Ressurreição do Senhor*”. (nº. 1330)

“*Santo Sacrifício*, porque atualiza o único sacrifício de Cristo Salvador e inclui a oferenda da Igreja; ou também santo sacrifício da Missa, ‘sacrifício de louvor’ (Hb13,15), sacrifício espiritual, sacrifício puro e santo, pois realiza e supera todos os sacrifícios da Antiga Aliança”.(nº. 1330)

“*Santa e divina Liturgia*, porque toda a liturgia da Igreja encontra o seu centro e a sua expressão mais densa na celebração deste sacramento; e no mesmo sentido que se chama também celebração dos Santos Mistérios. Fala-se também do Santíssimo Sacramento, porque é o sacramento dos sacramentos. Com esta denominação designam-se as espécies eucarísticas guardadas no tabernáculo”. (nº. 1330)

“*Comunhão*, porque é por este sacramento que nos unimos a Cristo, que nos torna participantes do Corpo e do seu Sangue para formarmos um só corpo; denomina-se ainda as coisas santas: *ta hagia; sancta...*”(nº. 1331)

“*Santa Missa*, porque a liturgia na qual se realizou o mistério da salvação termina com o envio dos fiéis (missio) para que cumpram a vontade de Deus na sua vida cotidiana”. (nº.1332)

Partindo das definições de Eucaristia, proposto pelo Catecismo católico, como “algo” sagrado, apropriamo-nos de Durkheim (1989, p. 72), pois para ele, as coisas sagradas,

“são aquelas que os interditos protegem e isolam; as coisas profanas, aquelas às quais esses interditos se aplicam e que devem permanecer à distância das primeiras. As crenças religiosas são representações que exprimem a natureza das coisas e as relações que essas mantêm entre si e com as coisas profanas”.

Na perspectiva desse autor, os ritos são regras de comportamento que prescrevem como o homem e a mulher deve se comportar com as coisas sagradas.

O ritual eucarístico, de acordo com o Código de Direito Canônico (cân. 900), reza que, “o ministro da santíssima eucaristia é somente o sacerdote validamente ordenado é o ministro que, fazendo às vezes de Cristo, é capaz de realizar o sacramento da Eucaristia”.

Ao falarmos do sacerdote como agente capaz de realizar o sacramento da Eucaristia, retomamos Bourdieu (2001, p. 42), quando ele define a Igreja como sendo “não simplesmente uma confraria sacerdotal; é a comunidade moral formada por todos os crentes da mesma fé, tanto fiéis como sacerdotes”. Mas, ao mesmo tempo em que a Igreja não é formada apenas pelo corpo de sacerdotes, esses últimos são responsáveis pela racionalização da religião de onde deriva o princípio de sua legitimidade garantida por uma teologia e um conjunto de dogmas.

O documento do Concílio Vaticano II afirma a Igreja como sacramento de salvação. Sua missão é recordar e atualizar em todas as suas ações, palavras e celebrações o Mistério de Cristo. A comunidade cristã, com sua vida, compromisso e liturgia fazem-se presentes à práxis e à palavra de Jesus.

A liturgia Eucarística, segundo o Catecismo (nº. 1346), desenrola-se segundo uma estrutura fundamental que se conservou a longo dos séculos até nossos dias. Desdobra-se em dois grandes momentos que formam uma unidade básica: a Liturgia da Palavra, com as leituras, a homilia e a oração universal e a Liturgia Eucarística, com a apresentação do pão e do vinho, a ação de graças consecratória (consagração) e a comunhão.

Em relação à liturgia, a Igreja Católica assim se expressa, no Catecismo (nº1347),

“A Liturgia da Palavra e Liturgia Eucarística constituem juntas ‘um só e mesmo ato do culto’; com efeito, a mesa preparada para nós na Eucaristia é ao mesmo tempo a da Palavra de Deus e a do Corpo do Senhor”.

Para López (1995), toda a formação cristã tradicional, ao tratar da Eucaristia centrou-se, quase, exclusivamente, sobre a questão da presença real e substancial do corpo e do sangue de Cristo, no pão e no vinho consagrados. Insistia-se, além disso, nas condições morais e ascéticas exigidas (bem confessado e em jejum) para que o fiel cristão pudesse receber dignamente a sagrada comunhão. Os catecismos tradicionais, anteriores ao Concílio Vaticano II, refletem claramente essa mentalidade, segundo o referido autor.

Continua, esse autor, dizendo que, dentro dessa mentalidade pré-conciliar, que continua até nossos dias, a comunhão eucarística, com sua forte carga emotiva e devocional, centrava toda a atenção dos fiéis, levando-os a um intimismo e individualismo tais que outras dimensões da celebração eram totalmente marginalizadas. Com freqüência, diz López (1995, p. 208),

“as pessoas comungavam no começo da missa para, depois, agradecer pela presença de Cristo em sua alma. Em silêncio ficavam imóveis e piedosamente presentes na celebração, sem participar dela em nada! A dimensão eclesial e comunitária não contava”.

Parece-nos ser essa mesma atitude, de piedade, que a Igreja Católica inflige e impõe aos casais em segunda união, participantes do ritual eucarístico e excluídos da eucaristia.

“...eu ia ter uma comunhão, comigo mesma, pois sempre no momento da comunhão, eu ia, por mais que eu não recebesse o simbólico, naquele momento né, a eucaristia mesma. Mas, eu tinha certeza que Ele (Jesus) ia estar me abençoando ali. Que eu iria estar recebendo, estaria na presença Dele, recebendo a Eucaristia, mesmo que eu não estivesse e, assim, sempre eu fiz até hoje. Pela minha fé, me satisfaz, me preenche e lógico que eu quis acreditar nisso e lógico que se eu pudesse, seria bem melhor”. (Rosana, 43 anos, segundo grau, Vendedora Autônoma)

“...quando a gente vai lá em Buriti Alegre, ele fica preocupado, com as pessoas que ficam observando quem não vai comungar, infelizmente as pessoas reparam isso, mas eu não perco tempo com isso. No início eu sofria

muito, ai depois, eu comecei assim, na hora da confissão, eu confesso na hora com Deus, e recebo a comunhão ali mesmo. E isso, me satisfaz, eu fico naquele estado que a gente fica mesmo, quando a gente recebe a Jesus, eu faço a minha comunhão com renúncia, eu pensava como eu ia fazer e comecei a fazer assim: - eu renuncio a hóstia, mas eu aceito Jesus, no meu coração, não sei muito bem explicar, mais na hora eu me sinto bem. Eu falava pro meu marido, pra ele comungar em renúncia, mas ele não queria renunciar, ai ele voltou a comungar”. (Joana, 45 anos, curso superior, do lar)

“Não participar da eucaristia até hoje, depois que a gente fez a opção dessa união, teve um único momento que eu me senti constrangido, não por mim, mais por minha esposa. Foi no REOVISA³¹, lá em Anápolis. Teve o REOVISA lá e, os coordenadores, nos convidaram para coordenar grupos de trabalho, fomos um dia antes. Uma festa maravilhosa e, o padre distribuiu a comunhão para os casais, com a ajuda do ministro da eucaristia. Quando o ministro veio até nós, à gente com o gesto, fizemos o aceno para o ministro, dizendo que não. Então, naquele momento, talvez foi o único momento em que eu me senti assim: eu estou recusando o Corpo de Cristo? Por outro lado, eu pensei: mas, eu estou aqui, não estou recusando o Corpo de Cristo! Eu só não estou participando deste momento de comunhão. A gente não pegou a hóstia, por que...exatamente, porque a gente já sabia que não podíamos participar da comunhão, não podíamos. Eu sei que pra você transportar uma hóstia consagrada, você tem que pegar e rapidamente colocar ela na boca, agradece a Deus pelo momento e já coloca ela na boca. Foi assim que eu fui criado, então naquele momento algumas pessoas estavam ali do nosso lado, viu o nosso gesto. A minha esposa chorou o resto do dia. Mas, o que eu disse pra ela: como nós fizemos a opção de sermos felizes, de constituirmos uma família que é consagrada, nós sabíamos que iríamos ter que passar por algumas provações e que naquele momento ali, seria uma enorme provação. Você saber que não pode e cumprir as regras e... você não fazer porque alguém estava do lado e ia ver, a gente fez o que a gente achou naquele momento correto não participar da comunhão. ...o ministro ficou sem entender, não sabia o que se passava, todos com a hóstia na mão, o padre, fez a consagração e eu levantei a minha cabeça e fiz também a minha participação na consagração, mantendo o mesmo gesto dos outros casais, como se eu estivesse participando e foi a única vez. Até hoje, que eu senti assim aquele momento e depois até eu brinquei, comigo mesmo, na hora do confessionário, uma coisa que eu nunca comentei com o padre, eu coloquei que naquele momento eu estava sendo infiel, porque eu não

³¹ Reencontro daqueles que já fizeram o OVISA. Acontece uma vez ao ano e, entre os ovisistas se montam equipes de trabalho para ajudar no encontro.

participei da comunhão”. (Rafael, 42 anos, estudante universitário, Empresário)

Esses depoimentos criam muitas polêmicas, decorrentes das orientações e práticas ambíguas do corpo de sacerdotes da Igreja Católica e, ainda, das rígidas orientações da Igreja sobre o sacramento da eucaristia. Questões que vistas à luz da vivência dos casais em segunda união, provocam sofrimento e, muitas vezes, culpa para esses casais e, até mesmo a legitimação da instituição.

Retomando a experiência relatada, anteriormente, por Rafael, as teorias de Bourdieu (2001) vêm contribuir para que possamos entender a atitude apresentada por nosso entrevistado. Para esse autor, quando os dominados ingressam nas lutas simbólicas entram na luta em estado isolado. Isso pode ser afirmado, quando percebemos no Reovisa, espaço onde Rafael e sua esposa eram, por assim dizer, o “diferente”, sendo de segunda união, expunha-se, a convocação da mesma experiência do sagrado, diante de tantos casais de primeira união. Vendo-se expostos, portanto, acuados, não tiveram outra escolha a não ser a de aceitação (resignada e submissa, ao poder das normas) de sua condição de segundo união e privado dessa experiência do sagrado.

Para o referido autor (p. 125),

“a revolução simbólica contra a dominação e os efeitos de intimidação que ela exerce tem um jogo não, como se diz, a conquista ou a reconquista de uma identidade, mas a reapropriação coletiva deste poder sobre os princípios de construção e avaliação da sua própria identidade de que o dominado abdica em proveito do dominante enquanto aceita ser negado ou negar-se... para se fazer conhecer”.

A atitude de Rafael, diante do grupo, revela seu desejo de ser reconhecido e de apropriar-se da validação dos demais casais, reconhecendo sua coragem e fidelidade, em não participar de forma efetiva, mas simulando a participação.

De acordo com Bourdieu (2001, p. 129), o mercado de bens simbólicos tem suas leis, que não são as da comunicação universal entre sujeitos universais:

“A tendência para a partilha indefinida das nações que impressionou todos os observadores compreende-se se se vir que, na lógica propriamente simbólica da distinção – em que existir não é somente ser diferente mas também ser reconhecido legitimamente diferente e em que, por outras palavras, a existência real da identidade supõe a possibilidade real, juridicamente e politicamente garantida, de afirmar oficialmente a diferença”.

Muitos casais em segunda união, relacionam-se com a Igreja, como se ela fosse, não só espaço de manifestação do sagrado, com seus ritos e símbolos, mas o próprio sagrado. Portanto, no próximo tópico, analisaremos a relação entre sagrado e profano, numa perspectiva sociológica, na ótica desses casais.

3.2.1 – A relação entre sagrado e profano

Consideramos importante retomarmos o conceito de sagrado, pois, assim, poderemos entender melhor o fato dos casais em segunda união, obedecerem ou não, às normas prescritas pela Igreja Católica, em relação à Eucaristia. Mas, ao mesmo tempo em que trabalharemos o significado do sagrado, não é possível, dissociá-lo do profano, pois um só existe em contraposição com o outro. Assim, como a noite, só é entendida, se existe o dia, o claro se existe e o escuro, o bem se existe e o mal...

Para Rudolf Otto (1985, p. 7),

“toda concepção teísta, e de maneira especial à concepção cristã de Deus, tem como característica essencial à compreensão clara da divindade e a sua definição através de predicados tais como: espírito, vontade última, boa vontade, todo poderoso, unidade de essência, razão, consciência de si”.

Para ele, esses predicados não esgotam a essência da divindade. Essa concepção, é uma racionalização personalista daquilo que o homem encontra em si

mesmo de maneira limitada e reduzida. Segundo esse autor, todos esses predicados, quando aplicados ao Divino, são considerados perfeitos.

Ainda na perspectiva de Otto (p. 11), “o sagrado é antes de tudo, interpretação e avaliação do que existe no domínio exclusivamente religioso”. Diante da dificuldade de encontrar um termo que pudesse designar o sagrado, a divindade, ele introduz a expressão “numinoso” (ente) que é o *mysterium* (escondido, extraordinário, insólito) porque causa vários sentimentos no ser humano; *tremendum* (o mistério que faz tremer), terrível, afasta, absoluta potência e alteridade; fascinante (atraí e seduz, causando maravilha, surpresa, desconcerto, amor, misericórdia); *augusto* (real – a referência dele é ele mesmo); *magentas*, diante dele o fiel se sente “pó e cinza”. Ele diz que, por mistério, pode se entender, também, aquilo que está oculto, aquilo que não é manifesto, que não é concebido nem compreendido, o extraordinário e o estranho, mas perfeitamente positivo.

O sagrado (saturado de significado), para Otto, é aquele que dá a salvação porque é poderoso. É aquele que não se pode comparar a nada, pois é de outra natureza, outra essência. Diferencia-se do profano, que tem menor profundidade de significado. O sagrado insere-se na vida, através da única forma de contato com a grandiosidade do sagrado, a Experiência Religiosa. Experiência que nenhuma palavra pode explicá-la.

Para esse autor, o tremor (ira de Javé ou justiça divina) não nos surpreende mais, ele conserva o seu poder e nós nos inserimos nele. Resta-nos o temor místico que provoca, na consciência, como reação, o sentimento de ser criatura, o sentimento de nosso nada, de nosso aniquilamento diante do objeto que pressentimos, no terror. A característica terrífica é a grandeza, gerando em nós a ética, a moral...

Este elemento de estupor do qualitativo outro, é expresso por Santo Agostinho (apud Otto, 1985, p. 31), em suas confissões (XI 9,1): "Que luz é esta que me clareia e fere o meu coração sem ofender? Que me faz tremer e abrasar! Tremo, porque sou diferente dela, abraso-me enquanto com ela me pareço".

Na perspectiva desse autor, o que forma a matéria bruta da humildade religiosa é o sentimento "numinoso" de nosso próprio esfacelamento, de nosso nada e a nossa consciência de não ser que se reduz ao zero, ser pó e cinzas.

Outro autor que vem contribuir em nossa reflexão, sobre o conceito de sagrado, é Eliade (1992). Para ele, o Sagrado e o profano constituem duas modalidades de ser no Mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo da história, sagrado e profano. Ele nos diz que existe o espaço sagrado (forte, significativo) que une a realidade cotidiana e sagrada, mas não existe existência puramente profana, porque seja qual for o grau de dessacralização em que o mundo tenha chegado, o homem que optou por uma vida profana, não consegue abolir completamente o comportamento religioso. Da mesma forma, afirma o referido autor, é possível afirmar que raramente encontra-se uma experiência completamente a-religiosa da vida total em estado puro, mesmo nas sociedades mais secularizadas.

De acordo com Eliade (1992), cada homem religioso situa-se ao mesmo tempo no centro do Mundo (momentos que têm o maior significado, momentos fortes: nascimento, batizado, morte...) e na origem mesma da realidade absoluta (pela qual eu luto para que permaneça), muito perto da "abertura" que lhe assegura a comunicação com os deuses.

Para Eliade (1992), o sagrado está ligado ao espaço e ao tempo. Assim como existem os lugares sagrados, existe o tempo sagrado. Toda festa religiosa, todo tempo litúrgico representam a reatualização de um evento sagrado que teve lugar

num passado mítico, “nos primórdios”. O tempo sagrado mantém-se sempre igual a si mesmo, não muda e nem se esgota. A festa não é a comemoração de um acontecimento mítico, mas sim sua reatualização. O homem religioso sente necessidade de mergulhar por vezes nesse tempo sagrado e indestrutível. Para ele, é o tempo sagrado que torna possível o tempo ordinário, a duração profana em que se desenrola toda a existência.

Do ponto de vista desse autor, o homem toma conhecimento do sagrado porque este manifesta, mostra-se como algo absolutamente diferente do profano. Para Eliade, o ato de manifestação do sagrado é chamado de hierofania. O sagrado manifesta-se nas coisas cotidianas e através delas. A história das religiões, desde as mais primitivas, às mais elaboradas, é constituída por um número considerável de hierofanias, manifestações das realidades sagradas.

A experiência vivida e contada, por Ivo em seu depoimento, vemos confirmadas as afirmações de Eliade, quando esse autor, diz que o sagrado manifesta-se nos eventos do dia-a-dia.

“Nós éramos uns 6 casais e estávamos fazendo a entronização do Sagrado Coração de Jesus. Tinha um casal, não marido e mulher, que estava presidindo a entronização e, alguns desses casais, tinham umas crianças e na hora da bênção, quando jogou a água, eu senti um cheiro muito forte de vinho. Olhei na copa e pensei que tinha estourado alguma garrafa, mas fiquei calado. Ai quando passou, com a água benta, perto de uma criança, a criança estava com o telefone do pai na mão, um celular, ela contou para o pai no telefone: ‘passou uma água aqui e está cheirando pinga’. Então, como só eu senti esse cheiro e a criança, eu sabia até então, que era água, então é mais uma prova de que Cristo, estava ali presente. Isso tudo aconteceu em 2001”.

(Ivo, 50 anos, segundo grau, empresário)

Nesse sentido, Eliade (1992) diz que toda Natureza é suscetível de revelar-se como sacralidade cósmica. Isso se dá, a partir da experiência religiosa dos indivíduos. O homem das sociedades arcaicas tem a tendência para viver o mais

possível no sagrado ou muito perto dos objetos sagrados. Para os primitivos, como para o homem de todas as sociedades pré-modernas, o sagrado equivale ao poder e à realidade por excelência.

Os modos de ser sagrado e profano, para o referido autor, dependem das diferentes posições que o homem conquistou no cosmos e, conseqüentemente, interessa a todo investigador desejoso de conhecer as dimensões possíveis da existência humana.

Por esse respeito ao sagrado, manifestada nas normas da Igreja Católica, vários casais em segunda união mantêm-se fiéis às orientações da não participação na eucaristia. E assumem não terem sido felizes na primeira união, como um pecado, pelo qual merecem sofrerem esta exclusão. Nesse sentido, tomamos mais uma vez, as palavras de Sara.

“Isso foi uma coisa que o padre deixou claro para gente. Ele é para mim uma pessoa muito sábia, na época ele nem impôs isso para a gente. Ele só falou: ‘oh, minha filha, se você chegar para mim, em frente ao altar, eu não vou negar a hóstia, eu não posso fazer isso. Talvez essa seja uma coisa que você tem que analisar com seu marido, para saber qual a atitude que vocês irão tomar’. Aí eu disse: ‘Olha padre, eu acho que realmente, alguma coisa teria que ter de restrição, porque acho que o matrimônio tem sido muito banalizado’”. (Sara)

Scampini (1991), recordando o Sínodo sobre a Família (1980), lembra que o então Cardeal alemão, atual Papa da Igreja Católica, Ratzinger, na época presidente da Congregação para a Doutrina da Fé, na carta dirigida aos bispos da Igreja Católica, em 1994, fala a respeito da recepção da Comunhão Eucarística por parte dos fiéis divorciados e novamente casados. Afirma que há a possibilidade desses casais receberem esse sacramento. Na perspectiva de Pierucci (1978, p. 11),

“uma coisa, portanto, é a ideologia católica enquanto vem expressa nos discursos oficiais produzidos pela /Santa Sé... e, outra muito diferente é a ideologia clerical em nível local, enquanto expressão legitimadora do comportamento”.

No caso, da comunhão aos casais em segunda união, ele (card. Ratzinger) indica uma categoria à parte, ou seja, os que motivados pela convicção, chegaram à conclusão de que o matrimônio anterior nunca tinha sido válido, mesmo que não seja possível provar, juridicamente.

No intuito de compreender a função social da religião, apropriamo-nos de Durkheim (1989, p. 68), pois ele estabelece uma divisão do mundo em sagrado e profano.

“Todas as crenças religiosas conhecidas, sejam elas simples ou complexas, apresentam um mesmo caráter comum: supõem uma classificação das coisas reais e ideais, que os homens representam, em duas classes ou em dois gêneros opostos, designados geralmente por dois termos distintos traduzidos, relativamente bem, pelas palavras profano e sagrado”.

A partir desta visão do mundo bipartido em sagrado e profano, de acordo com o referido autor, a religião é essencialmente sagrada e requer um conjunto de crenças e ritos que, expresso em palavras, assumem em maior ou menor grau um pensamento sistematizado, uma visão de mundo. Assim, aquele/a que adere à religião, para vivê-la plenamente tem de abandonar, romper definitivamente com o mundo profano, pois os dois mundos não são apenas idealizados como separados, mas hostis e rivais um do outro.

No pensamento desse autor, a sociedade tem em si qualquer coisa de sagrado. Ela desperta nas pessoas um sentimento divino de respeito, devoção e adoração. Estes sentimentos e atitudes aglutinados favorecem o aparecimento das crenças que fazem as pessoas viverem em comunhão, na alegria e na festa, de onde adquirem a competência de criarem o divino. Essa coisa admirável, ao mesmo tempo imanente e transcendente, é precisamente a força coletiva: algo sagrado.

Neste sentido, Durkheim (1989) contribui para a construção de uma proposição social do simbolismo, pois a vida social é sustentada, essencialmente,

por representações coletivas, permeadas pelo simbólico. A dimensão simbólica é constitutiva do tecido social e exerce uma função primordial na vida e nas relações das pessoas com o sagrado.

Na ótica sociológica, a matriz a partir da qual se desenvolve a teoria das representações sociais é o conceito de representações coletivas, do referido autor (1989, p. 79),

“As representações coletivas traduzem a maneira como o grupo se pensa nas relações com os objetos que o afetam. Para compreender como a sociedade se representa a si própria e ao mundo que a rodeia, precisamos considerar a natureza da sociedade e não a dos indivíduos. Os símbolos com que se pensa mudam de acordo com sua natureza (...). se ela aceita ou condena certos modos de conduta, é porque entram em choque ou não com alguns dos seus sentimentos fundamentais, sentimentos que pertencem à sua constituição”.

Para Durkheim (1989), as representações coletivas não são categorias universais dadas a priori, são produtos de fatos sociais localizados, passíveis de observação, interpretação. São maneiras de agir, pensar e sentir exteriores aos indivíduos e dotadas de um poder coercitivo sobre os mesmos. Pois, na perspectiva de Minayo (1995, p. 90), é a sociedade, através de suas estruturas e instituições materiais ou simbólicas que pensa, cria e elabora suas representações. E este fato faz delas, eminentemente, coletivas.

No que se refere à perspectiva do sagrado, presente na sociedade, Berger (1985, p. 39) compartilha desta lógica durkheimiana. Para ele, o sagrado é algo perigoso que transcende e, ao mesmo tempo, significa a cotidianidade das pessoas.

“O sagrado é algo apreendido como algo que ‘salta para fora’ das rotinas normais do dia a dia, como algo extraordinário e potencialmente perigoso, embora seus perigos possam ser domesticados e sua força aproveitada para as necessidades ‘cotidianas’... Assim, o cosmos postulado pela religião transcende, e ao mesmo tempo inclui, o homem. O homem enfrenta o

sagrado como realidade imensamente poderosa distinta dele. Essa realidade a ele se dirige (sic), no entanto e coloca sua vida numa ordem, dotada de significado”.

A religião é, por excelência, um sistema de representações sociais e simbólicas, capaz de conferir significados à vida das pessoas. Esses significados impõem-se como um dado cultural e passam a nortear de forma paradigmática as suas experiências, relações, caráter, valores, mentalidades, comportamentos. Confere-lhes uma visão de mundo.

Valle a pena retomar a idéia de que, a visão de mundo propagada pela Igreja Católica, na formação da família, separou também os casais em sagrados e profanos. Os vistos como sagrados são aqueles que receberam o sacramento do matrimônio e, embora uma vida de desventura, mostram-se diante da sociedade, fiéis ao sacramento que um dia assumiram, gozando dos bens simbólicos que o mercado religioso da instituição católica lhes concede. Os profanos, os casais em segunda união que, mesmo sendo fiéis católicos, são excluídos dos bens de salvação, os sacramentos da penitência e eucaristia, mas acolhidos como força de trabalho de evangelização, como trabalhadores de segunda categoria, sem direito aos sacramentos, os quais a Igreja Católica coloca como “força motora da caminhada do cristão”, rumo a terra sem males.

De acordo com Bello (1998), a obsessão do ser humano que ela classifica como arcaico, é justamente

“a de manter tanto a si como também as coisas na sacralidade, não pelo fato de se orientar a partir da distribuição entre sagrado e profano, mas sim porque, considerando a sacralidade cheia de poder, deseja viver naquele poder e mantê-lo vivo. O profano, por conseguinte, consiste no risco de perder tal poder: por isso se recorre ao rito e ao mito como instrumentos de sustentação e de aumento da pervasividade do sagrado”.

Os casais em segundo união, pelo desejo de participar do poder sagrado manifesto nos sacramentos e, pelo receio de perder o poder institucional da Igreja Católica, descredenciam as orientações moralizantes e moralizadoras da instituição, voltando, assim, às práticas antes proibidas, sobretudo, a recepção da eucaristia.

Parece-nos que a Igreja Católica sente-se segura em seu poder institucional, assegurado em suas normas. Mas, na perspectiva de Pierucci (1978), os documentos oficiais da Igreja Católica apresentam brechas, pelas quais, pouco a pouco, vai penetrando na prática pastoral do clero uma atitude tolerante que, muitas vezes, nos discursos não-oficiais dos sacerdotes, revelam as ambigüidades presentes no discurso oficial, propiciando, assim, a formação, no interior do próprio clero, de subdeologias que, sob o manto do mesmo ensinamento oficial, o contradizem e solapam enquanto, ao mesmo tempo, por ele se legitimam.

3.2.2 – Religião: novos tempos, novos caminhos

A experiência de negação do simbólico sagrado, promovido pela Igreja Católica, abre espaços concretos para que fiéis católicos busquem outros caminhos, para retomarem o sentido da vida que a relação com o sagrado proporciona.

Gaarder (2000), ao estudar novas religiões e novas perspectivas, vem contribuir para o desenvolvimento de nossa dissertação. Segundo ele (p. 253),

“com o avanço da industrialização e da ciência no último século, surgiram novas explicações não religiosas para o curso dos eventos. Embora as religiões se mantenham vivas, áreas cada vez maiores da vida social e cultural têm saído de sua influência. E além de os princípios religiosos terem perdido influência na vida social, também os conceitos éticos ensinados pelas religiões não afetam mais as questões sociais. Este processo conhecido como secularização”.

Para esse autor, esses fatos vêm tendo efeitos diversos sobre as pessoas.

Alguns mantêm sua crença religiosa, mas traçam uma linha divisória entre a religião e a ciência. Outros rejeitam a religião e se tornam ateus ou agnósticos. Outros, ainda, incorporam a consciência científica à sua fé religiosa.

Na visão de Gaarder (2000), hoje as igrejas cristãs têm de lutar não só contra a descristianização, mas também contra uma série de diferentes tendências religiosas, entre elas, algo que pode ser chamado de esoterismo. Para esse autor, tornou-se comum falar de uma “nova espiritualidade”.

A expressão “nova espiritualidade”, de acordo com o referido autor (p. 253), é muito abrangente. Ela compreende:

“Novas campanhas missionárias de religiões antigas como o hinduísmo e o budismo; novas seitas cristãs; novas seitas religiosas não cristãs, que adotam idéias de uma ou de mais de uma das principais religiões do mundo; antigas noções esotéricas e no ‘conhecimento’, que com freqüência é uma mistura de ciência moderna com antigos conceitos religiosos”.

Além dessas denominações de constituição mais ou menos permanente, na visão de Gaarder, há uma grande quantidade de novos traços na abordagem que as pessoas têm da vida em geral, que nada têm a ver com a nova religiosidade.

O referido autor (2000, p. 254), cita exemplos de novos movimentos religiosos internacionais, como “Hare Krishna, Igreja da Unificação do reverendo Moon (os Moonies), Menino de Deus”. Para ele, esses movimentos cresceram durante as últimas décadas. Constituindo-se, portanto, em mais ofertas do mercado religioso.

Em termos históricos, o surgimento de novas religiões não é um fenômeno desconhecido. Na perspectiva de Gaarder, as grandes religiões mundiais sofreram muitas divisões, ao longo de séculos. Em alguns casos, isso levou à fundação de religiões totalmente novas, ao passo que em outros, fundaram-se apenas novas

comunidades, novas igrejas, seitas ou tendências religiosas que mantiveram o contato com suas raízes e tradições.

Para esse autor, uma característica típica das diversas orientações religiosas que vêm surgindo é o que se conhece como sincretismo: a seita ou comunidade religiosa contém elementos de várias religiões diferentes.

Mesmo com tantas ofertas religiosas, os casais em segunda união persistem e insistem em serem católicos. Enquanto uns são cordeiros obedientes e cumpridores de normas, ao pé da letra, outros renegam mudar seus costumes, sua tradição. Nesse sentido, acompanhem os depoimentos de Jovenice e Rodrigo.

“Há algum tempo atrás, logo no começo eu me sentia muito mal, tanto que eu cometi a burrice, a imaturidade, não é burrice não, a imaturidade de uma vez me abster da eucaristia em função dessas normas, eu pensei então tá, já que nos é proibido, tudo bem, vamos abrir mão. Foi o tempo mais sofrido da minha vida porque a eucaristia é tudo. A eucaristia é o momento para mim mais importante da celebração, ela é o todo da celebração, ela é a confirmação de tudo que eu fui fazer ali, entendeu? E de toda a resposta que Deus me dá todos os dias, então eu sofri demais da conta, eu e meu marido. Ele sofria duplamente, por ele e por mim. Ele sabia que a vida inteira eu participei da eucaristia e, de repente ele se sentia culpado: ah! Por minha culpa ela não está participando da eucaristia. Mas, enfim tinha sido uma posição minha, uma decisão minha. Um dia eu decidi, que eu estava fazendo uma grandíssima besteira em abster da eucaristia, falei para o meu marido: amor, Deus é amor, Deus é compaixão e Deus veio pelos doentes e não pelos sãos, e Deus veio... Ele instituiu a eucaristia por amor, Ele morreu pregado na cruz foi por amor. Então, se Ele nos ama, Ele jamais nos negaria este sacramento, então não vai ser um homem que escreveu num determinado contexto histórico que isso não poderia ser, que vai nos afastar da eucaristia. Eu acho que nós não estaríamos sendo justos com a grandeza que Deus é conosco, então a partir de agora vamos voltar à eucaristia e... Se a eucaristia foi o sacramento que Jesus instituiu, não foi o homem, foi Jesus. Se Ele instituiu e o homem, agora achar que tem o direito de negar a quem quer que seja... Se Jesus acolheu a prostituta, o cobrador de impostos, aquelas pessoas mais assim execradas da sociedade, se Ele acolheu todas com amor, agora vem os homens que fazem as leis em determinados momentos históricos e vem querer negar o que Jesus deixou de mais

importante? Pelo amor de Deus, né? (Jovenice, 40 anos, curso superior incompleto, Instrutora de Língua Inglesa)

“Nós continuamos comungando, mesmo sabendo das restrições. Nós encontramos justificativas dentro do nosso coração. Achemos dentro de nosso íntimo, da nossa alma que Deus nos aceita, o nosso coração parece nos falar de dentro, lá de nosso íntimo, parece que nós recebemos uma mensagem que nós estamos justificados e que não tem problema nenhum comungar e assim, antes disto, sofremos muito”. (Rodrigo, 40 anos, filósofo, professor)

A postura de Jovenice e Rodrigo, diante das exigências da Igreja Católica que emanam do poder sagrado dos sacerdotes sobre os destinos de seus fiéis, os/as leigos/as, indica-nos que eles não se submeteram todo tempo a esse poder, mas buscaram através do imaginário construído do sagrado, pela própria instituição católica, libertar-se das amarras de normas e regras impostas por ela, e à qual optaram em fazer parte, a Igreja Católica. Nossos entrevistados, tinham três opções que seriam: submeterem-se às regras, buscar outra Igreja, dentro do mercado religioso ou transgredir as orientações dessa instituição. Optaram, portanto, por transgredi-las, em relação ao sacramento da eucaristia.

De acordo com Weber (1991), o poder nas relações sociais é a probabilidade de impor aos outros, mesmo com resistências, à própria vontade. Mas, para vários casais de nossa pesquisa, como os acima mencionados, essa probabilidade não é de todo verdadeira, visto que os/as fiéis, ao longo de sua trajetória, constroem novos paradigmas em relação às orientações e normas vigentes na Igreja Católica. E com essa construção, não se sujeitam às amarras do poder do clero, tomando outras decisões, de acordo com suas consciências.

Na perspectiva de Foucault (1988), o poder se produz a cada momento, em todos os postos, ou melhor, em toda relação entre um ponto e outro. Para esse autor, o poder está em toda parte, no clero que se pensa detentor exclusivo de todo

poder sagrado e nos casais em segunda união que, para fiéis considerados de outras categorias, são destituídos de poder e por isso, justifica-se sua exclusão dos bens de salvação. Para o referido autor (p. 89), “o poder não é uma instituição e nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam adotados: é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada”. Em nosso caso, a situação complexa com a qual deparamo-nos é a dos casais em segunda união que, embora diante do grande número de ofertas religiosas, insistem em professarem a fé católica. E, ao verem-se excluídos dos bens simbólicos dessa instituição, tomam suas decisões por si mesmas, sem levarem em conta os interesses religiosos do poder do clero. Assumem para si esse poder que emana e se legitima pelo próprio sagrado, representados na figuras de Deus – Pai e de Jesus Cristo – o Filho.

Pierucci (1978, p. 7), ao analisar como funciona a visão dos católicos (fiéis) e a visão do clero em relação à questão moral, ilumina nossa pesquisa, quando analisa a relação do conhecimento/desconhecimento da moral católica, entre leigos/as e clérigos que, de certa forma, justifica a postura de nossos entrevistados.

“a moral dos católicos não coincide necessariamente com a moral católica clerical. Ser católico (mesmo praticante) e desobedecer às normas da Igreja não são realidades que se excluem mutuamente; colidem, muitas vezes, mas se misturam sempre, em uma grande variedade de modos, na vida e no auto-reconhecimento dos diferentes grupos de fiéis”.

Leers (1992, p. 28), também, contribui com nossa reflexão, quando afirma que:

“Quanto mais à diversidade das famílias e das histórias que elas realizam no âmbito brasileiro atual chega a ser conscientizada, tanto mais se impõe um problema moral fundamental: qual a relação entre a norma global, como princípio de ação, e as consciências daqueles que constroem a práxis pelos atos e omissões, atitudes e impossibilidades?”

Para esse autor, este problema, na Igreja, é mais complexo por causa do ministério, do que o exercido pelo Magistério. São as consciências morais das pessoas, em toda sua diversidade, que fazem à história da salvação. Enquanto dirigem o agir e não a norma formulada ou decretada que por si não produz fruto.

O documento do Concílio Vaticano II, (1965), repete a palavra de Pio XII que coloca como lugar de decisão e tomada de atitude das pessoas a consciência. Para Pio XII,

“a consciência é o núcleo secretíssimo e o sacrário do homem onde ele está sozinho com Deus e onde ressoa sua voz. No Evangelho de Marcos a tese pode ser negativa, mas é do coração-consciência que provem os males e os frutos bons”.

Portanto, entendemos a partir da citação acima, que a norma não possui autonomia de existência, mas é uma comunicação de Deus ao homem em forma humana, no lugar chamado consciência moral. Esse pensamento não é assumido como prática, na relação dos sacerdotes e leigos/as. Mas muitos padres, fazem um discurso de conformismo, colocando a questão da consciência como um peso a ser conduzido, normalmente, fazendo com que o leigo/a, em nosso caso os casais em segunda união, assumam obedecer sem questionar as normas ou carregue um fardo pesado.

“O padre dizia: ‘eu estou aqui dizendo o que a Igreja diz que é assim. Agora, é com sua consciência que você deve decidir se vai ou não vai respeitar as regras da Igreja. Se você decidir desrespeitar você está quebrando uma regra da Igreja que você decidiu fazer parte, se você vai respeitar, faça isso com a consciência de que você faz isso com uma Igreja que você escolheu fazer parte, apesar das suas diferenças’. Isso para mim foi muito tranquilo no momento, nunca me esqueço”. (Sara)

“Sinto-me mal, com as normas e leis da igreja católica, porque católico já diz é universal, se você proíbe um católico de participar da mesa da comunhão, isso é uma exclusão, sabe? E Jesus mesmo no evangelho diz , não vim para os sãos eu vim para os doentes, e nesse caso, é uma exclusão é uma

discriminação, você está discriminando esse irmão, aquela pessoa que o casamento não deu certo, sabe-se lá porque que não deu. Às vezes, não foi nem por vontade dele. Pra mim a comunhão é essencial é envolvimento, é sustento, se a gente passa muito tempo sem participar da mesa da comunhão, principalmente eu que tenho,...”(Patrícia, 39 anos, Advogada)

Muitos sacerdotes da Igreja Católica, sob uma capa de bons e acolhedores, nada mais fazem do que, num jogo político, manter seu *status quo*, num moralismo, firmando o seu domínio nas consciências de leigos e leigas. Para Leers (p. 30), “o moralista parece um pouco com um general que, longe dos combates, desloca bandeirinhas no mapa da região e indica o movimento das tropas com flechas de lápis coloridos”.

Portanto, o indivíduo, ao ser excluído da participação desse poder sagrado passa a viver em estado de anomia, portanto de sofrimento. Sofrimento esse, muitas vezes camuflado pelo silêncio, pela magia da indiferença, pela persistência...

Diante do número cada vez maior de separações e novas uniões matrimoniais, e sobretudo, do sofrimento pelos que passam por esta situação, a Igreja Católica busca “pseudos” caminhos de reintegrá-los, na caminhada da Igreja, ao mesmo tempo em que os exclui dos sacramentos, dizem que eles podem “tudo” na Igreja.

Perante as situações familiares vividas, às vezes de maneira conflitiva, e as privações impostas pela Igreja Católica, urge perceber e responder aos sinais dos tempos. Um procedimento que não é só mental, mas de interação: detectando a situação dos casais em segunda união, interpretando o que acontece e buscando uma resposta; procurando aspectos positivos na significação que esses casais dão aos seus relacionamentos, distinguindo as normas impostas vividas e as normas das necessidades dos mesmos.

A regularização da situação dos casais católicos em segunda união é um grande desafio para todos – clero, leigos e sociedade – que procuram construir uma comunidade de apoio que estabeleça um relacionamento de acolhida, compreensão. Ainda, que busque suportes sociais, para os mais diversos tipos de sofrimentos por que passam esses casais. Principalmente, o isolamento social, gerado pela privação de alguns bens simbólicos, presentes na Igreja Católica.

Os rituais religiosos, em nosso caso, o dos sacramentos da Igreja Católica, sobretudo, da penitência e da eucaristia, são os meios pelos quais esta instituição religiosa “exerce” seu poder de controle social e manutenção do *status quo*, sobre as “vontades” dos sujeitos e de seus corpos. Através desses ritos, produzem e reproduzem costumes firmados, principalmente, na tradição arraigada na vida dos leigos/as. Criam uma imposição de arquétipos de família ou de casais que oculta e dissimula a realidade e, ao mesmo tempo, reforça os “pretensos meios de dominação dos sacerdotes”, detentores e distribuidores dos bens sagrados.

Esse terceiro capítulo, com sua intenção temática “Confissão e Eucaristia: incorporações, aproximações e distanciamentos das idéias católicas para os casais em segunda união”, permitiu-nos avançar um pouco mais rumo à discussão, que é o estudo sobre a realidade de exclusão dos casais em segunda união diante do poder sagrado da Igreja Católica. Percebemos, através das falas de nossos entrevistados, as releituras que essa categoria faz de sua participação ou não, nos sacramentos da eucaristia e da penitência e quais são os discursos católicos que sustentam essa exclusão. Tivemos a oportunidade também, de perceber como a luz da fé vem iluminando as práticas religiosas desses/as católicos/as, no que diz respeito aos referidos sacramentos.

CONCLUSÃO

“Meu saber atingiu o ponto em que sei que sou ignorante”

(George Moore)

Ao fim dessa camin hada, não temos a pretensão de concluir essa investigação por reconhecermos o caráter primário da mesma, pelas dificuldades de apreender e sistematizar conclusões definitivas, quando se entra no campo simbólico religioso, e se trabalha em nível das representações, pois elas lançam-nos para além da objetividade instrumental e nos inserem num terreno de múltiplos e complexos significados. E, ainda, por perceber que a questão da relação do poder da Igreja Católica, sobre os casais em segunda união, é um tema que precisa ser insistentemente trabalhado e aprofundado, pois, só assim, novos caminhos poderão ser vislumbrados por esses casais.

Entendemos que nossa amostragem para a categoria de casais em segunda união, apresentada nesta pesquisa, não representa uma estatística significativa para que possamos fazer generalizações. Mas, acreditamos que ela oferece alguns indicativos que poderão vir a ser considerados para futuras pesquisas que incluam um número maior de entrevistados, extrapolando o espaço do movimento de casais OVISA.

Ao desenvolvermos essa dissertação, com o tema – “O poder sagrado: uma abordagem a partir da relação entre a Igreja Católica e os casais em segunda união”, entendemos que um dos grandes desafios dos diferentes agentes religiosos, bem como das empresas de salvação, continua sendo o de corresponder às necessidades de seus fiéis. Weber (1991, p. 313) confirma essa afirmação ao dizer que

“a relação entre sacerdotes e leigos assume importância decisiva para a atuação prática da religiosidade. Quanto mais especificamente congregacional o caráter da organização, tanto mais a posição poderosa dos sacerdotes enfrenta a necessidade de ter em conta, no interesse da conservação e propagação do grupo de adeptos, as necessidades dos leigos. Em certo grau, no entanto, essa situação é comum a todo tipo de sacerdócio. Para manter sua posição de poder, frequentemente tem de condescender, em alto grau, às necessidades dos leigos”.

Acompanhando essa mesma linha de raciocínio, Bourdieu (1998, p. 57), diz que

“em função de sua posição na estrutura da distribuição do capital de autoridade, propriamente religiosa, as diferentes instâncias religiosas, indivíduos ou instituições, podem lançar mão do capital religioso na concorrência pelo monopólio da gestão dos bens de salvação e do exercício legítimo do poder religioso enquanto poder de modificar em base duradoura as representações e práticas dos leigos inculcando-os um *habitus* religioso (...)”.

Nesse sentido, em relação às concepções de família, a Igreja Católica enfatiza um modelo de família ideal, formada por pai, mãe e filhos estabelecida pela aliança conjugal, legitimada pelo sacramento do matrimônio, marcada pela indissolubilidade. De acordo com essa doutrina, o referido modelo é o que de fato corresponde aos desígnios de Deus, assim como, simbolicamente, Cristo é o Esposo da Igreja, fundado pelo Mistério de Eterno Amor. Estando, portanto, excluídos do modelo ideal os casais em segunda união, embora tragam, em sua vida de casal, o desejo de viverem “até que a morte os separe”.

Em compensação, os outros modelos de arranjos familiares que diferem do imposto pela instituição católica, em nosso caso, os casais em segunda união, são classificados de acordo com as orientações oficiais, como “casos difíceis”, “famílias irregulares”, “famílias incompletas”, dentre outros. Conforme as normatizações, dessa instituição, esses novos arranjos familiares vêm-se comprometidos por uma série de interditos, entre eles a exclusão dos bens simbólicos de salvação, os sacramentos da penitência e da eucaristia.

Os casais em segunda união são uma realidade crescente e expressiva em nossa sociedade. Em todos os campos sociais, verifica-se essa situação familiar que a Igreja Católica insiste em relegar ao segundo plano, comprazendo-se em fazer uso

de seu poder sobre os bens simbólicos, sobretudo, os sacramentos da penitência e eucaristia para excluí-los.

Nossa pesquisa empírica com os casais em segunda união pôde, de certa forma, assinalar o peso dado à instituição católica, por esses casais, sobretudo, pela tradição. E, ao mesmo tempo, como eles, os casais, reagem e agem diante do poder da Igreja em restringir-lhes a participação em alguns sacramentos. Esta exclusão, na prática, não é assumida por todos os casais de forma igual, pois alguns, por “pacto” entre eles, “quebram” as normas e participam, ativamente, desses sacramentos.

Ao analisarmos os dados de nossa pesquisa de campo, constatamos que o modelo de família ideal imposto pela Igreja Católica não é uma realidade da vida de todos os seus fiéis. Na verdade, novos arranjos familiares organizam-se, amparados pela lei civil. Por outro lado, a instituição católica, mesmo com a realidade das mudanças, insiste em não reconhecê-las, em não assumí-las. Pelo contrário, busca formas pastorais para aumentar ainda mais essa exclusão, criando a “pastoral dos casos especiais”, “dos casos difíceis”, dos “casais em segunda união”.

A Igreja Católica, ao longo de séculos, orientou e construiu as identidades dos/as católicos/as, em nossa cultura. Dessas construções, a referida instituição, forjou um arquétipo da família “ideal”, ignorando a família real e não abre espaço e nem reconhece o diferente. Atitude esta naturalizada e sacralizada em seus ritos e representações simbólicas dos sacramentos da penitência e eucaristia.

Com a exclusão dos casais em segunda união do movimento OVISA, é perceptível a queda do número de participantes nos encontros. Isso pode ser comprovado, através dos dados obtidos com uma pessoa da coordenação do movimento. Vejamos: no ano 2000, participaram cinqüenta e oito casais; 2001, cinqüenta e cinco; o plebiscito aconteceu em junho de 2002. Verificamos que o

número de casais participantes, após a decisão de não se admitir mais, nos encontros, os casais em segunda união: 2002, trinta e nove casais, 2003, houve um crescimento significativo, quarenta e oito casais; 2004, vinte e dois e, no segundo semestre de 2005, vinte e seis casais.

A nosso ver, os casais que não foram admitidos estão participando, hoje, em outras paróquias ou em outras igrejas, onde a acolhida não é um discurso vazio, mas uma prática ancorada nos testemunhos do “mito” de origem: Jesus Cristo.

Por outro lado, vimos, ao longo de nossa dissertação, confirmado que, embora a Igreja Católica esteja como diversas instituições permeada pelas contradições e ambigüidades, sua relação com os/as fiéis são legitimadas pelas relações de poder. Poder esse, marcado pela relação social firmada numa hierarquia, onde os sacerdotes detêm o poder, sobretudo, do “saber” sagrado e da distribuição desses bens de salvação e o/a leigo/a é aquele que “nada sabe” é, portanto, profano. E, é esse corpo de sacerdote que “pensa”, em pleno século XXI, que os leigos/as, continuam a ser “ovelhas, dóceis e obedientes” às normatizações impostas. “Não são percebidos” por parte da instituição os conflitos e as tensões existentes. Em nosso caso, entre os casais em segunda união e o movimento OVISA.

Para a maioria dos casais em segunda união, de certa forma, a instituição católica foi superada ou melhor a relação desses casais com ela se dá por meio da racionalização das idéias religiosas. Nas entrevistas, percebemos um grupo bem dividido, até mesmo entre os casais, em relação à privação dos sacramentos imposta pela Igreja Católica. Alguns se recolhem e racionalizam e, outros, com certa tranquilidade, participam normalmente dos rituais e do recebimento dos referidos sacramentos.

Não podemos negar que, apesar da relação de poder que a Igreja Católica exerce sobre os casais em segunda união, a religião permanece de forma significativa, como resposta aos anseios mais profundos desses casais. Eles buscam, no campo religioso, algo que lhes favoreça sentido e compreensão para as angústias, medos e sofrimentos de seu cotidiano.

Entendemos que, mesmo que a Igreja Católica em sua estrutura hierárquica e organizacional tenha a pretensão de produzir e distribuir os bens de salvação, sustentados em seu “poder sagrado”, e se a ela interessa manter seu lugar no mercado religioso faz-se urgente e necessário, que ela lance mão da prática profética e se coloque na tarefa de aprimorar seus discursos de forma coerente com sua prática, mobilizando os interesses religiosos dos leigos e dos grupos. Ela necessita também colaborar, a partir da força social de que dispõe, para rever a ordem simbólica em vigor, ao ponto de reordená-la, subvertendo-a para, assim, ser mecanismo de inclusão daqueles/as que até o momento presente de nossa história, encontram-se excluídos dos bens simbólicos de salvação, os sacramentos da penitência e da eucaristia.

Consideramos que os conteúdos empíricos e teóricos aqui abordados, possibilitam maiores aprofundamentos e reflexões. Porém, entendemos que enquanto intenção desafiadora, o estudo do poder sagrado, a partir da relação entre a Igreja Católica e os casais em segunda união, no movimento OVISA, da Paróquia Nossa Senhora de Fátima, possibilitou-nos compreender que o percurso realizado até então, não foi de modo algum em vão, pois ele motivou-nos à busca de novas aprendizagens e a construção de novos paradigmas de análises.

“O céu talvez fosse dos leigos; mas este mundo é certamente dos sacerdotes”.

(Abu Chakur de Bolkh)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACOSTA, Juan José Tamayo. *Os sacramentos: liturgia do próximo*. São Paulo: Paulus, 1998.

AIRIÉS, Philippe. *Da família medieval "a família moderna"*. In: História Social da Criança e da Família. 2ª ed. Rio de Janeiro: LTC, 1981, p. 225 a 279.

_____. *História da Vida Privada: do império ano mil*. V.1. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

BELLO, Angela Ales. *Cultura e religiões: uma leitura fenomenológica*, trad. Antônio Angonese. Bauru, SP: EDUSC, 1998.

BERGER, Peter. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, 1985. V.21, n.1.

_____. *A dessecularização do mundo: uma visão global*. In: *Religião e Sociedade*. Vol. 21, N.1, 2001.

_____. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, Coleção sociologia e religião;2, 1985.

BETTENCOURT, Estevão Tavares. *Curso sobre os Sacramentos*. Rio de Janeiro: Lumem Christi, 2002.

BIASOLI – ALVES, Zélia Maria Mendes. *A Pesquisa em Psicologia: análise de métodos e estratégias na construção de um conhecimento que se pretende científico*. Diálogos Metodológicos sobre a prática da pesquisa. Ribeirão Preto, p. 135 – 157, 1999.

BOBBIO, Norberto et al. *Dicionário de política*. Brasília, Universidade de Brasília, 8ª ed., 1995.

BOTTOMORE, Tom et alli. *Diccionario del Pensamiento Marxista*, Madri, Tecnos, 1984.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 5ª ed., 2001.

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembranças dos velhos*. São Paulo. Companhia das Letras, 1994.

COHEN, Abner *O homem bidimensional: a antropologia do poder e o simbolismo em sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

CARANZA, Brenda. *Agenda Religiosa do Século 21*. www.pime.org.br. Consulta realizada em 20/10/2005.

CAZENEUVE, Jean. *Sociologia do rito*. Porto, ed. Rés, s/d. Págs. 7 – 14; 23 – 33; 189 – 215.

DIAS, M. L. *Pesquisa participante*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

D'INCAO, Maria Ângela. *Amor e família no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1989.

Dicionário de Ciências Sociais – FGV, MEC, 1986.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo, SP: Perspectiva, 1980.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa*. Trad. Joaquim Pereira Neto. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 1989.

_____. *Da divisão do trabalho social*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1992.

ERICKSON, Vctoria Lee. *Onde o silêncio fala*. Trad. Cláudia Gerpe Duarte. São Paulo: Paulinas, 1996.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. *Microfísica do poder*. Org. trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 11ª ed., 1993.

GABRIEL, Karl. *L'Exercice du Pouvoir dans l'Eglise*. Actuelle à Travers lês Théoriques Sociales du Pouvoir, in Concilium n.217, 1988, p. 45 – 55.

GAARDEN, Jostein. *O livro das religiões*. Trad. Isa Mara Iando. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989, p. 148 – 182.

GRAMSCI, Antonio. *A concepção dialética da história*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995, 10ª ed.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

HOBSBAWN, Eric – RANGER, Terence (org.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.(s/d).

JOHNSON, Allan G. *Dicionário de sociologia: guia prático da linguagem sociológica*. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

KOSHIBA, Luis et alli. *História do Brasil*. Atual, 1979.

LAGARDE, Mendoza. *Los cantiverios de lãs mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México: Universidad Nacional Autónoma de Mexico, 1993.

LAKATOS, Eva Maria. *Sociologia geral*. 7ª ed., São Paulo: Atlas, 1999.

LEBRUN, François. *O sacerdote, o príncipe e a família*. In. *BURGUIÉRE*, André. História da Família. VIII, 1998, p. 83 a 134.

LEMONS, Carolina Teles. *Concepção de sexualidade e reprodução humana no pensamento católico*. Fragmentos de Cultura, Goiânia, v. 11, nº 4, p. 629 – 42, jul/ago. 2001.

_____. *Religião, Gênero e Sexualidade: lugar da mulher na família camponesa*. Goiânia: Ed. Da UCG, 2005.

LEERS, Bernardino. *Família, Casamento, Sexo*. Petrópolis: Vozes, 1992

LÓPEZ, Juan Fernando. *Pobres sacramentos?!: os sacramentos no dinamismo do seguimento de Jesus, presente no pobre*. São Paulo: Paulinas, 1995.

MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna*. São Paulo: Paulus, 1995.

MARX, Karl. *Teses sobre Feuerbach*. In: Mark, Karl. *A ideologia alemã*. São Paulo, ed. Centauro, 2002.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. *O Conceito de Representações Sociais Dentro da Sociologia Clássica*. In: GUARESCH, Pedrinho e A, 1995.

MONTEIRO, Marcos Adoniram Monteiro. *Um jumentinho na Avenida: A Missão da Igreja na ótica de um pastor urbano*. In. STEUERNAGEI, org. Valdir R. *A missão da Igreja*, p. 165,166 (s/d).

Miranda 2002, www.terra.com.br/istoe/1728. Consulta em 15/09/2005

MOTA, Roberto. *Os ritos profanos*. In: RIVIÉRE, Claude. Petrópolis, Ed. Vozes, 1996.

NIETZCHE, Frederico. *O anticristo: estudo crítico sobre a crença cristã*. Trad. Carlos José de Menezes. Rio de Janeiro: Organização Simões, 1953, p. 52 – 54.

NUNES, Maria José F. Rosado. *Por uma sociologia do poder religioso: elementos para uma crítica feminista*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 131 – 146.

O'DEA, Thomas F. *Sociologia da religião*. Trad. Dante Moreira Leite. São Paulo, Ed. Pioneira, 1969.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo, Ed. Pioneira, 1976.

- OROZCO, Yury Puello. *Mulheres, Aids e Religião*. São Paulo: CDD-Católicas pelo direito de decidir. Caderno n. 10.2002.
- OTTO, Rudolf. *O sagrado*. São Bernardo do Campo, Imprensa Metodista, 1985.
- PAUGAM, Serge. *A desqualificação social: ensaio sobre a nova pobreza*. Trad. Camila giorgetti, Tereza Lourenço. São Paulo: Educ/Cortez, 2003.
- PÊCHEUX, Michel. *O Discurso: Estrutura ou Acontecimento*. Campinas – SP: Pontes, 1990.
- PEREIRA, Nancy Cardoso. *Palavras...se feitas de carne: leitura feminista e crítica dos fundamentalismos*. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir, 2003.
- PIERUCCI, Antônio Flávio de Oliveira. *Igreja: contradições e acomodação – Ideologia do clero católico sobre a reprodução humana no Brasil*. CEBRAP, 1978.
- PRANDI, Reginaldo. *A Religião do planeta Global*. In ORO, Pedro e STERT, Carlos (Org.). Petrópolis (s/d) . Págs. 63 – 65.
- PEREIRA, Paula. *A NOVA FAMÍLIA*. Revista Época nº. 293 de 29 de dezembro de 2003.
- RIBEIRO, M. da C. *Sobre a Infidelidade dos Fiéis: família, subjetividade e imaginário entre agentes da pastoral católica*. Tese de doutorado – FFLCH / USP, Departamento de Sociologia, São Paulo, 1997.
- RIVIÉRE, Claude. *Os ritos profanos*. Petrópolis, ed. Vozes, 1996. Págs. 73 – 107
- ROCHER, Guy. *Sociologia Geral*. Trad. Ana Ravara. Lisboa: Editrial Presença, 1971, P. 15 – 182.
- RODRIGUES, José Albertino. *Durkheim*. São Paulo:Ática: Vozes, 1981.
- ROMAN, Ernesto Nicolau. *Nulidade Matrimonial*. São Paulo: Paulus, 1999.

ROMANELLI, G. *O relacionamento entre pais e filhos em famílias de camadas médias*. Paidéia FFCLRP/USP, Ribeirão Preto, fev. / agos. 1998.

RYAN, Penélope J. *Católico Praticante: A busca de um catolicismo para o terceiro milênio*. São Paulo: Loyola, 1999.

SAWAIA, Bader. Introdução: exclusão ou inclusão perversa? In. SAWA, Bader. *As artimanhas da exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social*. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *A entrevista Antropológica: Troca e Alteridade*. Diálogos metodológicos sobre a Prática da Pesquisa. Ribeirão Preto: Legis Summa, 1999.

SAFFIOTI, Heleieth I. B. *Mulher e capitalismo*. A mulher na sociedade de classes, mito e realidade. São Paulo: Quatro Artes, 1969, p. 97 – 100.

SCAMPINI, Luciano. *Casais em segunda união: Uma Pastoral de esperança misericordiosa*. Aparecida – São Paulo: Santuário, 1999.

_____. *Os Divorciados Recasados na Comunidade Cristã: Para uma pastoral da misericórdia*. 93f. Dissertação (Mestrado em Teologia Moral) – Academia Afonsiana, Roma, 1994.

SOUSA, Sônia M. G.; RIZZINI, Irene. *Desenhos de família: criando os filhos, a família goianiense e elos parentais*. Goiânia: Cânone, 2001.

VALLE, Edênio. *Experiência Religiosa; Enfoque Psicológico*. In. BRITO, José da Costa Ênio e GORGULHO, Gilberto da Silva (Org.). *Religião 2000*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 35 –75.

VAINFAS, Ronaldo. *História da sexualidade no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1986.

_____. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília, Ed. UNB, 1991.

DOCUMENTOS DA IGREJA CATÓLICA

Bíblia de Jerusalém. Sociedade Bíblica Católica Internacional e Paulus, 1985.

Estatuto do Movimento OVISA, 2002.

CALENDÁRIO 2005. Sagrado Coração de Jesus.

Catecismo da Igreja Católica. São Paulo: Ed. Vozes, Paulinas, Loyola, Ave Maria, 1993.

CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO. Promulgado pelo Papa João Paulo II. Trad. Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Ed. Loyola, 1987.

COMPÊNDIO DO CONCÍLIO VATICANO II. *Constituições, decretos, declarações*. Coord. Geral Frei Frederico Vier O. F. M. São Paulo. Ed. Vozes, 1965.

CNBB. *Valores Básicos da Vida e da Família*. São Paulo: Paulinas, 1980.

DOCUMENTO DA CONFERÊNCIA DE SANTO DOMINGO. Ed. Vozes, 1992.

JOÃO PAULO II. *Cartas às famílias*. São Paulo: Paulinas, nº.131, 1994.

_____. Exortação Apostólica, *Familiaris consortio*: Sobre a função da família cristã no mundo de hoje. Documentos Pontifícios, 4ª ed. São Paulo: Loyola, 1994.

PLANO DE PASTORAL DA ARQUIDIOCESE DE GOIÂNIA, 2001.

ANEXO

ROTEIRO DE PERGUNDAS DAS ENTREVISTAS COM OS CASAIS EM **SEGUNDA UNIÃO**

1 – Dados pessoais e situação socioeconômica:

- 1 – Qual sua idade?
- 2 – Qual o local da nascimento?
- 3 – Há quanto tempo participa da Paróquia Nossa Senhora de Fátima?
- 4 – Qual seu nível de escolaridade?
- 5 – Qual sua ocupação atual?

6 – Qual sua renda individual? Em torno de quantos salários mínimos é seu rendimento mensal? (R\$ 300,00 – trezentos reais)

- a) de 1 a 5 salários
- b) de 5 a 10 salários
- c) de 10 a 20 salários
- d) mais de 20 salários

7 – A casa em que mora é própria ou alugada?

2 – Sobre a segunda união

1 – Para a segunda união, você era solteiro (a)?

2 – Com qual idade aconteceu sua segunda união?

3 – Por que decidiram casar-se/ unir-se?

4 – O que significa “casar” de novo para você? O que mais o (a) preocupou ao se decidir pela segunda união?

5 – Qual a data de seu casamento (segunda união) ?

6 – No casamento, teve a presença de alguém em nome da Igreja Católica? Como você se sentiu com isso?

7 – Houve festa? Qual a dimensão?

8 – Qual foi a atitude da sua família ao saber de sua segunda união? Ou ao saber que você se casaria com alguém que já foi casado (a)?

9 – Você participa do movimento OVISA. Qual foi a influência dessa participação no processo de estabelecer a segunda união?

3 – Sobre a relação com a Instituição Igreja Católica

1 – Como você conheceu o movimento OVISA?

2 – Quando começou a participar?

3 – Por que você participa?

4 – O que sua família diz dessa participação?

5 – Quais as contribuições que traz essa pastoral (movimento) para seu convívio familiar e para sua pessoa?

6 – Você tem conhecimento das normas da Igreja Católica sobre a segunda união? Se, sim, como as conheceu?

7 – Como você se sente em relação às normas e proibições da Igreja Católica e, relação aos casais em segunda união?

8 – Como os casais da Pastoral Familiar – OVISA – de primeira união se relacionam com você? E você com eles? Como você se sente em relação a isso?

9 – Você tem conhecimento do processo eclesial para anulação do primeiro casamento?

10 – Como você se sente em relação com a esta paróquia, considerando que é casado (a) pela segunda vez?

11 – Para você como a Igreja o (a) vê?

12 – Como você percebe as orientações dos padres e bispos sobre este assunto?

13 – Quais as restrições da Igreja Católica aos casais em segunda união que lhe chama mais a atenção? Por quê?

14 – Quais as formas que você utiliza para expressar sua religiosidade?