

**A casuística,
o probabilismo
e os manuais de confesores**

Angela Mendes de Almeida

VII Encontro Regional da ANPUH

Rio de Janeiro

11 de outubro de 1996

"Quem tudo olha quase nada enxerga
Quem não quebra se enverga, a favor do vento
Eu não sou perfeito, sei que tenho de errar
Mas arranjo sempre um jeito de me desculpar"

(*De qualquer maneira* - Ary Barroso e Noel Rosa)

O Brasil não é o único país onde grassa a corrupção nas relações entre a esfera pública e o Estado, mas, como mais de um estudioso tem apontado, ela apresenta, aqui, ao menos duas características peculiares. Em primeiro lugar, está totalmente envolvida e metamorfoseada em uma maneira de ser tipicamente nacional: o apadrinhamento e o favoritismo. Em memorável trabalho, R. Schwarz já apontava que "o favor é nossa mediação universal". Esse simpático jeitinho que elimina não poucos entraves da burocracia, facilitando a vida daqueles que têm a sorte de participar de uma rede de relações sociais altamente colocada, pratica a dependência da pessoa e não a sua autonomia, e a exceção à regra e não a universalidade da lei, opondo-se insidiosamente aos paradigmas da modernidade e da democracia.¹ A tênue linha que separa a corrupção propriamente dita dessa gentileza para com os amigos, dessa lealdade para com os parentes, desse jeito familiar de tratar a coisa pública, é difícil de ser detectada. Só a convicção de uma honestidade internalizada permite pretender distinguir em que momento se está usando "honestamente" o jeitinho e o favor, para acelerar um papel que sem essa amizade apodreceria em uma gaveta, ou para fazer valer um direito legal que sem a intervenção de um poderoso amigo seria vilipendiado. Nessa operação esquece-se que a "mão amiga", quando protege alguém, prejudica outro menos bem situado na rede de relações. Em geral a corrupção é detectada quando a operação envolve dinheiro em grande quantidade, embora os meios para essa ação tenham sido os mesmos, ou seja, o uso de uma rede de relações pessoais privilegiando com um tratamento especial.

Dessa tênue linha entre corrupção e favor decorre ainda outra peculiaridade de nosso país: a impunidade. É óbvio que esta palavra dura só é usada para denunciar a corrupção explícita ou o crime, não punidos pela lei civil. Porém, em relação a todos os pequenos atos através dos quais os brasileiros foram socializados, os pequenos favores, as gorjetas aos guardas, o protecionismo aos amigos, a atitude geral é de condescendência e compreensão. Toda a sociedade está permeada por um sentimento de permissividade e de laxismo. Cada pequeno ato, em tese condenável, termina por ser justificado pelas causas excepcionais que o envolvem, pois todos os atos

¹*Ao vencedor as batatas*. São Paulo, Duas Cidades, 1977, p. 16.

são únicos, cercados de características que lhes são próprias. Digamos que todos consideram esses atos, esses delitos, como inevitáveis face às circunstâncias e às mazelas da vida nacional. Tal como no samba acima citado as pessoas sabem que é inevitável pecar e quebrar-se diante da adversidade da vida, e fazem-no na certeza de que tudo será redimido e desculpado.

O tema já foi objeto da análise de muitos de nossos escritores, relacionando-o com a estrutura socioeconômico e com a ideologia que permeou toda a nossa história. Neste trabalho pretendemos apontar mais um elemento que pode ter tido seu papel na formação desse jeito de ser. Trata-se da concepção teológica sobre a confissão dos pecados e seu perdão, que predominou durante os séculos XVI, XVII e parte do XVIII no mundo católico, defendida com ardor sobretudo pelos jesuítas. Dada a importância dessa ordem religiosa na formação educacional do Brasil, não seria de estranhar que eles tivessem nos legado alguns elementos mentais que compõe a atitude atual dos brasileiros face ao delito, e particularmente face à corrupção (ao mesmo tempo que a permissividade e/ou abertura face aos comportamentos nas relações entre pessoas). Ao menos encontraremos nessa teologia moral, manifesta nos manuais de confessores, uma particular coincidência com procedimentos que se tornaram uma segunda natureza para a mente brasileira.

Os manuais de confessores

Os manuais de confessores e as sumas de pecados, ou de casos de consciência, proliferaram no mundo católico durante os séculos XVI, XVII e XVIII, particularmente na Península Ibérica. Esta onda de publicações deveu-se a uma série de circunstâncias históricas. Como se sabe, a chamada confissão privada ao padre, ou auricular, era então uma instituição recente na Igreja. Embora obrigatória desde o século XIII, ela só havia sido institucionalizada no Concílio de Trento (1545-1563), integrando o sacramento da penitência.²

Nos tempos da Igreja primitiva a confissão, como requisito para receber a comunhão, era pública e abordava pecados notórios, de "foro externo" como se diria depois, nos debates teológicos, não havendo uma distinção nítida entre pecado e delito. Os livros relativos à confissão eram então os *Penitenciais*, que ao invés de tratar dos pecados em si, tratavam das penitências para a obtenção do perdão divino. A partir do século XII iniciou-se o debate teológico sobre a obrigatoriedade da confissão privada, no âmbito do aumento do poder

² Cf. *Dizionario Eccleseastico*. (Dir. de Mons. A.Mercati e Mons. A.Pelzer) Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1953, vol. III, "Sacramenti", p. 649; Henry Charles Lea, *Storia della Confessione Auricolare e delle Indulgenze nella Chiesa Latina*. Medrisio, Casa Editrice Cultura Moderna, 1911, vol.I, p. 207; Jean Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*. Paris, PUF, 1985, pp. 58-61; Abbé Bergier. *Dictionnaire de Théologie*. Paris, Méquignon Junior e J.Leroux/Gaumes Frères, 1844, vol. II, "Confession", pp.80-85.

sacerdotal. Dizia-se que o padre tinha "o poder das chaves", transmitido por Deus a São Pedro, e o desenvolvimento dos sacramentos tornou-se instrumento desse poder. A plena aceitação da confissão foi, no entanto, lenta. Portanto, no século XVI, ela se apresentava como uma novidade para muitos párocos. Os manuais despejados sobre a cristandade visavam justamente esclarecer as dúvidas e formar os padres em suas novas funções.³

Esta volumosa produção literária é repetitiva à exaustão, já que cada teólogo compilava opiniões de outros anteriores, acrescentando a sua. O assunto era sempre o mesmo: em princípio os manuais deviam abordar os sete pecados capitais, as violações aos dez mandamentos e as regras dos sete sacramentos. Mas a forma com que o faziam variava muito, havendo os que adotavam uma linguagem mais imperativa, outros mais persuasiva.

A maioria desses manuais orientava-se por uma ética guiada pelo probabilismo: face à incerteza quanto ao caminho correto em moral, o confessor podia orientar o confitente para uma opinião "provável", isto é, para uma opinião já expressa por um teólogo de renome. O conjunto dessa produção, também chamada de "teologia moral", constituía a casuística, fruto natural dos meandros de respostas contraditórias que buscavam ao mesmo tempo seguir a tradição, inovar e adaptar-se às novas regras definidas pelo Concílio de Trento. A decisão sobre cada caso, dependente de toda uma série de circunstâncias, cabia aos teólogos. A origem do probabilismo vem de teses defendidas em 1577 pelo dominicano espanhol Bartolomé de Medina, mas foram os jesuítas que se transformaram em seus mais ardorosos defensores.⁴

O modo de raciocínio formal-objetivo

Em sugestivo trabalho⁵ R. Morse veio trazer, embora com outro objetivo, interessante contribuição à análise da casuística. A finalidade do livro de Morse era comparar as duas Américas, a do Norte e a do Sul, e mais especificamente as tradições culturais da Íbero-América e da Anglo-América. Na primeira parte desse instigante trabalho ("Pré-história"), ele desenvolve a tese que nos interessa retomar aqui, como ponto de partida para outra reflexão. Navegando por rotas que em seguida retomaremos, ele conclui que, ao contrário do usualmente aceito, não só a Inglaterra mas também a Ibéria fizeram - a primeira no século XVII, a segunda no XVI - uma opção moderna, condizente com a sua

³ *Dizionario Eccleseeastico*, op.cit., vol. III, "Penitenziali (libri)", Tomo III, p. 143; e H.C.Lea, op.cit.

⁴ Bergier, op.cit., vol. I, "Casos de consciência", p. 368; H.C.Lea, op.cit., vol. II, pp. 282-397; e Jean Delumeau, *A confissão e o perdão*. São Paulo, Companhia das Letras, 1991, pp. 97-116.

⁵ *O espelho do Próspero - Cultura e idéias nas Américas*. São Paulo, Companhia das Letras, 1988, pp. 21-70.

experiência histórica. Fica claro para o leitor, embora implícito, que o diálogo que este estudioso norte-americano da América Latina tenta travar com seus concidadãos opõe o modelo moderno-vitorioso do mundo ocidental, ilustrado pela racionalidade científica posta em prática pela Anglo-América, ao modelo atrasado e vencido do mundo índio-latino, tido como irracional por excelência.⁶

Antes de mergulhar na argumentação de Morse para, a partir dela, decompor outras vertentes, é preciso resumi-la. Ele vai situar, na evolução filosófica do mundo ocidental medieval, a pré-história das opções originárias das duas Américas. Após a consagração do pensamento aristotélico tomista, no século XIII, que instituiu uma estrutura racional e harmônica de compreensão da natureza, permitindo ao homem crer em Deus, porém procurar e conhecer a verdade, tensões e fissuras, precursoras da modernidade, iriam se manifestar no século seguinte. Com Guilherme de Occam ficava abalada a noção de que naturezas e essências universais podem ser apreendidas pela razão humana, em prol da afirmação de que elas só seriam apreensíveis através do conhecimento dos indivíduos particulares. Os universais eram, a partir dessa proposta, apenas signos, nomes, sem realidade, e era preciso explicar o mundo pelos indivíduos.⁷ Era o germen do individualismo e do empirismo.⁸

No entanto, desde a canonização de São Tomás de Aquino, a Igreja havia reconhecido o direito de sustentar opiniões especulativas, desde que não teologicamente falsas, e os medievais comungavam de uma mesma sensibilidade à hipótese e à conjectura. Esta sensibilidade deu lugar a dois modos de conceber a experiência, sem comprometer-se com a verdade ou a certeza: o ficcionalismo, ou seja, "salvar os fenômenos"; e o probabilismo, que autorizava opiniões prováveis quando a certeza era impossível. Ora, era contra este pluralismo em relação à verdade e à certeza que se bateram os cientistas e filósofos do século XVI e XVII, tanto Galileu, quanto Copérnico, Descartes e Pascal. Estavam impelidos pela vontade de basear o conhecimento sobre certezas e bases demonstráveis⁹.

⁶ É interessante sublinhar aqui, problematizando esta questão, que o modelo vitorioso ao qual se refere Morse, símbolo da modernidade ocidental, é o anglo-saxão. Como pertinentemente distinguiu um trabalho da década de 40, o novo pensamento burguês elaborado entre os séculos XVII e XVIII, que condensava os valores da modernidade, esteve desde a sua origem dividido entre duas vertentes, a racionalista cartesiana e a empirista. Ora, foi na Inglaterra, país onde a burguesia venceu mais precocemente, que a filosofia adotou o empirismo e o sensualismo. Na França, pelo contrário, a expressão predominante desse pensamento moderno foi o racionalismo cartesiano. No entanto, a racionalidade que Morse opõe à da Íbero-América é a anglo-saxônica e empirista, cujo alicerce fundamental é o pensamento de Locke (Lucien Goldmann, *La communauté humaine et l'univers chez Kant*. Paris, P.U.F., 1948, pp. 1-26.

⁷ Morse, op.cit.

⁸ Ver também Louis Dumont, *O individualismo - Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro, Rocco, 1985, pp. 75-78.

Diante destes dilemas, continua Morse, a Inglaterra definiu-se pela opção moderna, expressa tanto pelos cientistas quanto pelos reformadores políticos. Todavia, antes disso, os ibéricos, conscientes das mudanças impostas pelas descobertas, já haviam optado por um retrocesso ao tomismo aristotélico, atualizando-o. A opção ibérica teria sido igualmente moderna, conforme Morse, pois que funcional em relação à emergência colonial, criando uma racionalidade e normas próprias para administrar o ultramar.¹⁰

Estas duas opções expressariam duas diferentes visões, tanto no que concerne à consciência (emergência da Reforma e da Contra-Reforma), quanto no que diz respeito à ciência. A opção ibérica sustentava a crença em Deus como um conhecimento teórico, baseado no reconhecimento intuitivo de um princípio verdadeiro; já a opção anglo-saxônica comungava na fé em Deus, na certeza interior de que ele existe. No caso ibérico esse conhecimento teórico permitia viver de acordo com a aplicação casuística e prudente de verdades gerais a casos particulares; no caso anglo-saxão, vivia-se pela apreensão direta da palavra de Deus, ouvida no interior de cada pessoa. Os ibéricos haviam optado, sempre segundo Morse, por um modo de conhecimento "formal-objetivo", que vai de um dado concreto a uma categoria de coisas, e dela retorna para interpretar o dado, as pessoas só sendo inteligíveis enquanto exemplares de um gênero. Os anglo-saxões escolheram um modo de conhecimento "dialético pessoal", afinado com o occamismo, no qual os indivíduos são únicos e alimentam-se de acordos e negações específicas¹¹.

Quanto à utilização da argumentação de Morse como ponto de partida na discussão sobre os manuais de confessores que aqui se inicia, será preciso desvinculá-la da oposição entre a Íbero-América e Anglo-América, e vinculá-la à definição do "modo de conhecimento formal-objetivo" como opção ibérica. Opção portanto católica, do catolicismo da Contra-Reforma, expresso sobretudo pelos jesuítas, por oposição ao pensamento da modernidade, expresso tanto

⁹ Morse, op.cit.; Pascal disse em *Les Provinciales*: "Eu não me contento com o provável, eu busco o seguro" (Paris, Gallimard, 1987, p. 91); e em *Pensamentos*: "Só a verdade dá segurança; só a busca sincera da verdade dá repouso" (Rio de Janeiro, Ediouro, s.d., p. 232).

¹⁰ Quando Morse afirma que, a seu tempo, a Ibéria fez uma opção moderna, porque dotada de uma racionalidade que lhe era mais funcional, está utilizando em sentido amplo a palavra "moderna". Pois a modernidade, goste-se ou não dela, corresponde a um conjunto de opções e posições historicamente determinadas. Hoje a crítica à modernidade tem apontado para o caráter restritivo do individualismo por oposição a uma visão de mundo mais universalista, holística e abrangente; para a falência de paradigmas da ciência moderna, como a prepotência do quantitativo face ao desprezo do qualitativo, a crença na onipotência da técnica, o caráter predatório da conquista da natureza; e por fim o sentido manipulatório da racionalidade nas mãos do Estado. É sem dúvida nesse sentido, recuperando o elo perdido do aristotelismo, que Morse evoca de forma relativamente positiva a opção ibérica face ao modelo vitorioso do Ocidente, representado pela racionalidade anglo-saxônica. Entretanto, dado que a modernidade expressou naquele momento uma ruptura com a visão de mundo aristotélico-tomista, a opção ibérica constituiu, na época, a antítese da modernidade.

¹¹ Morse, op.cit.

pelos cientistas que revolucionaram a cosmologia aristotélica, quanto pelos postulados defendidos em nome da democracia burguesa.¹² Assim fazendo poderemos questionar se o modo de conhecimento "formal-objetivo", aplicado pela casuística aos manuais de confessores, e dos quais os jesuítas fizeram-se os porta-vozes por excelência, constituiu efetivamente uma opção retrógrada em toda a sua extensão, em oposição aos paradigmas da modernidade. Poderemos ainda questionar se a crítica contundente de Pascal, transformada em modelo de ataque aos jesuítas, além de representar a moralidade cristã contra o laxismo dos jesuítas, guiava-se pelos parâmetros da modernidade. Pascal representava o futuro e Escobar, o jesuíta que ele mais cita, as trevas do passado? Ou as questões podem ser analisadas de outra maneira?

O probabilismo e o modo de raciocínio formal-objetivo

Os manuais de confessores, ou sumas de casos de consciência, constituíam verdadeiros catálogos de pecados criteriosamente armazenados em suas respectivas categorias e minuciosamente descritos, quanto ao "local" e às "circunstâncias", vale dizer, a categoria social e profissional do confitente e de seu parceiro no pecado. A complexificação da vida social, bem como a sucessão de regras religiosas que acompanhou a Contra-Reforma, sobretudo a normatização dos sacramentos, criou casos em que as regras se contradiziam, ficando em dúvida, tanto o confessor quanto o confitente. Na medida em que se iam avolumando as opiniões contraditórias, foi sendo utilizado o critério do "mais provável", que reportava-se teoricamente ao probabilismo. Na prática, no entanto, tratava-se de julgar o pecado brandamente, sob a forma mais favorável ao pecador, escolhendo a probabilidade mais vantajosa. Mas o raciocínio que levava à solução branda era formal: argumentava-se que o fiel não sabia que esse ato era pecado, e portanto não tinha a intenção de pecar. A absolvição era então concedida, desde que não estivesse, em tese, em contradição com as verdades da Igreja, a razão e o senso comum. Assim o probabilismo e a casuística vieram a ser sinônimos, para os seus críticos, de laxismo, frouxidão e condescendência com os pecadores, quando não de venialidade na concessão da absolvição mediante favores. E os jesuítas - pela defesa da casuística - tornaram-se o símbolo desta moral.

Para Pascal esta benevolência era um escândalo. Vemos assim como Montalte¹³, ironicamente, transcreve as razões dadas pelo "bom jesuíta" para que a Companhia de Jesus aplicasse essa brandura: "Os homens são hoje em dia

¹² Foi assim que esta oposição foi sentida pelo movimento de modernização impulsionado por Pombal, em Portugal, e como tal ela repercutiu no Brasil. (Ver Joel Serrão (Dir.), *Dicionário de História de Portugal*, Lisboa, Iniciativas Editoriais, 1963, verbetes "Jesuítas" e "Jansenistas em Portugal").

¹³ Montalte é o suposto autor das "cartas provinciais", tendo Pascal permanecido no anonimato. É Montalte que interroga o "bom jesuíta" e comenta os manuais, "revelando o seu verdadeiro sentido" ao leitor.

tão corrompidos que, não podendo fazê-los vir a nós, é necessário que cheguemos a eles. Caso contrário eles nos deixariam, fariam ainda pior, abandonar-se-iam inteiramente. E é para mantê-los que nossos casuístas levam em conta todos os vícios mais difundidos em todas as condições, a fim de estabelecer máximas as mais brandas possíveis, sem no entanto ferir a verdade..." Por isso a Companhia achava bom que, para o bem da religião, "seu prestígio se estenda por todo lado e que ela governe todas as consciências (...). Por esta razão, tendo que tratar com pessoas de todo tipo de condição e com nações tão diferentes, é necessário que ela tenha casuístas variados próprios a esta diversidade".¹⁴ Há, na reflexão do "bom jesuíta", como que uma certeza absoluta da fraqueza humana.¹⁵ A interpretação irônica de Pascal não se diferenciava da intenção explícita dos promotores do probabilismo, que era a de tornar "o jugo do Senhor (...) mais fácil e mais doce. Em sua infinita bondade a Providência quis que houvesse vários meios de resolver dificuldades em moral e que os caminhos da virtude fossem largos ...".¹⁶ Com os mesmos sentimentos um manual do fim do século XVII imagina o seguinte diálogo entre um penitente, que confessa ser "o pecador mais depravado de todos os que nasceram no mundo", e o confessor que lhe responde: "Filho, console-se, não se aflija, que eu o ouvirei com muito gosto e o tratarei com afabilidade, sem me admirar de coisa alguma, do que V.M. me poderá dizer; porque sou homem como V.M., e conheço muito bem a suma fragilidade do nosso barro...".¹⁷

Os estratagemas do raciocínio formal

Para debater mais em detalhe estas questões parece-nos indispensável observar a natureza dos pecados ou delitos que eram então objeto da casuística e dividí-los em duas categorias atuais e, por isso mesmo, totalmente inexistentes na mente dos teólogos de então. Trata-se de separar os pecados referentes ao que hoje chamamos de vida pública, melhor dito, aqueles que constituem crimes ou delitos puníveis pela lei civil moderna, tais quais os delitos contra a vida e a propriedade (e que eram às vezes chamados então de "foro externo"); daqueles referentes à vida íntima, tais quais os delitos relativos à sexualidade, ao casamento, aos costumes e às paixões (denominados então de "foro interno"),

¹⁴ Pascal, *Les Provinciales*, op.cit., pp. 85-86 e 103.

¹⁵ A mesma certeza manifestada na letra musical que transcrevemos ao início.

¹⁶ Antonio Escobar (1589-1669, jesuíta espanhol), *Universalis theologia moralis*, Lyon, 1652, citado por Delumeau, *A confissão e o perdão*, op.cit. p. 105.

¹⁷ Jayme de Corella (1657-1699 - capuchinho espanhol) *Practica do Confessionario, e Explicação das porposições condenadas, sua materia, sua forma, hum dialogo entre o confessor, e penitente*. Traduzida em Portuguez pelo Padre Domingos Rodrigues Faya. Lisboa, na Officina de Miguel Lopes Ferreira, 1737, p. 77.

que paulatinamente, a partir da modernidade burguesa, foram sendo excluídos das penalizações da lei civil.¹⁸

Nos dois tipos de casos, o pecador tinha direito de optar pela probabilidade que lhe fosse mais favorável, enquanto o confessor era aconselhado a utilizar o modo de raciocínio formal. Neste caso Deus, contra quem teoricamente se peca, era colocado no lugar de um juiz ludibriável, que nem tudo vê, nem escuta. Como, ao contrário dos partidários de Santo Agostinho - protestantes e jansenistas - o pecador não se comunica diretamente com Deus, e sim através de um intermediário - o confessor - este faz o papel do advogado que defende o réu perante o juiz divino. O raciocínio formal assumia formas maliciosas, pérfidas, aleivasas e até mesmo pueris, como se em um tribunal o advogado se dispusesse a ludibriar nada menos que o Deus em que acreditam tanto o confessor quanto o confitente. Os recursos eram, entre outros, a utilização da contradição formal entre dois sentidos de um mesmo termo; ou a inclusão *a posteriori* de intenções negativas antecedendo o pecado, neutralizando-o; ou simplesmente o aditamento de palavras na verbalização das intenções, mudando as circunstâncias.

Os exemplos citados por Pascal - que situam-se em geral na área da vida pública - são inúmeros e constituíram uma das mais importantes peças de acusação contra a Companhia de Jesus. Se o papa Gregório XIV havia proibido às igrejas de dar asilo a assassinos, havia que interpretar "assassino" apenas como os que matam por dinheiro, a soldo, e não os que matam por desafetos.¹⁹ Se a Igreja era contra o duelo, era no entanto possível praticá-lo desviando "sua intenção do desejo de vingança". O beneficiário de uma pensão pela morte de alguém podia desejá-la, desde que fosse pelo bem que disso lhe adviria, e não por um ódio pessoal.²⁰ O "bom jesuíta" chega a falar a Montalte de uma "doutrina dos equívocos": "é permitido usar termos ambíguos, fazendo com que sejam entendidos em outro sentido, que não aquele pelo qual o entendemos nós mesmos". O famoso jesuíta Tomás Sanchez teria indicado que "pode-se jurar que não se fez uma coisa, ainda que a tenhamos efetivamente feito, entendendo dentro de si mesmo que não a fizemos em tal dia, ou antes de nascermos, ou subentendendo qualquer outra circunstância tal, sem que as palavras de que nos servimos tenham qualquer sentido que possa levar ao conhecimento real". É possível também "que depois de haver dito em alta voz 'Eu juro que não fiz absolutamente isso', acrescente-se em voz baixa 'hoje', ou que depois de haver dito alto 'Eu juro', diga-se baixo 'que eu digo', e se continue 'que eu não fiz absolutamente isso'. Esses meios pueris são justificáveis desde que o fim seja a defesa de "da saúde, da honra e do bem".²¹

¹⁸ Tal separação, longe de pretender anacronicamente atribuir àqueles séculos a consciência da existência de dois espaços, é apenas um recurso que deixará mais em evidência a evolução da mentalidade moderna.

¹⁹ Op.cit., citação de Escobar, pp. 98-99.

²⁰ Ibid., citação de Escobar e Gaspar Hurtado (1575-1646 - jesuíta espanhol), pp. 114 e 116.

²¹ Ibid., citação de Tomás Sanchez (1551-1610 - jesuíta espanhol), p. 150.

O mesmo procedimento aplicado à vida privada, à afetividade e à sexualidade, produz um resultado diferente aos olhos atuais. Por exemplo, no manual do capuchinho, já citado, discutindo a possibilidade de dissolução, por defeitos ocultos pela noiva, da promessa de casamento feita nos esponsais, admite-se que "a mulher pode licitamente dissimular e encobrir os defeitos não perniciosos para que o esposo não venha em conhecimento deles, contanto que seja sem mentira".²² Dentro da mesma linha, outro manual afirma que, diante da investida de um violador, a virgem não é obrigada "a bradar para se defender dele, basta que não consinta, para que diante de Deus não peque mortalmente".²³ Assim, o mesmo abrandamento, pela via do raciocínio formal, assume uma outra conotação: aqui estamos diante de conselhos que constituiriam, hoje, mentiras piedosas, fórmulas de cortesia, visando uma reserva de privacidade.

Os pecados contra a vida e a propriedade

Do ponto de vista jansenista, modelo de todo antijesuitismo, bem como do anticlericalismo do século XIX, as opiniões desses manuais são escandalosas. É preciso dizer que a polêmica obra de Pascal - *Les Provinciales* - concentrou-se nos atos contra a vida e a propriedade, ou seja, aquilo que hoje constituem delitos e crimes. Vistas pelo prisma da legislação burguesa moderna, essas opiniões conduzem a um comportamento torpe e ignominioso, quando não à corrupção pura e simples. Vejamos alguns exemplos dados por Pascal. Um manual teria afirmado que para salvar a vida, a honra e a propriedade "é permitido aceitar e propor o duelo. E ainda que pode-se matar traiçoeiramente seu inimigo. E que mesmo nesses encontros não se deve usar o duelo, se se pode matar traiçoeiramente o seu homem, e assim livrar-se da questão. Pois por este meio se evitará tanto o colocar sua vida em perigo em um combate, quanto o participar do pecado que nosso inimigo cometerá com um duelo".²⁴

Quanto ao que, modernamente, chama-se simplesmente de corrupção, ela é aconselhada amplamente. Assim um manual diz que "os juízes podem receber presentes das partes, quando estas lhes dão por amizade, ou por reconhecimento da justiça que eles fizeram, ou para levá-los a fazê-la no futuro, ou para obrigá-los a tomar um cuidado particular com o seu caso, ou para engajá-los a resolvê-lo com presteza". E diz ainda: "Se há diversas pessoas que tenham

²² J. de Corella, op.cit., p. 92.

²³ (Frei Rodrigo do Porto - franciscano português - século XVI), *Compendio e sumario de confessores, tirado de toda a substancia do Manual, copilado e abbreviado por hu Religioso frade Menor, da ordem de S. Francisco da Provincia da Piedade*. Lisboa, por Antonio Barreira, 1579, p. 125.

²⁴ Op.cit., p. 117, citação de Tomás Sanchez, que cita Navarro (Martim de Azpilcueta, conhecido como o Doutor Navarro, 1493-1586, cônego regular espanhol).

o mesmo direito a terem seus casos resolvidos, o juiz que aceitar qualquer coisa de uma delas com a condição, *ex-pacto*, de resolver a sua primeiro, pecará? Certamente não, conforme Layman, pois ele não faz nenhuma injúria aos outros, conforme o direito natural, se ele concede a um, em consideração a seu presente, o que ele poderia conceder àquele com quem mais simpatizasse; e mesmo estando igualmente obrigado em relação a todos, dada a igualdade de seus direitos, ele torna-se mais obrigado em relação ao que lhe presenteou, o que o engaja a preferí-lo aos outros; e esta preferência pode ser estimada em dinheiro".²⁵ Note-se - elemento de grande importância para uma compreensão não anacrônica - que aos juízes permite-se um favoritismo em função de uma "gorjeta", em substituição a outro tipo de favoritismo, a noção de justiça igual para todos estando totalmente ausente, em que pese a genérica frase sobre direitos iguais. O mesmo manual continua: "Quando se recebe dinheiro para fazer uma má ação, somos obrigados a restituí-lo? É preciso distinguir: se não fizemos a ação pela qual fomos pagos, é preciso restituir o dinheiro; mas se a fizemos, não somos obrigados. (...) Um juiz que recebeu dinheiro de uma das partes para pronunciar uma decisão a seu favor, é obrigado a restituí-lo? (..) Digo-vos que ele não é obrigado, se ele fez ganhar o processo àquele que não estava do lado do direito. Mas quando se está do lado do direito, achais justo que se compre ainda por cima o ganho de sua causa que é legitimamente devida? Não tendes razão. Não compreendeis que o juiz deve a justiça, e assim não a pode vender; mas que ele não deve a injustiça, e assim sendo ele pode receber dinheiro".²⁶

O raciocínio formal se insinua ainda na questão das restituições, condição necessária para a absolvição na confissão. Um manual discute o caso de "alguém que pede a um soldado que bata em seu vizinho, ou que queime a granja do homem que o ofendeu. Pergunta-se se, na falta do soldado, o que pediu-lhe que fizesse todos estes ultrajes deve reparar do seu o mal causado. Meu sentimento é que não. Pois que ninguém é obrigado à restituição se não violou a justiça. E viola-se a justiça quando se roga a alguém um favor? Qualquer que seja o nosso pedido, ele é sempre livre para outorgá-lo ou negá-lo".²⁷ Por este raciocínio, o mandante do crime seria sempre inocentado. Da mesma maneira, não se é "obrigado, pela consciência, a devolver os bens que alguém nos tenha dado com o objetivo de frustrar seus credores". E dentro da mesma linha de raciocínio "os bens adquiridos por vias vergonhosas, como por um homicídio, uma sentença injusta, uma ação desonesta, etc, são possuídos legitimamente e não se é obrigado a restituí-los". E mais adiante: "Pode-se dispor do que se recebe por homicídios, sentenças injustas, pecados infames, etc, porque a possessão é justa e porque adquire-se o domínio e a propriedade das coisas que se ganha".²⁸ E um outro manual ainda adverte: "Direis talvez que

²⁵ Ibid., p. 129, citação de Escobar, que cita Paul Layman (1574-1635 - jesuíta austríaco).

²⁶ Ibid., p. 137, citação Escobar, que cita Luis Molina (1535-1600 - jesuíta espanhol).

²⁷ Ibid., p. 133, citação de Etienne Bauny (1564-1649 - jesuíta francês), p. 133.

²⁸ Ibid., p. 135, citações de Molina e Escobar.

aquele que recebe dinheiro por um golpe baixo peca, e que portanto ele não pode tomá-lo e nem retê-lo, mas eu vos respondo que depois que a coisa foi executada, não há mais nenhum pecado, nem em pagar, nem em receber o pagamento".²⁹

Como se vê, nos delitos contra a propriedade e nos atentados à vida, a moral casuística propõe a corrupção e o crime torpe. Por trás dessas opiniões há a visão de total irresponsabilidade pessoal em relação ao respeito à vida e à propriedade do conjunto das pessoas, para além dos próximos e dos superiores. Se, nesses casos, só o aspecto formal, respeitante à ordem política, deve ser levado em conta, é porque não há uma concepção de igualdade política, cada homem é um homem, um caso, uma "exceção". Examina-se o caso, envia-se o caso à categoria à qual ela pertence, a qual ilumina o julgamento do caso pessoal. Ou seja, ao invés dos parâmetros da modernidade democrática burguesa, temos as características emblemáticas da visão do aristotelismo tomista. Paralelamente, os manuais propõem o respeito das aparências legais e formais, para o bem da ordem pública. Pode-se mesmo aconselhar um ato infame em nome da manutenção das aparências públicas, já que o escândalo, ou seja, a aparência de crime, é quase mais grave que um crime dissimulado. Ora, estas características, aplicadas à esfera pública do mundo moderno, constituem arbitrariedades e crimes contra a vida e a propriedade.

Os pecados da vida privada

Porém quando o probabilismo laxista, através deste raciocínio formal tendente ao engano, é aplicado a matérias de foro íntimo, temos um resultado *sui generis*, que não ocupa o mesmo lugar que os pecados contra a vida e a propriedade face aos critérios morais e jurídicos da atualidade ³⁰.

Uma característica fundamental destes manuais, no que se refere aos pecados relativos à sexualidade e ao casamento, é o papel decisivo dado ao pensamento, à intenção de pecar, o que corresponde, nestes casos, ao desejo sexual. Portanto, nestes casos, a afirmação verbal da intenção de pecar tem uma função diferente da que tem nos pecados contra a vida e a propriedade, ao menos vista sob o prisma atual. A situação mental de "intenção", ou melhor, desejo de pecar, era bem conhecida dos manuais, já que eles inventaram um nome cujo uso tornou-se banal, a "deleitação morosa". Em um manual italiano ela é definida como "um voluntário deleite em algum mau pensamento". A ação da vontade e da razão torna-se então decisiva para estabelecer a linha divisória entre o pecado e o não-pecado, marcada por uma faixa de pecado venial para as faltas leves, "porque não pode haver pecado mortal onde não há

²⁹ Ibid., p. 136, citação de Lessius, (Léonard Leys - 1554-1623 - jesuíta flamengo).

³⁰ Esta parte baseia-se em Angela Mendes de Almeida, *O gosto do pecado - Casamento e sexualidade nos manuais de confessores dos séculos XVI e XVII*. Rio de Janeiro, Rocco, 1992.

consentimento da razão". Mais adiante esclarece-se que "as partes do corpo estão sujeitas à razão como escravos; (...) mas o apetite sensual, dado que obedeça à razão, porém obedece como livre, isto é, como quem pode deixar de obedecer, cuja razão é porque o apetite tem suas próprias fantasias, com que às vezes peleja contra a razão. (Às vezes), quando a paixão entra de roldão, e antes que a razão comece a peleja, vai já de vencida; (enquanto outras vezes), quando a razão e a parte superior fazem campo com a paixão e a sensualidade, porém, enfim, por ser a paixão mais valente (e virem-lhe outras paixões em socorro), vence e deixa o campo por seu". Por trás das hipóteses minuciosas sobre o lugar exato em que se situa a linha divisória entre a razão e a inconsciência viam-se os confessores martirizados pelo desejo, sobretudo pelo fantasma da masturbação ou da ejaculação espontânea. Dessa forma eles consideravam não pecar os que despertam "de algum sono, e antes que estejam de todo em seu acordo, folgam com a poluição em que estão", porém peca "quem dormindo fazia mal com sua mão, se despertado a não desviasse do mal começado". O confessor podia ainda dar ocasião para que fosse acometido de deleitação em geral, mas essa situação era lícita porque parte de seu ofício.³¹ A poluição involuntária era admitida entre os padres como "evacuação da natureza" e para os que ouvissem torpezas no confessional. Admitia-se inclusive a comida "quente", se o confessor a comia só para "satisfazer a gula".³²

De um modo geral a atitude dos casuístas nestas questões era a de contrabalançar regras gerais extremamente rígidas, com o uso probabilístico de exceções que abrandavam as regras e que espelhavam a compreensão pela "fraqueza da natureza humana", pela "extrema fragilidade do nosso barro". A sodomia, dita o "pecado nefando", era tida como abominável, *contra-natura*, quer se tratasse do ato de um homem com uma mulher, ou de um homem com outro. Por isso a tentativa de uma relação sodomítica por parte do marido permitiria à esposa negar-lhe o pagamento do "débito conjugal", ou seja, recusar-se à relação sexual, já que ela "só fez entrega de seu corpo para uso do matrimônio pelo modo humano, e não pelo modo bestial".³³ Mas o raciocínio formal terminava por abrandar relativamente o "pecado infame". Um exemplo de laxismo na área da esfera privada era a discussão para saber se a sodomia engendrava, ou não, um parentesco de afinidade entre os que a haviam realizado, colocando o perigo de incesto entre seus parentes. Para a Igreja de Trento, o incesto - questão chave para o casamento e a circulação das famílias - derivava de uma relação sexual natural, quer no casamento, quer fora dele. Os que tivessem tido tal relação tornavam-se parentes por afinidade, e qualquer relação sexual entre um

³¹ Tommaso De Vio, detto il Gaetano (1468-1533 - dominicano italiano), *Summa Caietana, trasladada em lingoaje Portugues com annotações de muytas duvidas, e casos de consciencia*. Por ho Doctor Paulo de Palacio cathedratico da S.Scriptura na universidade de Coimbra. Coimbra, por loam de Barreyra, 1566, pp. 105-107 e 249.

³² Navarro, *Capitulo Veynte y ocho de las addiciones del Manual de Cõfessores del Doctor Martin de Azpilcueta Navarro*, añadido por el mismo autor. Evora, en casa de Andrès de Burgos, 1571, p. 9v.; e (Fr. Rodrigo do Porto), p. 128-129.

³³ J. de Corella, op.cit., p. 117.

deles e um parente do outro era incestuosa.³⁴ O que preocupava certos confessores era saber se uma sodomia, portanto uma relação sexual *contra-natura*, também engendrava parentesco por afinidade. A conclusão a que chegaram - pelo raciocínio formal, como se verá - é negativa. Para haver perigo de incesto seria necessário que "a semente do homem entre no membro natural da mulher", não sendo suficiente "o quebramento da virgindade", ou "qualquer outra fealdade", ou "atos sodomíticos pelos quais nenhuma semente do homem entra no devido membro da mulher".³⁵ É de se imaginar que os temerosos de cometer incesto, viam-se encorajados a relações sodomíticas. Veja-se, a este respeito, um manual que afirma: "É coisa sabida que a cópula, ou acesso com pessoa parenta, dentro do quarto grau, é incesto, e também o desejo dela; porém duvidará algum se os tactos, ou confianças com a tal pessoa parenta tem a malícia de incesto; e a razão de duvidar é porque a cópula sodomítica entre parentes, ainda que seja no primeiro grau de consangüinidade, não tem malícia de incesto, (...) só se contrai malícia de incesto quando há cópula para contrair afinidade; logo em nenhum destes se contrai malícia de incesto".³⁶

Em todo caso, o incesto não era sentido como hoje, como acontecimento da maior gravidade. Tratava-se como incesto uma gama tão ampla de ações que ele terminava por ser banalizado. Praticamente nunca se hierarquizavam os incestos, dando a impressão que a relação de um pai com uma filha seria da mesma gravidade que a de dois parentes por afinidade em quarto grau. Há apenas um manual que aborda explicitamente o tema, definindo a relação sexual com a mãe como "uma particular deformidade contra a virtude da piedade", a relação com a filha ou neta como sendo "contra o preceito da fidelidade paterna", e a relação entre irmãos como "pecado contra o direito natural especial", sem no entanto demonstrar um horror particular.³⁷ Um outro, depois de enumerar opiniões de diferentes teólogos, conclui "com mais probabilidade, com São Tomás, que todos os incestos, ora sejam de consangüinidade, ora sejam de afinidade, em qualquer grau que sejam, são de uma mesma espécie, porquanto

³⁴ Explicava-se que através da relação sexual natural "... marido e mulher (tornam-se) uma carne, e segue-se que o sangue de um toca o sangue do outro" (Manuel Rodriguez Lusitano (1545-1613 - franciscano português), *Summa de casos de consciencia, con advertencias muy provechosas para cofessores, con un Orden Judicial a la postre: en las materias morales*. En Lisboa, por Antonio Alvarez, 1567, p. 726). Nota-se aí a noção médica hipocrática que então prevalecia, de que no ato sexual se misturavam sangues e sémens e dessa mistura tinha origem a criança. Ver: A. Rousselle, *Pornéia - Sexualidade e amor no mundo antigo*. São Paulo, Brasiliense, 1985 ; Y. Knibiehler e C.Fouquet, *La femme et les médecins*. Paris, Hachette, 1983; e A. Mendes de Almeida, "Casamento, sexualidade e pecado - Os manuais portugueses de casamento dos séculos XVI e XVII", *Ler História*, Lisboa, n.12, 1988, pp. 14 e ss.

³⁵ Navarro, *Manual de confessores, e penitentes, em ho qual breve e particular e muy verdadeiramente se decidem, e declaram quasi todas as duvidas, e casos, que nas confissões soem ocorrer acerca dos peccados, absolvições, restituções, e censuras*. Universidade de Coimbra, 1549, p. 386.

³⁶ J. de Corella, op.cit., p. 79.

³⁷ Lusitano, op.cit., p. 672.

é incesto de parentesco".³⁸ Um exemplo da banalização do incesto está no caso citado, de dois irmãos que têm relação sexual com uma mesma prostituta: o segundo teria cometido um pecado de incesto.³⁹

O abrandamento e a compreensão para com a fraqueza humana espelhava-se ainda nesta opinião sobre a violação de escravas, que ao mesmo tempo que dá como inevitável a concupiscência do macho-proprietário, fornece à escrava o recurso de rebelião à ordem social. Um manual falava de modo natural da escrava que "pecou com o senhor, o qual persevera em sua danada vontade, e ela não lhe pode resistir, ou lhe parece que por sua fraqueza não resistirá", autorizando-a a fugir⁴⁰.

Pascal, escandalizado, também transcreve um outro exemplo de uma atitude não apenas branda, mas até quase "revolucionária", bandeira da luta atual das feministas. Um manual francês teria tratado da questão da virgindade, dizendo que cabe às moças dispor como quiserem de sua virgindade e de seu corpo: "Quando isso se faz com o consentimento da jovem, ainda que o pai tenha o direito de queixar-se, não se pode dizer que a dita filha, ou aquele a quem ela se prostituiu, tenham lhe feito algum mal, ou violado a justiça em relação a ela. Pois a jovem tem a posse de sua virgindade, tanto quanto de seu corpo; ela pode fazer dele o que quiser, à exceção da morte ou do esquartejamento de seus membros"⁴¹.

O caso mais notório de abrandamento é o do aborto, que em princípio era assimilado ao homicídio. Mas, acrescentavam os manuais, desde que a criatura tenha alma racional, pois se ela ainda não a tiver, tratar-se-á de um homicídio "imperfeito". Os manuais citavam critérios para a aquisição dessa alma racional: os fetos de menino já a teriam aos quarenta dias, e os de menina aos noventa, segundo a opinião de Aristóteles, enquanto Avicena dava um prazo de trinta dias para os meninos, e Alberto Magno, de vinte e cinco dias. Um manual concluía que só seria homicídio perfeito abortar os meninos depois de vinte e cinco dias e as meninas depois de oitenta⁴². No entanto este aborto justificava-se só em casos em que "a mulher prenhe, estando perigosa, não tendo a criança ainda alma, e não tem outro remédio, senão tomar mezinha de sua natureza curativa da tal enfermidade, ou tendo já a criança alma, não há esperança de poder viver o feto animado, e dá-se contudo esperança de viver à mãe, aplicando-se o remédio igualmente à saúde da mãe e morte do filho". É também a opinião de

³⁸ Fray Antonio de Cordova (século XVI - franciscano espanhol), *Tratado de Casos de Consciencia*. En Sçaragoça, Impresso com licencia en casa de Iuan Soler, 1583, pp. 11-12; Corella também equipara todos os incestos pois "não se distinguem em espécie", p. 80.

³⁹ Corella, op.cit., p. 139.

⁴⁰ (Fr. Rodrigo do Porto), op.cit., p. 139.

⁴¹ Op.cit., p. 152, citação de Bauny, em *Somme des péchés*, 1634.

⁴² *Summa Caietana*, op.cit., pp. 1 e 1v.

um manual do século anterior, pois "se a medicina, ou coisa que se dá, é de sua natureza ordenada para curar, mais do que para matar (...) em tal caso, a morte ou aborto da criatura se seguiria acidentalmente à obra"⁴³.

Essa atitude compreensiva também se revela para com as paixões e vaidades do ser humano. Para escândalo de Pascal, um jesuíta francês havia ridicularizado a virtude sisuda "que só ama a solidão" e à qual são associados "a dor e o trabalho". Atribuía estas características, não ao verdadeiro virtuoso, e sim ao "louco melancólico"⁴⁴. Isso faz o "bom jesuíta", interrogado por Montalte, justificar a ambição, ponderando ser "coisa consoladora, para os ambiciosos, saber que eles podem conservar uma verdadeira devoção, juntamente com um amor desordenado pelas grandezas (...) a não ser que se deseje estas grandezas para ofender Deus ou o Estado"⁴⁵. O orgulho também é objeto de compreensão em um outro manual francês que afirmava: "É um resultado de justiça comutativa que todo trabalho honesto seja recompensado, ou de louvores, ou de satisfaçãoQuando as boas inteligências executam uma excelente obra, elas são mui justamente recompensadas pelos louvores públicos... Mas quando um pobre espírito trabalha muito para nada fazer que valha, não podendo assim obter os louvores públicos, para que seu trabalho não fique sem recompensa, Deus lhe dá uma satisfação pessoal, que não lhe pode ser invejada senão fazendo-lhe uma injustiça mais do que bárbara. É assim que Deus, que é justo, deu às rãs a satisfação de seu canto"⁴⁶. Como se vê, considerações incentivando o amor-próprio, plenas de uma psicologia hodierna. Permitia-se também ser invejoso : "... a inveja do bem espiritual de alguém é mortal, mas a inveja do bem temporal é apenas venial. (...) Pois o bem que há nas coisas temporais é tão pequeno e de tão poucas conseqüências para o céu, que não inspira nenhuma consideração a Deus e seus santos"⁴⁷. E por fim podia-se ser um *bon gourmet*, qualidade hoje em dia respeitada, mas então mal vista por Pascal. Escobar, que ele cita com horror, responde à pergunta: "É permitido beber e comer abundantemente sem necessidade, e apenas por volúpia? Sim, certamente, conforme nosso Padre Sanchez, desde que isso não prejudique a saúde, porque é permitido ao apetite natural gozar das ações que lhe são próprias". Desde que não se chegue, "sem nenhuma necessidade, a beber e comer até vomitar"⁴⁸. Às mulheres também era permitido usar roupas que as

⁴³ Cordova, pp. 434v.-437v.

⁴⁴ Op.cit., pp. 145-146; Pascal cita o *Galérie des femmes fortes*, 1647, e o *Peintures morales, où les passions sont représentées par tableaux*, 1640-1643, de Pierre Le Moyne (1602-1671 - jesuíta francês), que escreveu, além disso *La dévotion aisée*. 1652.

⁴⁵ Ibid., p. 147.

⁴⁶ Ibid., p. 147, Pascal citando François Garasse (1548-1631 - jesuíta francês), em *Somme des vérités capitales de la religion chrétienne* (1625).

⁴⁷ Ibid., p. 147, citação de Bauny, em *Somme des péchés*, 1634.

⁴⁸ Ibid., pp. 149-150, Pascal citando Escobar, que cita Juan Sanchez, um não-jesuíta, que ele então acredita ser Tomás Sanchez.

fizessem lindas. Diz o mesmo jesuíta: "Se nos enfeitamos sem má intenção, apenas para satisfazer a inclinação natural que temos pela vaidade, (...), ou é apenas um pecado venial, ou não é absolutamente pecado"⁴⁹.

No alvorecer da modernidade o pensamento burguês fez acompanhar o seu igualitarismo político de muitas exceções, em nome da natureza, que atingiam as mulheres, os homossexuais, as crianças. bem como os povos coloniais, posteriormente transformados em raças "inferiores". À vida e ao corpo foram colocadas restrições que tinham por pressuposto uma determinada noção de natural. O rigorismo dos jansenistas e dos protestantes contaminou a burguesia que, em nome do combate à "decadência aristocrática", coibiu paixões e cerceou vaidades. No entanto, com o amadurecimento da modernidade, e sob o influxo da psicanálise, paulatinamente o mundo moderno foi se tornando "laxista" no que se refere à esfera privada, em nome do igualitarismo e da liberdade. Os indivíduos vieram a ser convidados insistentemente a deixar livres suas paixões, desde que não ameaçassem a vida e a propriedade de outrem, e a satisfazer, não apenas as necessidades, como os desejos do corpo, comendo, bebendo, amando e admirando-se no espelho. Da mesma forma, paulatinamente os fatores relativos à esfera privada, como as opções sexuais e os percalços do casamento, foram sendo retirados da legislação. E é nesse sentido que os jesuítas, embora utilizando para tanto o modo de raciocínio formal baseado no aristotélico-tomismo, preconizaram uma moral laxista e relativista que renunciava a atitude atual. Nesse sentido eles foram mais "avançados" até que a atitude da Igreja hoje.

Assim o modo de raciocínio formal-objetivo tendendo ao abrandamento e à compreensão para com a fraqueza humana, na área dos episódios hoje situados na vida privada, aparece-nos como um oásis de moderna compreensão psicológica. Já na área do delitos e crimes contra a vida e a propriedade esse mesmo modo de raciocínio, acompanhado desse mesmo abrandamento, surge-nos como a receita para o favoritismo e a corrupção.

Comunicação

Apresentada no VII Encontro Regional da ANPUH, Rio de Janeiro, outubro de 1996

Palavras-chave: casuística – probabilismo – manuais de confessores – crime – pecado – incesto - aborto

⁴⁹ Ibid., p. 152, citação de Escobar.

