

“EU VOS DECLARO MARIDO E MULHER”: REFLEXÕES SOBRE O DISCURSO HETERONORMATIVO NO RITUAL MATRIMONIAL DA IGREJA CATÓLICA

Marcos Paulo Santa Rosa Matos¹

Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Brasil

http://dx.doi.org/10.5209/rev_NOMA.2012.v35.n3.42208

Resumo.- Numa perspectiva foucaultiana de explicitação da construção social da sexualidade, analisam-se os elementos da discursividade heteronormativa que se fazem presentes, ainda que subrepticamente, no ritual matrimonial pós-conciliar da Igreja Católica, em suas dimensões litúrgica e doutrinária. Partindo de uma recensão diacrônica do discurso heteronormativo ocidental, em particular, de suas duas grandes fases históricas – religiosa e médico-psicológica –, apresentam-se os argumentos bíblico-teológicos que caracterizam a atual Doutrina Sexual e Matrimonial católica. Em seguida, situam-se os elementos litúrgicos e sociais do ritual matrimonial numa perspectiva de apropriação gradual dos elementos celebrativos teuto-germânicos (cristianização) e de intromissão lenta, porém crescente, da igreja no contrato nupcial. Por fim, comenta-se a construção histórica do moderno Ritual Matrimonial e sua estruturação litúrgico-pastoral, bem como a relação entre liturgia e catequese moral, na qual as fórmulas rituais aparecem como signos da moral cristã, isto é, elementos de um discurso heteronormativo.

Palavras-chave.- *heteronormatividade; Igreja Católica; matrimônio.*

“Yo los declaro marido y mujer”: reflexiones sobre el discurso heteronormativo en el ritual matrimonial de la Iglesia Católica

Resumen.- Desde una perspectiva foucaultiana de la explicitación de la construcción social de la sexualidad, se analizan los elementos de la discursividad heteronormativa que están presentes, aún que subrepticamente, en el ritual matrimonial de la Iglesia católica post-conciliar, en sus dimensiones litúrgica y doctrinal. A partir de una recensión diacrónica del discurso heteronormativo occidental, en particular, de sus dos grandes etapas históricas – religiosa y médico-psicológica – se presentan los argumentos bíblico-teológicos que caracterizan la actual Doctrina Sexual y Matrimonial católica. En seguida, se sitúan los elementos litúrgicos y sociales del rito matrimonial en una perspectiva de apropiación gradual de los elementos teutónico-germánicos (cristianización) y de intromisión lenta, pero creciente, de la en el contrato nupcial. Finalmente, se comenta la construcción histórica del moderno Ritual Matrimonial y su estructuración litúrgico-pastoral, así como la relación entre liturgia y catequesis moral, en la que las fórmulas rituales aparecen como signos de la moral cristiana, esto es, elementos de un discurso heteronormativo.

Palabras clave.- *heteronormatividad; Iglesia Católica; matrimonio.*

“I now pronounce you husband and wife”: reflections on the heteronormative discourse on marriage ritual of the Catholic Church

Abstract.- In a Foucauldian perspective of explicitness of the social construction of sexuality, we analyze the elements of heteronormative discourse that are present, albeit surreptitiously, in the post-conciliar marriage ritual of the Catholic Church in its liturgical and doctrinal dimensions. From a diachronic recension of Western heteronormative discourse, particularly its two major historical phases - religious, medical and psychological - presents the biblical-theological

¹ Graduando em Letras e Direito na Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Paripiranga, Bahia, Brasil. mp.srmatos@hotmail.com

arguments that characterize the current Sexual and Marital Catholic Doctrine. Then there are the social and liturgical elements of ritual marriage with a view to gradual appropriation of elements celebratory German-germânicos (Christianization) and intrusion slow but growing church in the marriage contract. Finally, comments on the construction of modern historical Matrimonial Ritual and its structuring liturgical-pastoral as well as the relationship between liturgy and catechesis moral, in which the ritual formulas appear as signs of Christian morality, that is, elements of a heteronormative discourse .

Keywords.- *heteronormativity; Catholic Church; matrimony.*

1. Introdução

A sociedade contemporânea encontra sua estrutura societária não mais nas relações hierárquicas fixas que caracterizaram a história ocidental até a segunda metade do século XX. Isso não significa, de nenhum modo, que o poder tenha sido distribuído equitativamente entre sujeitos e agências sociais, mas que o princípio democrático que dá fundamento à legitimação das relações sociais supõe e exige a diversidade como fato social total e absoluto².

Inobstante, a aceitação do diverso e do diferente – diverso e diferente em relação a um padrão estabelecido como normal, tradicional e natural – não é pacífica e inexorável, mas como toda mudança cultural, fruto de um luta histórica entre concepções conservadoras e liberais, configurando-se como “o desenlace de numerosos conflitos”, tendo em vista que “as primeiras [as tendências conservadoras] pretendem manter os hábitos inalterados, muitas vezes atribuindo aos mesmos uma legitimidade de ordem sobrenatural. As segundas [inovadoras] contestam sua permanência e pretendem substituí-los por novos procedimentos” (LARAIA, 2009, p. 99).

De modo específico, a aceitação da diversidade sexual ganha um caráter agonístico³ na contemporaneidade, sobretudo porque ela mobiliza uma série de categorias sociais e de valores morais, como: família, matrimônio, parentalidade, adoção, pudor, procriação, amor, etc. Essas categorias-valores (assim consideradas, dada a relação de imbricação que pode ser observada entre instituições sociais e parâmetros axiológicos) são palco de um conflito profundo caracterizado

“[...] por un antagonismo entre dos sectores principales que, articulando diferentes alianzas y discursos, responden a definiciones opuestas sobre la

² O conceito de “fato social total” é, aqui, tomado por empréstimo de Marcel Mauss, definido como um fenômeno social em que tudo se mistura, tudo o que constitui a vida social se integra de tal modo que “[...] exprimem-se, de uma só vez, as mais diversas instituições: religiosas, jurídicas e morais - estas sendo políticas e familiares ao mesmo tempo –; econômicas – estas supondo formas particulares da produção e do consumo, ou melhor, do fornecimento e da distribuição –; sem contar os fenômenos estéticos em que resultam esses fatos e os fenômenos morfológicos que essas instituições manifestam” (MAUSS, 2003, p. 187).

³ Isto é, marcado pelo combate e pelo sacrifício (MAUSS, 2003).

sexualidad. Aunque heterogéneos, estos sectores construyen de manera diferenciada la legalidad y legitimidad de las personas y parejas LGBTQ en las relaciones familiares. Este antagonismo responde, en gran medida, al enfrentamiento sobre el reconocimiento – legal y social – que se le debe otorgar a los arreglos familiares que se constituyen al margen de la definición tradicional de familia. Uno de los conflictos centrales de la política contemporánea, a escala nacional y transnacional, se da entre aquellos que defienden la familia como institución social única basada esencialmente en la heterosexualidad, y los que rompen con este esquema y sostienen que la familia debe ser reconocida como una realidad múltiple y diversa – las personas y parejas LGBTQ hacen parte de esa diversidad.” (VAGGIONE, 2008, pp. 13-14)

Esse antagonismo se radicaliza a partir das premissas absolutas que fundamenta cada uma das posições antagônicas: de um lado, a autoridade divina ou jusnaturalista que determina a relação homem-mulher como fonte da vida humana, princípio e fim da família; de outro, os direitos humanos fundamentais da liberdade de ação, associação e identificação, oponíveis a qualquer intervenção por parte do Estado e de terceiros.

Nesse contexto, surge a problemática aqui enfrentada: o discurso de negação de qualquer outra forma de constituição de família para além da estrutura ocidental-cristã, monogâmica, heterossexual e machista, construído por meio da ação pastoral da Igreja Católica.

Durante toda a sua história, a Igreja Católica procurou se estabelecer como autoridade normativa no campo da sexualidade, do casamento e da família, seja estabelecendo padrões de moralidade, seja instituindo referências mítico-simbólicas da ortossexualidade. Com a revolução sexual iniciada nos anos 1960, porém, questiona-se não só sua legitimidade de instituição moral, como a coerência e a validade de seus valores. Dito de outro modo: a contemporânea crise sexual do Ocidente manifesta-se como uma profunda crítica e um obstáculo ético e político às pretensões moralizantes-universalizantes da Igreja.

As condutas desautorizadas e reprimidas (quando não perseguidas) pela *Mater Ecclesia* ressurgem agora como direitos de ser e condição de existir da pessoa humana, superiores a concepções morais e a valores religiosos, e ganham fundamento e eloquência a partir do humanismo jurídico, sociopolítico e científico que se expandiu após a II Guerra Mundial, com a criação da ONU, de diversas instituições humanitárias e de declarações internacionais de direitos humanos.

A Igreja se vê acuada e reage protestando em defesa da sadia vivência da sexualidade e dos “valores fundamentais” do casamento e da família, advogando a tese de que “pluralidade tem limites”. Nesse sentido, como reação à Modernidade, o Concílio Vaticano II introduziu importantes reformas na Doutrina e na Liturgia do Matrimônio, procurando dialogar com as mudanças sociais e morais – condição de comunicabilidade e inteligibilidade –, e ao mesmo tempo reafirmar a ordem de valores do “natural” e do “normal”. Essas reformas, aprofundadas nas décadas seguintes, foram meramente formais e sintáticas, pois visavam ratificar, quando não recrudescer, o conteúdo semântico das interdições sexuais.

De todas as lutas anti-liberalização sexual promovidas pela Igreja, sem dúvida, a mais proeminente é aquela contra a legitimação das relações homossexuais, uma vez que esta, de uma só vez, nega as concepções tradicionais de sexo, casamento e família. Sem dúvida, todos os demais “perigos” oferecidos pela Modernidade à “família cristã” figuram como males menores diante da homossexualidade. Assim, a dimensão heteronormativa torna-se a mais importante, na Doutrina e na Liturgia da Igreja.

A importância do discurso homofóbico⁴ católico, sobretudo na América Latina, se depreende do fato de que

“Entre los que defienden una concepción única de familia en Latinoamérica se destaca la jerarquía de la Iglesia católica y sus sectores aliados. Para la Iglesia, defender la familia es una forma de defender la cultura latinoamericana, amenazada por las demandas de los movimientos feministas y por la diversidad sexual. Esta defensa se lleva a cabo de formas diversas y complejas, y ha convertido en obsoletos los marcos teóricos que dan sentido al fenómeno religioso. Por un lado, la jerarquía de la Iglesia católica continúa siendo el principal opositor político a la sanción de leyes y a la articulación de políticas públicas favorables a los derechos sexuales y reproductivos. La clara legitimidad de la Iglesia y de sus representantes, sumada a la que en cambio no tienen los políticos en la región, limitan la autonomía de gobernantes y legisladores que, a cambio de defender la idea que tiene la religión sobre la familia, recurren a la jerarquía católica en busca de apoyo. Por otra parte, a la frágil separación institucional entre Estado e Iglesia en la mayoría de los países latinoamericanos, se agrega el alto impacto que tiene la Iglesia como actor político en la región, su poder para delimitar la agenda pública y ejercer influencia en las decisiones gubernamentales. El lobby que hacen los representantes de la Iglesia católica con legisladores y jueces es un freno importante para el cambio del sistema legal y de la jurisprudencia que institucionaliza una concepción tradicional de familia.” (VAGGIONE, 2008, p. 14)

Dessa forma, a Igreja é não apenas um integrante dos “setores conservadores”, opostos à liberalização sexual, mas seu principal protagonista, lançando tanto de um discurso filosófico-teológico da ortossexualidade (a sexualidade sadia e aceitável), que dá unidade e legitimidade à luta pela família cristã (que seria a família natural), como também utilizando-se de seu poder

⁴ *Homofobia* é um conceito complexo e hiperonímico, tendo em vista que agrupa uma pluralidade de atitudes sociais cujo objeto actancial é o sujeito não-heterossexual, sob o rótulo de *homossexual* (gays, lésbicas, bissexuais, travestis, transgêneros, transsexuais, etc.). Empregado pela primeira vez em 1971, é definido como “a rejeição das homossexualidades, a hostilização sistemática à consideração aos homossexuais” (NASCIMENTO, 2010, p. 229). O sentido enfatizado, aqui, é o de *homofobia pastoral*, entendido como o “acolhimento” aos homossexuais, sustentada por certas iniciativas religiosas, que incorpora pessoas LGBT aos cultos, visando ao seu engajamento em um projeto de regeneração moral, pela libertação do homossexualismo” (NATIVIDADE; OLIVEIRA, 2009, p. 129). Essa noção é, sobretudo, aplicada às denominações evangélicas, que procuram transformar os homossexuais em heterossexuais através da cura espiritual (NATIVIDADE, 2006); mas adéqua-se também à postura da Igreja Católica, pois seu acolhimento não é total, mas condicional: supõe e exige a adoção de uma vida não-homossexual como único caminho digno do homossexual, embora não haja apologia aberta, nem mesmo proposição teológica, de procedimentos de cura e libertação (NATIVIDADE; OLIVEIRA, 2004, pp. 2-3).

sociopolítico para impor suas opiniões à ordem social, moral e jurídica das nações latino-americanas, sobre cujas populações conserva um poder quase-colonial encarnado na figura da *Mater Ecclesiae*⁵.

Essa luta religiosa, que também assumida por diversas igrejas evangélicas, bem como por outras entidades religiosas, tem sido objeto de inúmeros estudos científicos, contudo, tem-se sobrevalorizado os aspectos dogmático e pragmático da moralidade sexual de orientação religiosa e dado pouca atenção ao caráter simbólico, ritual dos discursos institucionais. Este trabalho, por sua vez, procura colocar-se nesta lacuna existente entre o Magistério e a Práxis, estudando de que modo a catequese matrimonial – mediadora entre o dizer e o concretizar – se estrutura e atua sobre a consciência coletiva.

Trata-se, pois, de uma pesquisa transitiva entre a análise conceitual e a abordagem empírica: um estudo interpretativo do discurso catequético-simbólico da Igreja Católica acerca da ortossexualidade que funda e orienta o Matrimônio Cristão, a partir da perspectiva foucaultiana da crítica do discurso e da arqueologia da sexualidade, bem das posteriores contribuições da Análise do Discurso de linha francesa (AD), e das pesquisas de Jonathan N. Katz, Judith Butler, Marcelo T. Natividade et al. acerca da relação entre gênero e religião.

Michel Foucault (1998; 1999; 2005) em sua trilogia *História da sexualidade* enfatiza a importância da pastoral cristã para a consolidação da moral conjugal ocidental. Ele afirma que, no século XVIII, havia três códigos de regulação das práticas sexuais – o direito canônico, a pastoral cristã e a lei civil – e todos eles estavam centrados nas relações matrimoniais:

“[...] o dever conjugal, a capacidade de desempenhá-lo, a forma pela qual era cumprido, as exigências e as violências que o acompanhavam, as carícias inúteis ou indevidas às quais servia de pretexto, sua fecundidade ou a maneira empregada para torná-lo estéril, os momentos em que era solicitado (períodos perigoso da gravidez e da amamentação, tempos proibidos da quaresma ou das abstinências), sua freqüência ou raridade: era sobretudo isso que estava saturado de prescrições. O sexo dos cônjuges era sobrecarregado de regras e recomendações. A relação matrimonial era o foco mais intenso das restrições; era sobretudo dele que se falava; mais do que qualquer outra tinha que ser confessada em detalhes. Estava sob estreita vigilância: se estivesse em falta, isto tinha que ser mostrado e demonstrado diante de testemunha. O ‘resto’ permanecia muito mais confuso: atentemos para a incerteza do status da ‘sodomia’ ou a indiferença diante da sexualidade das crianças.” (FOUCAULT, 1999, p. 38)

⁵ Esse poder, no entanto, tem sido diminuído, sobretudo a partir dos anos 1980, graças à democratização das repúblicas latinoamericanas (que supõe e exige a separação entre Igreja e Estado), ao crescimento das igrejas evangélicas e de outros credos religiosos, e a mudanças institucionais vividas pela própria Igreja, conforme nota Sousa (2009, p. 61): “Ao longo da década de 1980, com a nova centralização romana, houve uma forte contração da presença da igreja na cena política, muito embora a sua ação pastoral tenha permanecido no campo social. Todavia, apesar de concluída a sua estrutura, esta Igreja continua atuando como se fiadora fosse da ordem social e não se furta em se manifestar sobre todas as questões relativas a família, casamento, reprodução e problemas científicos transformados em ortodoxia. Enfim, é uma Igreja que se renovou mantendo a sua tradição de permanente atuação junto ao poder temporal para, de uma forma ou de outra, cristianizar a sociedade”.

Foucault mostra a historicidade e a arbitrariedade das moralidades sexuais, disfarçadas sob os signos do normal e do natural, e revela o papel das instituições religiosas na padronização das condutas sexuais, conjugais e familiares e na proibição dos “desvios” e das diferenças, contribuições que são complementadas pelo estudo de Katz (1996), voltado para a evolução histórica da dicotomia homossexual/heterossexual a partir da ação do Cristianismo e, sobretudo, da Psicologia dos séculos XIX e XX.

O conceito de gênero e de identidade sexual, por sua vez, será abordado por Judith Butler (2008), sob uma perspectiva pós-estruturalista, no contexto da construção das subjetividades ocidentais na Modernidade. Ela irá se empenhar, sobretudo, na desconstrução do gênero como pressuposto da efetiva liberdade sexual. A relação entre gênero e religiosidade, em particular envolvendo a valoração moral e teológica da homossexualidade, por sua vez, é objeto de estudo de Natividade (2006) e de Natividade e Oliveira (2004; 2009), que se dedicaram a uma extensa pesquisa acerca dos posicionamentos católicos, evangélicos e espíritas acerca da homossexualidade na cidade do Rio de Janeiro.

Ele revela um pluralismo de posicionamentos não somente entre as denominações religiosas, mas também no interior delas. Assim, o Magistério da Igreja Católica, a despeito da unidade moral e doutrinária pregada pelas agências oficiais da Igreja, não é absolutamente consensual, nem recebe igual recepção entre os seus representantes e fieis e a tarefa de analisá-lo impõe a necessidade de adoção de uma produção discursiva específica, enquanto representação e concretização de um discurso mais amplo e duradouro, selecionando-se como tais as fórmulas rituais da celebração do sacramento matrimonial, abordadas em uma perspectiva doutrinária e litúrgica.

A escolha do “Ritual Romano da Celebração do Matrimônio”⁶ como fonte primária das sequências discursivas dá-se por três razões essenciais: i) a celebração da união conjugal entre homem e mulher, para a Igreja estabelece um vínculo indissolúvel entre os nubentes e entre eles e Deus, e funda a família cristã⁷; ii) do ponto de vista moral e religioso, essa celebração sacramental constitui uma autorização para a vida sexual total, ou seja, para a prática dos atos sexuais tidos como “conjunção carnal” (penetração peniano-vaginal) e “atos libidinosos” (atos de intimidade sexual que não excedem a “comedição cristã”)⁸; iii) o ritual deve ser não apenas litúrgico e declarativo-

⁶ Texto composto de duas seções principais: i) *Preliminares*, em que se sintetiza os fundamentos bíblico-teológicos da liturgia matrimonial, define-se normas acerca de procedimentos celebrativos e disciplina-se a competência das Conferências Episcopais quanto a adaptações litúrgicas; ii) *Rito Matrimonial*, em que são estabelecidas (descritas e narradas) cada uma das ações-situações litúrgicas, bem como são definidos os ritos matrimoniais específicos e as respectivas fórmulas rituais.

⁷ “O instituto do Matrimônio e o amor dos esposos estão, por sua índole natural, ordenados à procriação e à educação dos filhos, e por causa dessas coisas (a procriação e a educação dos filhos), (o instituto do Matrimônio e o amor dos esposos) são como que coroados de maior glória” (CIC 1652).

⁸ “A castidade há de distinguir as pessoas de acordo com seus diferentes estágios de vida [...]. As pessoas casadas são convidadas a viver a castidade conjugal; os outros praticam a castidade na continência [...].

Os noivos são convidados a viver a castidade na continência. [...] Reservarão para o tempo do casamento as manifestações de ternura específicas do amor conjugal” (CIC 2349-2350).

performativo, transformando os noivos em esposos, mas também dogmático-pastoral, instruindo os fieis – sobretudo os novos *paterfamilias* e *materfamilias* – acerca da sacralidade da família – a *Ecclesia domestica* – e do respeito que lhe é devido.

É por meio do evento social-ecclesial do matrimônio que a Igreja procura “catequizar” a sociedade e limitar a ação de sujeitos e grupos sociais que não acolherem os padrões “naturais” do Catolicismo. Dessa forma, ela promove

[...] la institucionalización de un modelo único de familia también se sostiene por la influencia de los actores y discursos religiosos en la población. El modelo único de familia no sólo lo mantiene el poder político de la jerarquía en lo legal, sino también la construcción de una matriz cultural que sostiene el catolicismo y que influye en las construcciones morales y legales de la población en general. La religiosidad continúa siendo la variable que mejor predice la actitud de la población hacia los derechos sexuales y reproductivos. A mayor cercanía e identificación con la religión —particularmente con aquellas que como el catolicismo defienden una concepción tradicional—, mayor resistencia a los derechos sexuales y reproductivos. El caso más notable lo constituye el importante número de organizaciones no gubernamentales, conocidas como pro-vida o pro-familia, y formadas por ciudadanos que, identificados con la doctrina católica, se movilizan en defensa de las legislaciones restrictivas sobre género y sexualidad que existen en la región. La influencia de la religión se manifiesta también en legisladores y jueces, pues para muchos de ellos, sin que necesariamente exista presión externa de la jerarquía eclesial, las creencias religiosas continúan siendo una dimensión central al momento de tomar decisiones sobre la regulación legal de la sexualidad. La forma en que religión y moral suelen fundirse, y la influencia histórica de la Iglesia en la cultura latinoamericana son también barreras a las reformas legales que necesitan las sociedades pluralistas.” (VAGGIONE, 2008, p. 15)

Todavía, o discurso eclesiástico, embora alardeado por suas lideranças e pela mídia, tem se mostrado cada vez mais um *standard* profundamente desconectado das realidades sociais em que ele é afirmado/manifestado. Dito de outro modo: uma bandeira que vai à frente de poucos batedores. Na prática, a própria Igreja tem dúvidas quanto ao conteúdo de seus posicionamentos, e muitos pastores⁹⁹ agem e mesmo pregam em desacordo com o discurso oficial. Ainda assim, a Igreja Católica é uma das poucas igrejas cristãs a manter uma relativa unidade discursiva com sólida base teológica e com uma tradição historicamente consistente – não se desconsiderando, porém, as reformas pelas quais também ele passou.

Todas essas questões ganham amplitude no âmbito da doutrina matrimonial da Igreja, porque ela mobiliza um conceito ainda mais fundamental da ética e da teologia cristãs: a família. Para a Igreja o Matrimônio é o selo sacramental da família cristã, e como esta, deve ser defendido de tudo aquilo que procure degenerá-lo de sua função sagrada: proteger a família significa proteger a própria Igreja. Nessa perspectiva, a homossexualidade figura como uma

⁹⁹ Dada a quantidade de títulos eclesiásticos (hierarquicamente: diáconos, presbíteros ou padres, episcopos ou bispos, arcebispos, patriarcas, cardeais, pontífices ou papas; além de uma profusão de títulos honoríficos), usar-se-á a categoria de “pastores” para referir-se a todos eles.

ameaça terrível, em sua própria natureza intrínseca e em sua expansão fenomenológica e estatística contemporânea. Daí a necessidade de reforçar o discurso heterossexual em uma verdadeira “cruzada” em favor da sexualidade, da família e da Igreja.

Desse modo, “A postura católico-cristã diante da diferença religiosa e da sexualidade mantém o discurso colonial e esvazia eventuais positivities de atitudes de muitos católicos ‘progressistas’” (MUNIZ, 2009, p. 3). Essa postura se faz presente na multiplicidade de representações produzidas e consolidadas no cotidiano da vida eclesial, mas importa, aqui, o modo como a heteronormatividade da moral sexual-conjugal-familiar da Igreja Católica se faz presente no ritual do sacramento do Matrimônio e contribui para a construção e sustentação da dicotomia hetero/homo na sociedade atual.

Este estudo, em virtude do fato de privilegiar não a dogmática, mas como ela procura comunicar-se, nem o querigma, mas em que este busca fundamento, dispõe de amplo *corpus*, tendo em vista o esforço da Igreja Católica em manter sua Doutrina e sua Liturgia unidas e coesas, ao mesmo tempo em que procura aproximá-las das diferentes culturas. Tal esforço permite uma análise tanto sincrônica quanto diacrônica da estruturação, da caracterização e da evolução da moral matrimonial, tendo como eixo o discurso oficial, e, como correlatos, os discursos centrípetos, centrífugos e transversais.

A análise reparte-se em três etapas principais, correspondentes aos três capítulos que se seguem: i) revisão de literatura acerca da doutrina católica do matrimônio e de sua relação com a naturalização e imposição da heterossexualidade no Ocidente, bem como a influência da revolução sexual dos anos 1960 sobre o discurso doutrinário e moral acerca da sexualidade, da conjugalidade e da família; ii) revisão de literatura acerca da liturgia católica do matrimônio, de sua evolução histórica, de sua estrutura canônica e da relação entre a ritualização do matrimônio e o poder normalizador da Igreja; iii) análise do ritual do sacramento de matrimônio posterior à reforma do Concílio Vaticano II a partir da relação entre as simbolizações e textualizações litúrgicas e o discurso doutrinário e moral eclesiástico.

Todas essas etapas constituem, porém, uma unidade essencial: um metadiscurso. Toda análise discursiva é, a um só tempo, o estudo de um discurso e uma produção do discurso. Considerando que toda produção discursiva está relacionada a uma formação ideológica, o trabalho aqui empreendido é não somente científico, mas também político. Ao objetivar a identificação dos signos discursivos de orientação heteronormativa que unem a doutrina e a liturgia católicas no sacramento do Matrimônio e, a partir deles, discutir o papel da Igreja Católica como produtora de discurso no seio da atual crise sexual-conjugal-familiar provocada pela dicotomia homossexualidade/heterossexualidade, busca-se contribuir para o debate histórico-social e político-ideológico acerca do instituto do matrimônio e de sua relação com o pluralismo das identidades de sexo e gênero, bem como para a análise da relação entre Igreja Católica e construção das subjetividades e das sexualidades no Ocidente Moderno.

2. Igreja e Ortossexualização

A Igreja Católica, no final do século XX e início do século XXI, ratificando sua tradição histórica de defender a exclusividade da conjugalidade entre homem e mulher, tem se estabelecido como uma liderança mundial no combate ao avanço da liberalização sexual, esta entendida reconhecimento da legitimidade social, religiosa e jurídica dos arranjos afetivos, sexuais e conjugais estruturados para além da relação heterossexual monogâmica. Colocando-se em defesa dos “tradicional valores familiares ocidentais”, o Magistério da Igreja rechaça radicalmente os movimentos político-ideológico-culturais que reclamam a liberdade afetivo-sexual e a dignidade da identidade de gênero como direitos fundamentais da pessoa humana.

Contudo,

“En las últimas décadas, sin embargo, la familia como orden simbólico ha comenzado a redefinirse a partir de la creciente presencia de los movimientos feministas y de la diversidad sexual que, entre otros factores, ya ejercen presión sobre el Estado y la sociedad política para que cambien los sistemas legales imperantes. El objetivo de estos movimientos es desinstitucionalizar la definición tradicional de familia, la que considera que la familia legal y legítima es la unión entre un hombre y una mujer, y que el objetivo principal de esa unión es la reproducción. Aunque ésta sigue siendo la definición privilegiada, su posición hegemónica como construcción se ha debilitado, lo que ha permitido empezar a entender la familia como un orden plural. Por un lado, se ha visibilizado demográficamente la existencia de diversos tipos de arreglos familiares que superan la concepción estrecha que defiende la postura tradicional, en particular los hogares monoparentales de mujeres. Por otro lado se ha criticado la concepción tradicional que se pretende universal y natural, y se ha puesto en evidencia que tiene una historia específica y que responde a relaciones de poder determinadas. La desnaturalización de la concepción tradicional, gracias a la diversidad social existente o al registro histórico de su existencia, permite abrir el espacio para que el pluralismo sea aceptado como constitutivo de los arreglos familiares.” (VAGGIONE, 2008, pp. 13-14)

Esse pluralismo, cada vez mais exaltado e cultivado, tem gozado de uma tolerância crescente nas sociedades ocidentais¹⁰, apesar da ocorrência de inúmeros casos de violência homofóbica, que têm sido objeto de ampla divulgação pela mídia e de profundo repúdio social – e justamente essa visibilidade e essa reação de repulsa à opressão das pessoas em virtude da sua identidade de gênero ou de sua orientação sexual mostram as mudanças conceituais e axiológicas pelas quais passam as representações sociais da sexualidade contemporânea.

Essa é apenas uma das mudanças pelas quais passa a sexualidade humana ao longo da história, pois, conforme Foucault (1998, 1999, 2005), ela é fruto de elaborações sócio-históricas, estando sujeita à própria dinâmica da vida social.

¹⁰ Aqui, trata-se da tolerância ideológica entre os grupos distintos que compõem uma mesma sociedade territorialmente demarcada, não abarcando a tolerância entre estrangeiros – como superação da xenofobia, por ser um tema que abarca uma outra proposta analítica, que na é, aqui, contemplada.

A própria ideia da orientação natural da sexualidade (ortossexualidade) reflete uma moral particular: aquela construída pelo Cristianismo através das concepções judaicas e greco-romanas, sistematizadas pela Patrística e pela Escolástica, em particular, por Agostinho de Hipona (354-430) e por Tomás de Aquino (1225-1274), e impostas à toda Europa, e depois à América e a algumas comunidades africanas.

Contudo, também o discurso religioso acerca da sexualidade é plural. Jurkewicz (2005 apud SIMÕES NETO, et al., 2009, pp. 271-272) afirma que é possível identificar entre os cristãos três posicionamentos diferentes no tocante à homossexualidade¹¹: i) *rechaço total*, de modo que a homossexualidade é interpretada como uma conduta antinatural e pecaminosa (pervertida), defendendo, porém, o acolhimento daqueles que reconhecem a necessidade de mudar de comportamento e pedem ajuda à igreja; ii) *aceitação moderada*, quando a conduta homossexual é vista como admissível, mas inferior, sugerindo-se o estabelecimento de uma relação estável àqueles que não se ajustarem ao estilo de vida heterossexual, nem conseguirem manter abstinência; iii) *apoio à liberalização sexual*, considerando a homossexualidade tão digna como a heterossexualidade e afirmando que o pecado não está na homossexualidade em si, mas na exploração dos parceiros, seja nas relações homossexuais, seja nas heterossexuais.

Entre os católicos, observam-se esses três tipos de comportamento: os fiéis e pastores mais afinados com o discurso oficial da Igreja defendem uma espécie de “castidade compulsória” para os homossexuais, enquanto os mais abertos chegam a mobilizar a coletividade gay e produzir materiais de orientação pastoral para esse segmento social, inclusive roteiros cerimoniais de uniões homoafetivas (SIMÕES NETO et al., 2009, p. 244). Prevalece, porém, a aceitação moderada: apesar de o discurso oficial ser reconhecido como válido, e muitas vezes ser enunciado nas celebrações e nas catequeses, as práticas quotidianas se orientam por uma espécie de discurso alternativo baseado na autodeterminação subjetiva, no incondicional amor divino e na missão (que é também dever) maternal da Igreja de acolher a todos sem distinção. Assim,

“Embora o Vaticano tenha produzido, nas últimas décadas, uma série de documentos condenando a homossexualidade e a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil endosse a maioria das posições assumidas pelo papado atual no campo da sexualidade, da contraceção e da prevenção das DSTs/Aids, pesquisas recentes (Serbin, 2008; Natividade e Oliveira, 2007) revelam discursos e ações diferenciadas em relação às demandas dos movimentos feministas e dos segmentos LGBT. Tais estudos expressam uma abertura ao diálogo com as outras esferas de valores da sociedade.” (SIMÕES NETO et al., 2009, p. 244)

Todos os grupos católicos – e mesmo cristãos – concordam, porém, que a sexualidade deve ser vivida sob a égide da castidade, ou seja, “de forma

¹¹ Cabe ressaltar que a homossexualidade, para os cristãos em geral refere-se à homossexualidade masculina. No nos escritos magisteriais e na própria Bíblia a homossexualidade feminina é sumariamente ignorada, devido à natureza fálica que o Cristianismo confere ao ato sexo. Acerca disso, observa Espejo (2008, p. 40): “En segundo lugar, salvo Romanos 1,26, el lesbianismo es olvidado completamente lo cual indica la deficiente base antropológica (desprecio de la mujer, al punto que ni siquiera sus “supuestos pecados” son dignos de ser considerados), los prejuicios y errores sobre la condición humana.”

monogâmica e dentro do casamento, ou melhor, em uniões estáveis com um parceiro. Portanto, há uma convergência em relação a ações de ‘combate à promiscuidade’ e ao comportamento ‘irresponsável’ em relação ao sexo e à sexualidade” (SIMÕES NETO et al., 2009, p. 272).

Quanto à origem e à natureza da homossexualidade, os católicos são mais uniformes do que os demais grupos cristãos. Entre os evangélicos, por exemplo, Marcelo Natividade (2006) identificou três correntes de pensamento: i) seria um *comportamento aprendido*, uma enfermidade psicológica oriunda de uma má formação familiar (lares disfuncionais ou famílias desestruturadas) ou de experiências infantis problemáticas; ii) tratar-se-ia de um *problema espiritual*, advinda da influência diabólica sobre o corpo e a mente das pessoas, sendo transmissível sexualmente; iii) compreendida como uma *violação da natureza*, um desvio da sexualidade sadia e normal, determinada por Deus no ato da criação, que se destina à formação de uma “família” (procriação), expressão máxima de Deus na Terra.

Desse modo, a homossexualidade na perspectiva evangélica seria sempre exterior ou interiorizada (aprendida), nunca expressão autêntica de uma identidade sexual, devendo ser, portanto, curada através de acompanhamento psicológico, exercícios espirituais e rituais religiosos de libertação. Os católicos, por sua vez, compreendem a homossexualidade como uma “desordem objetiva”, sendo, então, intrinsecamente antinatural, porque “Não procedem de uma complementaridade afetiva e sexual verdadeira” (CIC nº 2357¹²), contudo admitem a possibilidade de essa “tendência” ser inata no indivíduo (NATIVIDADE, 2006, p. 120; NATIVIDADE; OLIVEIRA, 2004, p. 5), por ser “profundamente enraizada” (CIC nº 2358). Assim, na perspectiva católica, os homossexuais “podem exercer uma vida em conformidade com os preceitos da cristandade mesmo sem deixarem de “ser” homossexuais, através do exercício do celibato e do cultivo da castidade” (NATIVIDADE; OLIVEIRA, 2004, p. 2)¹³.

Contudo, apesar do olhar respeitoso e caritativo de muitas de suas lideranças, o Magistério da Igreja teima em ratificar sua tradição heteronormativa e homofóbica: afirma que “Em caso algum [os atos homossexuais] podem ser aprovados” por serem “depravações graves” (CIC nº 2357) e que “não pode admitir ao Seminário e às Ordens sacras aqueles que praticam a homossexualidade, apresentam tendências homossexuais profundamente radicadas ou apoiam a chamada *cultura gay*”¹⁴.

A Igreja também nega a essas pessoas a participação no Sacramento do Matrimônio e a possibilidade de constituir uma família, desse modo, a única alternativa seria o celibato perpétuo imposto: se os homossexuais não podem ser acolhidos nem no Matrimônio, nem no Sacerdócio nem a vida religiosa em

¹² A sigla CIC refere-se ao Catecismo Igreja Católica (1992/1997).

¹³ A Igreja Católica, entretanto, não abandona o discurso psicologizante, e sugere uma gênese psíquica para o fenômeno – até o momento, desconhecida (CIC nº 2357). No entanto, “[...] ainda que os líderes religiosos dialoguem com os discursos das áreas médicas e da psicologia, a apropriação das explicações e ou visões do campo científico tem um caráter seletivo e parcial, submetendo os argumentos eleitos a um processo de resignificação” (SIMÕES NETO et al., 2009, p. 245).

¹⁴ Instrução da Congregação para a Educação Católica, *Sobre os critérios de discernimento vocacional no que diz respeito às pessoas com tendências homossexuais, em vista da sua admissão ao seminário e às ordens sacras* (2005).

geral, resta-lhes uma vida solitária e uma identidade fundada sobre desejos interditados. Dito de outro modo: os homossexuais devem reprimir-se conscientemente, como via de santificação¹⁵.

Desse modo, o Magistério Eclesiástico constrói uma ética cristã baseada em valores antagônicos: a dissimulação da homofobia pastoral e a caridade cristã que prega o amor incondicional ao próximo (1 Cor 13, 4-8a) como o mandamento supremo e primacial. O próprio discurso se elabora a partir de contradições profundas do ponto de vista teológico-pastoral; como consequência, há uma distância radical entre o Magistério e a própria vida da Igreja – a própria diversidade religiosa do Catolicismo cuida de superar – embora relativa e parcialmente – a intolerância dissimulada do Vaticano e de seus Ministros.

2.1. A historicidade da ética sexual cristã

Espejo (2008), analisando o discurso católico acerca da homossexualidade nos documentos *Persona Humana* (1975), Carta aos bispos da Igreja Católica sobre o atendimento pastoral das pessoas homossexuais (1986)¹⁶, Algumas reflexões acerca da resposta a propostas legislativas sobre a não-discriminação das pessoas homossexuais (1992)¹⁷ e Novo Catecismo da Igreja Católica (1992/1997)¹⁸ enfatiza o caráter histórico das concepções religiosas neles defendidas¹⁹.

¹⁵ A Igreja chega a afirmar que “La orientación sexual de una persona, no es comparable a la raza, sexo, edad, etc. [...]. Como la orientación sexual de un individuo no es generalmente conocida por otras personas, si no es dada a conocer por él mismo, o no lo exhibiese en abierta conducta. Como regla general, personas homosexuales orientadas que buscan llevar vidas castas, no exponen su orientación públicamente. Por ello el problema de discriminación en casos de empleo, alojamiento, etc., no surge, generalmente.” (Algunas consideraciones acerca de la respuesta a propuestas legislativas sobre la no discriminación de las personas homosexuales, 1992), defendendo a interdição da expressão da orientação sexual, como elemento de castidade e antídoto para a violência homofóbica.

¹⁶ Doravante, CBICAPPH.

¹⁷ Documento não-traduzido para português, porém disponível em espanhol: *Algunas consideraciones acerca de la respuesta a propuestas legislativas sobre la no discriminación de las personas homosexuales* (1992).

¹⁸ Um artigo de Valle (2006) analisa alguns desses documentos – e outros semelhantes –, sob o ponto de vista dos deslocamentos discursivos neles observáveis.

¹⁹ A ideia de historicidade da sexualidade, defendida por Foucault (1998, 1999, 2005), revela a arbitrariedade social das identidades, das relações e das práticas sexuais. Contudo, o etnocentrismo próprio da dinâmica cultural de todas as comunidades faz com que essas construções sejam vistas como naturais e atemporais, conforme afirma Laraia (2009, pp. 67-68): “A nossa herança cultural, desenvolvida através de inúmeras gerações, sempre nos condicionou a reagir depreciativamente em relação ao comportamento daqueles que agem fora dos padrões aceitos pela maioria da comunidade. Por isto, discriminamos o comportamento desviante. Até recentemente, por exemplo, o homossexual corria o risco de agressões físicas quando era identificado numa via pública e ainda é objeto de termos depreciativos. Tal fato representa um tipo de comportamento padronizado por um sistema cultural. Esta atitude varia em outras culturas. Entre algumas tribos das planícies norte-americanas, o homossexual era visto com um ser dotado de propriedades mágicas, capaz de servir de mediador entre o mundo social e o sobrenatural, e portanto respeitado”.

Inicialmente é preciso ter e conta que a ética sexual cristã não é exclusivamente – ou mesmo predominantemente – judaica, e suas justificações bíblicas são mais recursos teológicos do que fontes históricas. Na verdade, ela provém de um hibridismo entre concepções judaicas, correntes médicas da Grécia Antiga, Direito Romano e diversas correntes filosóficas – estocismo, gnosticismo, neoplatonismo e neoaristotelismo tomasiano (NATIVIDADE; OLIVEIRA, 2009, pp. 41-42).

Esse mosaico de concepções foi sistematizado a partir da obra de Santo Agostinho e de Tomás de Aquino. Aquele deixou como legado a ideia de que “[...] el placer sexual es un mal únicamente justificable por la excusa de la procreación; incluso el acto conyugal está ‘permitido’, pero es considerado ‘escabroso’ y ‘no falto de inconvenientes’”, desse modo, “el acto sexual quedó estrechamente ligado al matrimonio y a la procreación” (ESPEJO, 2008, p. 42), que marcou profundamente toda a moral conjugal do Cristianismo.

Tomás de Aquino, por sua vez, contribuiu com a moral conjugal com a distinção *secundum naturam / contra naturam*, que introduziu “el concepto normativo ‘según la naturaleza’ en relación con el comportamiento sexual. Este se reducía a la pura genitalidad, lo que conducía a una ‘moral biologicista’, desintegrada de la totalidad de la persona” (ESPEJO, 2008, p. 43). Os próprios pecados (entre os séculos XV e XIX) foram divididos em dois grupos, segundo esses conceitos tomasianos: aqueles conformes à natureza (fornicação, adultério, incesto, estupro e rapto) e os antinaturais (masturbação, sodomia, homossexualidade e bestialidade). Estes eram tidos como pecados graves, porque se opunham à procriação, e eram severamente investigados e punidos pelos tribunais eclesiásticos (SIMÕES NETO et al., 2009, p. 246; NASCIMENTO, 2010, p. 230).

Na visão cristã, o conceito de natureza

“[...] esta inscrito na cosmogonia do mito fundador, na qual a divindade criou homem e mulher para povoarem a terra. Nos primeiros anos do cristianismo, enfatizava-se a dimensão procriativa das relações sexuais e condenava-se a toda e qualquer forma de prazer sexual, entre elas a sodomia. A partir dos séculos XI e XII, entretanto, as punições e restrições aos homens que faziam sexo com outros homens aumentaram e o ‘vício’ ou o ‘pecado’ da sodomia passou a ser visto como ‘pecado nefando’.” (SIMÕES NETO et al., 2009, p. 246)

Será a perscrutação inquisitorial que estabelecerá de forma sistemática a violência e a intolerância contra tudo aquilo que for considerado antinatural/imoral. Dessa forma, “Embora descrições históricas indiquem que, desde a Grécia Antiga, sanções às práticas homoeróticas são recorrentes, a formação do Estado homofóbico é entendida como consolidada apenas nos séculos XIII-XIV [...]” com a perseguição dos “sodomitas”, em decorrência do avanço político do Cristianismo e do Capitalismo (NASCIMENTO, 2010, p. 230).

Essa noção de natureza como parâmetro axiológico e normativo da moral cristã produz

“Una moral restrictiva, basada únicamente en la relación hombre – mujer, en vista de la procreación, ciertamente, ha descalificado históricamente a la

homosexualidad por considerarla una aberración, un pecado, nefando, un vicio depravado, una enfermedad psíquica, relajación moral, inclinación desordenada y otras calificaciones semejantes [...].” (ESPEJO, 2008, p. 43)

Como a opressão aos homossexuais advinha da própria condição existencial, as vítimas eram discursivamente transformadas em seus próprios algozes. Assim, o homossexual era alguém que portava um mal inato: deveria se resignar à violência da sociedade. Ele havia nascido – ou tinha se transformado no curso de sua existência – em um inimigo da moral, da decência, da família, do Estado e da Igreja.

Desse modo,

“Ao sustentar a existência de uma ‘sexualidade natural’ no ser humano, o imaginário judaico-cristão dominante no Ocidente cristalizou e isolou as expressões da sexualidade, como se tais manifestações possuíssem realidades concretas. O passo seguinte foi a criação de nomenclaturas para descrever, classificar e etiquetar as práticas sexuais. Foi também em referência à sexualidade natural que surgiu a noção de normal, que, como toda norma, é um construto teórico, logo, ideológico, tributário do imaginário sociocultural no qual ela emerge. A partir daí, toda forma de sexualidade que não se encaixe nesse imaginário é tida como desviante ou patológica.” (CECCARELLI, 2008, p. 73)

A essa ética natural, “alimentada pela concepção dualista e grega do corpo e da alma” e pelas “concepções judaicas sobre a pureza do corpo humano” (SIMÕES NETO et al., 2009, p. 246), a partir das quais se formou a figura do temida e odiada do “sodomita”, juntou-se a ética capitalista da utilidade e do controle normativo, estruturada a partir do “[...] modelo familiar burguês, patriarcal, onde não se admitem desvios comportamentais questionadores ou desestruturantes do modo de produção capitalista” (MUNIZ, 2009, p. 7). Ele será sustentado por uma conjunção entre “discursos religiosos, oficiais e jornalísticos” que “Deliberadamente ou não, contaminam-se e amplificam-se uns aos outros, prenes de preconceitos quanto à diversidade religiosa e sexual [...]” (MUNIZ, 2009, p. 6).

Consolida-se, assim, o modelo heterocapitalista da família, cuja função é

“[...] estabelecer relações sócio-econômicas e políticas que encontram nos lares a sua extensão, onde homens, mulheres e crianças devem seguir padrões definidos e delimitados por uma hierarquia segundo a qual o lugar do topo cabe ao homem.

‘Homem’ aqui entendido como o macho, viril, dominador, heterossexual e produtor de subjetividades heteronormativas, segundo as quais o ‘outro’ (seja o ‘outro’ da alteridade, seja o ‘outro’ subalterno do colonialismo) será preferencialmente a mulher, cuja função principal é a da reprodução humana, mantendo arrumadas cama e mesa, sujeitada ao homem em casa, onde lhe é vedada a liderança, como o é igualmente na condução da política, da produção ou do rito religioso.” (MUNIZ, 2009, p. 7)

Na família heterocapitalista, não há lugar para a homossexualidade, por ser uma sexualidade economicamente inútil (MUNIZ, 2009, p. 22). A defesa da família nuclear burguesa irá articular-se com as concepções católicas de ortossexualidade e promover uma violência crescente contra os homossexuais,

que deixam de ser figuras demoníacas²⁰ para tornarem-se sujeitos sociais subversivos da ordem moral, política, econômica e religiosa, e alvos do poder punitivo do Estado. Numa palavra: criminosos.

Contraditoriamente, o Capitalismo, substituindo o misticismo cristão pelo cientificismo iluminista, possibilitou a primeira crítica – ainda que anônima, porque realizada no âmbito do consciente coletivo – à família cristã-burguesa. Ele

“[...] proporcionou condições para o surgimento do movimento homossexual e para novas abordagens do contexto e do papel tradicional da família enquanto ‘produtor econômico’, pois, para além de ‘unidade de produção’, o contexto familiar é espaço de afecto e não é um modelo estanque, não é necessariamente limitada ao esquema papai-e-mamãe.” (MUNIZ, 2009, p. 16)

Nessa sociedade fundada na razão, a sexualidade será abordada em uma nova perspectiva: a *scientia sexualis* (FOUCAULT, 1999), a partir da qual, as concepções anteriores (tradicionais) dialogam com “os discursos das áreas biomédicas” que, sem abandonar a perspectiva naturalista hegemônica, “[...] permitiu pequenos deslocamentos na maneira de tratar os sujeitos sociais com práticas sexuais alternativas” (SIMÕES NETO et al., 2009, pp. 246-247).

Nessas abordagens, de cunho biológico e psicológico, “A insistência em transformar comportamentos em categorias identitárias contribui enormemente para a criação de uma espécie de armadura em que o sujeito, em eco com o sistema de valores morais ocidentais, vê-se aprisionado em uma forma normativa de viver a sexualidade” (CECCARELLI, 2008, p. 73).

Essa passagem do sodomita medieval – figura desprovida de caráter identitário, mas ligado à ideia de pervertido, pecaminoso, fora da órbita do natural e do divino – para o homossexual moderno é longamente estudada por Katz (1996), que aponta Richard von Krafft-Ebing (1840-1902) como responsável pela difusão dos conceitos e dos termos homo e heterossexual²¹. Ela representa a evolução de uma ética procriativa para uma ética erótica, e também é estudada por Foucault (1999, pp. 43-44):

“O sodomita, conforme delineado pelos antigos direitos civil e canônico, era um tipo de ato interdito e o autor não passava de seu sujeito jurídico. O homossexual do século XIX torna-se um personagem: um passado, uma história, uma infância, um caráter, uma forma de vida; também é morfologia, com um anatomia indiscreta e, talvez, uma fisiologia misteriosa. Nada daquilo que ele é, no fim das contas, escapa à sua sexualidade. Ele está presente nele todo: subjacente a todas as suas condutas, já que ela é o princípio insidioso e infinitamente ativo das mesmas; inscrita sem pudor na sua face e no seu corpo já que é um segredo que se trai sempre. É-lhe consubstancial, não tanto como pecado habitual porém como natureza singular. É necessário não esquecer

²⁰ Na cosmogonia medieval, os sodomitas não eram nem *uranianos* (como os “castos” representantes da Igreja), nem *ctônicos* (os heterossexuais, casados, tementes a Deus, seguidores da natureza telúrica do homem), mas, como Satanás e seus anjos, estavam expulsos da ordem cósmica, porque contrariaram a vontade de Deus.

²¹ O termo homossexual teria surgido em um artigo de Euler Renato Westphal, sobre as “sensações sexuais contrárias”, em 1870 (FOUCAULT, 1999, p. 43); e o termo heterossexual, por sua vez, apareceu pela primeira vez em um artigo de Jamer G. Kiernan, em 1892, acerca das manifestações anormais do apetite sexual (KATZ, 1996, p. 31).

que a categoria psicológica, psiquiátrica e médica da homossexualidade constituiu-se no dia em que foi caracterizada [...] menos como um tipo de relações sexuais do que como uma certa qualidade da sensibilidade sexual, uma certa maneira de inverter, em si mesmo, o masculino e o feminino. A homossexualidade apareceu como uma das figuras da sexualidade quando foi transferida, da prática da sodomia, para uma espécie de androgenia interior, um hermafroditismo da alma. O sodomita era um reincidente, agora o homossexual é uma espécie.²²

Inicialmente ligados à ideia de perversão sexual, a homo e a heterossexualidade (que também seria um comportamento desregrado) tornaram-se rótulos universais dos modos de gestão da libido. No entanto, são categorias que gozam de diferentes valores sociais, conforme os julgamentos moralizadores a que estão submetidas. Elas demarcam os limites dos dois sexos diferenciados:

“[...] um bom e normal (heterossexual) e outro, ruim, anormal e pervertido (homossexual). Essa dicotomia viria a dominar a visão do universo sexual, uma vez que a heterossexualidade passou progressivamente a ser vista como uma sensualidade normal relativa ao sexo oposto, tornando-se uma premissa cultural dominante e consagrada.” (NASCIMENTO, 2010, p. 228)

Portanto, a construção social dos conceitos de homo e hétero estão ligados não apenas a uma perspectiva clínica de categorização de sujeitos para um controle social dos mesmos, mas também a um economia do prazer na sociedade moderna. Ela promove, como corolário, o surgimento de dois outros processos relacionados à construção da sexualidade: i) a heteronormalidade e o heterossexismo; ii) a heteronormatividade ou heterossexualidade compulsória.

Katz (1996), destacando o papel de Freud na construção e consolidação da ética do prazer, afirma que ele substituiu o conceito religioso de natural pela ideia clínica do normal: “o ato sexual *normal* de homens e mulheres *normais* com o objetivo *normal* do desenvolvimento sexual *normal* desses indivíduos *normais*” (1996, p. 89). Desse modo, o heterossexual é normalizado na sociedade moderna: tudo aquilo que se coloca para fora de seus parâmetros e limites é tido como patológico, desviado. Essa normalização atenderia a uma necessidade social: distinguir o bom e mau no terreno da sexualidade, já que a antiga ética procriativa da Igreja estava em declínio, uma nova proposta conceitual deveria estabelecer os padrões da sexualidade socialmente aceitável. Logo, o heterossexual, como parâmetro da sexualidade sadia, torna-se o centro do discurso da sexualidade, em torno do qual tudo deve orbitar, seja à sua mercê, seja à sua margem.

Esse centralismo heterossexual é uma extensão do paradigma naturalista-teológico da dominação masculina que divide homens e mulheres numa ordem hierárquica, em que uns são privilegiados à custa de outros:

²² O perfil-tipo do homossexual no século XIX era equivalente ao do invertido sexual, essa identificação da relação entre indivíduos do mesmo sexo como uma inversão dos papéis sexuais permanece até os dias atuais. Assim, seus gestos, sua postura, a maneira pela qual ele se enfeita, seu coquetismo, a forma e as expressões de seu rosto, sua anatomia, a morfologia de todo o seu corpo estão associados à figura feminina. Assim, ele invertia a própria natureza, que era vista como sua cúmplice (FOUCAULT, 1998, p. 21).

“Ele distingue os dominantes, que são os homens ativos, penetrantes, e os outros, aquelas e aqueles que são penetradas/os, logo dominadas/os. É claramente a homofobia que se aplica àqueles, homossexuais, bissexuais, transsexuais, desvalorizando-os porque eles/elas não adotam, ou são suspeitos de não adotar, configurações sexuais naturais.” (WELZER-LANG, 2001, p. 468)

O heterossexismo manifesta-se, portanto, como uma “promoção incessante, pelas instituições e/ou indivíduos, da superioridade da heterossexualidade e da subordinação simulada da homossexualidade” (WELZER-LANG, 2001, pp. 467-468), tomando como princípio o fato de que toda pessoa seria heterossexual, e qualquer manifestação encontraria era um desvio de conduta ou de caráter. Com o advento da ética erótica, as práticas permanecem as mesmas, mas agora sob a égide do argumento o poder fálico, estruturado como

“[...] um modelo político de gestão de corpos e desejos. E os homens que querem viver sexualidades não-heterocentradas são estigmatizados como não sendo homens normais, acusados de serem ‘passivos’, e ameaçados de serem associados a mulheres e tratados como elas. Pois se trata bem disto, ser homem corresponde ao fato de ser ativo. E não foi por acaso que encontramos os estupradores dos homens, pois ativos e penetrantes não vivem como homossexuais. Michäel Pollack menciona o mesmo na obra Les homosexuels et le sida. Ele evoca ‘a hierarquia tradicionalmente estabelecida [...] entre o ‘fodido’ e o ‘fodedor’, o primeiro sendo recriminado socialmente pois ele transgride a ordem ‘natural’ das coisas, organizada segundo a dualidade feminino (dominado) e masculino (dominante). De forma que, em algumas culturas, só é considerado um ‘verdadeiro veado’ aquele que se deixa penetrar e não aquele que ‘penetra’.” (WELZER-LANG, 2001, p. 468)

No âmago do heterossexismo, estava a virilidade (*viriarcado*): a mulher possui uma posição intermediária entre a margem (homossexual) e o centro (“macho”). Ela existe em função do homem, para lhe dar prazer, como seu objeto herótico. A distinção homo/hétero, de base psicológica, refletia, assim, a separação homem/mulher, fundada no

“[...] dimorfismo fisiológico dos sexos (anátomo-biológico) [que] teve grande impacto nos processos de subjetivação, no que diz respeito, às mudanças no trabalho, papéis sociais, no poder exercido sobre as mulheres e nos ideais de feminilidade e masculinidade [...] [e] se efetivou em práticas discursivas baseadas no machismo (domínio masculino), heterocentrismo (elege a heterossexualidade como centro) e na heteronormatividade (norma da heterossexualidade compulsória – onde se presume que todas as pessoas são heterossexuais).” (NASCIMENTO, 2010, p. 228)

A heteronormatividade, por sua vez, se configura como a afirmação de que a heterossexualidade é a única e legítima forma de exercício do desejo. Ela confere inteligibilidade, importância e materialidade ao “sexo” biológico, tomando diferenças de gênero e subordinações culturalmente constituídas como se fossem “naturais” ou “normais” (NATIVIDADE; OLIVEIRA, 2009, p. 125). Dito de outro modo:

“A sexualidade é entendida como vinda do sexo, o que equivale a dizer que o lócus biológico do ‘sexo’ no e sobre o corpo é de alguma forma invocada como

a fonte de origem da sexualidade que, por assim dizer, emana daquele lócus, permanece inibida naquele lócus, ou, de alguma forma, orienta-se em relação àquele lócus. De qualquer forma, o sexo é entendido lógica e temporalmente como precedendo a sexualidade e funcionando, se não como sua causa primária, então pelo menos como sua necessária pré-condição.” (BUTLER, 2008, p. 98)

Produz-se, então, uma subjetividade normatizadora, que demarca de forma intensa e radical identidades fixas e absolutas, através de práticas discursivas, papéis sociais, controle (regulação e disciplina) moral dos desejos e prazeres. Essa subjetividade enclausuradora dos sujeitos é cooptada pelo discurso homofóbico “[...] como instrumento que produz corpos, sexos, gêneros, práticas sexuais entre outros, determina uma lógica inteligível que tenta definir o certo e o errado, o são e o patológico, o pecaminoso e o santificado [...]” (NASCIMENTO, 2010, p. 236), promovendo, com isso, os padrões de conduta e os desejos tidos como normais, e reprimindo os desviantes.

Através dessa emergência do paradigma científico-sexual houve “[...] um rompimento histórico decisivo entre um regime sociopolítico em que o sexo existia como um atributo, uma atividade, uma dimensão da vida humana, e um regime mais recente em que o sexo foi estabelecido como uma identidade” (BUTLER, 2008, p. 91).

Ao mesmo tempo, a visão psicologizada da sexualidade não exclui a visão teológica, mas complementa-a por meio de um reforço mútuo; o que é particularmente visível com o advento da epidemia da AIDS e o terror moral por ela provocado: “Se a homossexualidade é patológica desde o começo, então qualquer doença que os homossexuais podem às vezes contrair será associada à doença que eles já são” (BUTLER, 2008, p. 104). Daí o fenômeno da homossexualização da AIDS nas últimas décadas do século XX (DEFERT, 1990 apud WELZER-LANG, 2001, p. 468), que, no âmbito religioso, figura como uma relação entre impureza homossexual e castigo divino (NATIVIDADE, 2006, p. 121), embora essa não seja a interpretação oficial da Igreja Católica. De todo modo, afirma Butler (2008, p. 105), o Ocidente sempre associará morte e homossexualidade; os religiosos por seu turno, relacionam lepra e homossexualidade (ESPEJO, 2008, p. 57).

Essa evolução histórica da moral sexual ocidental, que pode ser dividida em três fases: i) *antiguidade*, em que a cada sociedade ocidental possuía seus próprios códigos sexuais, e em que as posturas sexuais tidas como inaceitáveis eram reprimidas no âmbito das práticas quotidianas, sem um agenciamento institucional da ortossexualidade – assim, a homossexualidade era “[...] prática comum e bem tolerada na Grécia, Pérsia, Roma e China, mas condenada entre os assírios, os hebreus e os egípcios” (CECCARELLI, 2008, p. 73) –; ii) *medievalidade*, na qual a Igreja assume o papel de defensora universal da família e da castidade (pureza sexual) cristãs e passa a operar sistematicamente desde a repressão até a condenação capital dos indivíduos tipos como “desviados” da natureza da sexualidade humana; iii) *modernidade*, em que o discurso religioso é exportado para o âmbito do Estado Laico e de seu novo instrumento de controle – a ciência – ganhando status de um discurso válido universalmente devido à sua pretensa veracidade lógica e ao fato de ser sustentado pelos mais renomados pensadores das diversas disciplinas

surgidas no âmbito dos séculos XIX e XX, notadamente Freud e seus seguidores.

Entretanto, a década de 1960 e 1970 fará surgir uma ruptura inédita na história do Ocidente e, em particular, do Cristianismo: o movimento feminista e o movimento homossexual, bem como uma miríade de intelectuais da crítica contracultural passam a promover uma desconstrução conceitual e axiológica da heteronormatividade, do heterossexismo/heteronormalidade a até mesmo da própria heterossexualidade: proclamavam uma guerra aos rótulos e às divisões da humanidade em prol de uma tolerância “ampla, geral e irrestrita” e uma aceitação do “outro” como “legítimo outro”.

Essa revolução da ética sexual foi inicialmente liderada pelos movimentos feministas, que promoveram uma crítica à

“[...] concepción tradicional/natural de familia porque enmascara regímenes de dominación. Se caracteriza, en primer lugar, por ser patriarcal: el hombre es ubicado en una situación de privilegio frente a la mujer. La división de roles de la familia, en la que la mujer es relegada a lo doméstico, a la esfera privada, a la reproducción, constituye una forma de dominación que el feminismo lleva décadas denunciando. En segundo lugar, la concepción tradicional de familia es heteronormativa: la heterosexualidad se constituye en la norma desde la cual se regulan las barreras morales y legales. Sólo las parejas heterosexuales constituyen un arreglo afectivo posible de ser reconocido por el Estado y la sociedad como núcleo legítimo de las familias contemporáneas. A las personas LBGTQ se las ubica en los márgenes de la definición de familia, y son ‘toleradas’ siempre y cuando mantengan sus vínculos familiares en la invisibilidad e ilegalidad.” (VAGGIONE, 2008, p. 16)

Esses atores reclamavam o direito ao reconhecimento da legitimidade de suas identidades, de suas relações e de suas famílias. A ética erótica, de natureza científica mostrou-se profundamente incapaz de repelir esse “atentado” às suas categorias e aos seus dispositivos morais; a própria evolução científica mostrou a arbitrariedade da pretensa verdade heterossexual. Restou à ética procriativa cristã, através de seus institutos e de suas agências, resistir aos ataques da liberalização sexual.

No caso da Igreja Católica, a reação conservadora deu-se através de uma profusão de discursos elaborados por suas altas autoridades, a partir da década de 1970, com o intuito de combater a aceitação da naturalidade/normalidade das relações homossexuais, como via de defesa da ortodoxia sexual e familiar cristã. Essas elaborações discursivas se estendem durante as décadas seguintes até os dias atuais, e sucedem-se numa trajetória progressiva que encontra seu ápice no Novo Catecismo da Igreja Católica (1992/1997).

O discurso atual enfatiza que

“Nenhum poder pode abolir o direito natural ao matrimônio nem lhe modificar as características e a finalidade. O matrimônio, com efeito, é dotado de características próprias, originárias e permanentes. Não obstante as numerosas mudanças que pôde sofrer no curso dos séculos, nas várias culturas, estruturas sociais e atitudes espirituais, em todas as culturas, aliás, há um certo sentido da dignidade da união matrimonial, se bem que não

transpareça por toda parte com a mesma clareza. Tal dignidade deve ser respeitada nas suas características específicas, que exigem ser salvaguardadas de frente a toda tentativa de deturpá-la. A sociedade não pode dispor do laço matrimonial, com o qual os dois esposos prometem mútua fidelidade, assistência e acolhimento dos filhos, mas está habilitada a disciplinar-lhe os efeitos civis.” (CDSI nº 216²³)

Como sustentação, a Igreja procura se basear em evidências jurídicas e antropológicas profundamente arbitrárias que esbarram na crítica constatação foucaultiana: a sexualidade e a família têm uma história, elas são frutos da dinâmica cultural das sociedades, e seus discursos justificadores não passam de recursos para o controle e a manutenção do *status quo*. Em síntese: apesar da fundamentação e do apoio recebido, o discurso católico revela-se apenas como uma possibilidade e um ponto de vista.

2.2. A ética matrimonial católica pós-revolução sexual

A atual política sexual da Igreja Católica, e sua ética, é alvo constante de ataques, sobretudo por ser considerada nociva aos direitos humanos mais fundamentais. Segundo seus críticos, ela se basearia em sistemas de dominação e opressão – o patriarcado e a heteronormatividade – e sustentaria uma noção incongruente de família, porque baseada no princípio da procriação

“La Iglesia católica ha sido y es una de esas instituciones que sostienen que la moralidad y la legalidad de la sexualidad se adscriben al que consideran su fin esencial, esto es, la reproducción. En este esquema, las mujeres son definidas a partir de sus capacidades reproductivas, y ‘sujetas’ por ello a la regulación e interés del Estado, de la sociedad y de los hombres. Las parejas del mismo sexo se ven como la negación de esas capacidades reproductivas y, por ende, como la negación de la familia y del matrimonio definidos a la manera tradicional. La fuerte conexión entre sexualidad y reproducción margina a las mujeres y a las personas y parejas LGBTQ.” (VAGGIONE, 2008, p. 16)

Uma ética que nega a uma parcela significativa da população liberdades fundamentais, representaria um retrocesso inadmissível pelo Ocidente Desenvolvido. Além do mais, pesa sobre a Igreja a imagem das guilhotinas e fogueiras que ela fez espalhar-se pela Europa e pela América na Idade Média e início da Idade Moderna. E ainda são contabilizados os inúmeros casos de crimes sexuais – sobretudo associados à pedofilia – cometidos por pastores católicos e amplamente divulgados pelos meios de comunicação.

Contudo, a Igreja ainda é uma séria referência quanto à moralidade sexual, em todo o Ocidente. Aliás, o papel histórico da Igreja está muito mais voltado para a construção de “Una infinidad de tratados, normas, prohibiciones y preceptos han codificado ‘lo permitido’ y lo establecido ‘lo repudiable’[...]” do que no sentido de dar efetividade aos “principales mandatos de Jesús del amor, la

²³ A abreviatura CDSI refere-se ao Compêndio da Doutrina Social da Igreja Católica (2004).

justicia, la pobreza, la misericordia, la acogida, etc. (GAFO, 1997 apud ESPEJO, 2008, p. 42)²⁴. Assim,

“[...] la Iglesia católica, utilizando una fuente de legitimación teológica, ha venido consolidando un cuerpo de creencias, valores y prácticas – lo que se conoce modernamente como Doctrina social de la Iglesia – que regula la esfera del pensamiento y acción de quienes profesan la fe católica. Estos patrones de comportamiento constituyen modelos de relación social que abarcan los diferentes ámbitos en los que se construye la identidad personal y se despliegan las relaciones humanas: desde la familia, el mundo del trabajo, la política y la educación hasta aspectos concernientes a las esferas de la salud y la sexualidad.” (Aguilo, 2008 apud MUNIZ, 2009, pp. 7-8)

Nesse modo de produção do corpo e da sexualidade, a Igreja dedicará especial atenção à repressão do homossexual, e os ecos desses discursos ainda ressoam hoje nas sociedades “liberais” como obstáculos à emancipação individual e o pleno exercício da democracia (MUNIZ, 2009, p. 9). E o pluralismo cultural e sexual das sociedades modernas provoca ainda mais recrudescimento do discurso heteronormativo católico. Ou seja:

“La no acomodación de la Iglesia católica al moderno Estado laico u aconfesional, secularizado, en todo caso, y con una pluralidad de valores y concepciones del mundo, constituye el segundo de los motivos que explican su rechazo al amor homosexual. La tendencia a considerar los valores propios como definitivos y universalmente válidos, más allá de los cuales se aduce que todo es relativo y no hay verdad posible, revela una fuerte resistencia de la jerarquía eclesiástica a reconocer y aceptar la existencia de una ética laica, no fundada ni revelada teológicamente, válida para el conjunto de la ciudadanía. Este hecho supone el desarrollo de una monocultura de valores que pone en peligro el principio democrático de la pluralidad ideológica y religiosa. Conforme a esta rigidez axiológica, todas aquellas iniciativas sociales, legislativas, científicas y culturales que puedan colisionar con los planteamientos de la jerarquía resultan sospechosas de socavar los cimientos de la sociedad o de querer invertir el invocado ‘orden natural’ de las cosas. Así ocurre cuando se abordan cuestiones como el aborto voluntario, la eutanasia, la educación religiosa y moral, la experimentación con células madre con fines terapéuticos, la aceleración de los trámites del divorcio o el reconocimiento del derecho de adopción por parte de matrimonios homosexuales.” (AGUILO, 2008 apud MUNIZ, 2009, p. 9)

²⁴ Castillo (1999 apud ESPEJO, 2008, p. 42) enfatiza que a Igreja agiu historicamente contra o próprio Cristo que afirmava representar: “En definitiva, se trata de caer en la cuenta y de tomar conciencia de este doble hecho: por una parte, la Iglesia fue enormemente represiva en cuanto se refiere a la sexualidad, a las pasiones, a los deseos, al placer y a cuanto se refiere al cuerpo; pero por otra parte, y al mismo tiempo fue escandalosamente permisiva en todo lo que afectaba a la propiedad, entendida incluso como el derecho a usar y hasta abusar de las cosas y de las personas (esclavos). Ahora bien, la Iglesia no aprendió estas cosas de la boca de Jesús. No están en el Evangelio. Es más, están en contra del Evangelio. Porque mismo la represión de los instintos más básicos que Dios ha puesto en nosotros, como la permisividad para que los ricos hagan y deshagan a su antojo en este mundo, ambas cosas tienen su origen y su fuente de inspiración en filosofías y códigos legales que nada tienen que ver con el cristianismo [...]”.

Dessa forma, após o Concílio Vaticano II (1962-1965), a Doutrina Sexual da Igreja, como parte integrante de sua Doutrina Social, caracteriza-se pela “ética da genitalidade”, como uma retomada da ética procriativa medieval e uma refutação profunda da ética erótica moderna.

Enquanto Freud e seus seguidores procuraram estabelecer uma política de gestão do prazer, definindo os desejos e as práticas sexuais tidos como normais e aceitáveis, a Igreja procura instituir uma gestão da castidade e da abnegação, em que a prática dos atos sexuais constitui exceção especialíssima na vida cristã, concedida através do sacramento do Matrimônio. É a universalização de uma espécie de *castidade compulsória*, em virtude da qual se repudia qualquer manifestação da sexualidade humana fora do casamento: o sexo pode ser vivido apenas no âmbito conjugal e de forma comedida, isto é, com exclusividade para os atos sexuais destinados a cumprir a função procriativa do corpo humano (a penetração peniano-vaginal).

O matrimônio representa, então, o fundamento da família cristã, e embora realizado pelo livre e mútuo consentimento do homem e da mulher, é também um compromisso com o próprio Deus e com a Igreja. Ele

“[...] tem como traços característicos: a totalidade, em força da qual os cônjuges se doam reciprocamente em todas as componentes da pessoa, físicas e espirituais; a unidade que os torna ‘uma só carne’ (Gn 2,24); a indissolubilidade e a fidelidade que a doação recíproca definitiva exige; a fecundidade à qual ela naturalmente se abre. O sábio desígnio de Deus sobre o matrimônio — desígnio acessível à razão humana, não obstante as dificuldades devidas à dureza do coração (cf. Mt 19,8; Mc 10,5) — não pode ser avaliado exclusivamente à luz dos comportamentos de fato e das situações concretas que dele se afastam. É uma negação radical do desígnio original de Deus a poligamia, ‘porque contrária à igual dignidade pessoal entre o homem e a mulher, que no matrimônio se doam com um amor total e por isso mesmo único e exclusivo’.

O matrimônio, na sua verdade ‘objetiva’, está ordenado à procriação e à educação dos filhos. A união matrimonial, de fato, leva a viver em plenitude aquele dom sincero de si, cujo fruto são os filhos, por sua vez dom para os pais, para a família toda e para toda a sociedade. O matrimônio, porém, não foi instituído unicamente em vista da procriação: o seu caráter indissolúvel e o seu valor de comunhão permanecem mesmo quando os filhos, ainda que vivamente desejados, não chegam a completar a vida conjugal. Neste caso, os esposos ‘podem mostrar a sua generosidade adotando crianças desamparadas ou prestando relevantes serviços em favor do próximo’.” (CDSI nn. 217 e 218)

Apesar da ressalva de que a finalidade procriativa não é a única do Matrimônio, pois ele teria duplo significado, unitivo e procriador (CIC n. 2366), a Igreja enfatiza que a geração e a educação da prole é finalidade intrínseca e necessária a esse sacramento, tanto que, os casais inférteis são aconselhados à prática da adoção (CIC n. 2379). Assim, afirma que: “O casamento e a família estão ordenados para o bem dos esposos, a procriação e a educação dos filhos” (CIC n. 2201) e que “A fecundidade é um dom, um fim do Matrimônio, porque o amor conjugal tende naturalmente a ser fecundo” (CIC n. 2366).

Nessa ética sexual, não há espaço para a homossexualidade, já que “A sexualidade está orientada para o amor conjugal entre o homem e a mulher”

(CIC nº 2360). Todo aquele cujos desejos ou cuja conduta sexual desviar-se da finalidade “natural”, deverá submeter-se ao celibato, em decorrência do paradigma da castidade compulsória²⁵.

Mas essa prescrição universal é profundamente deletéria, porque contrária à dignidade e à liberdade humanas, conforme afirma Espejo (2008, p. 61), refletindo o n. 2337 do CIC²⁶:

“De acuerdo con lo expresado en esta aseveración no se acaba de comprender como la integración puede consistir en una represión obligatoria, no asumida por una decisión voluntaria y libre, por una causa superior como sería la dedicación exclusiva a la propagación del reino de Dios. ¿No es acaso la castidad una gracia especial de Dios llamada vocación por la tradición cristiana? Todavía más, ¿todos los sujetos homoeróticamente inclinados necesariamente deberían poseerla debido a su orientación? La respuesta pareciera ser negativa, pues, al igual como ocurre con los heterosexuales, esa vocación es un don de Dios que concede según su arbitrio. Entonces, ¿por qué imponer algo que ni Dios mismo hace? Es más, pese a ser un don gratuito, Él siempre espera el consentimiento humano.”

Assim, “[...] a continência obrigatória, não buscada, ¿no é um comportamento que pode lesionar a integridade pessoal que assegura a unidade de forças de vida y de amor de los homosexuales?” (ESPEJO, 2008, p. 62). O autor conclui que sim, e que falta uma coerência argumentativa por parte do Magistério da Igreja: não é possível defender a dignidade do homossexual e, ao mesmo tempo, submetê-lo a uma camisa de força – assim como o Matrimônio, também o Celibato é dom de Deus, e não prescinde do livre consentimento humano.

Numa perspectiva reducionista e biologista (ESPEJO, 2008, p. 39), a Igreja divide as pessoas em duas categorias – casadas e não-casadas – e afirma que há apenas duas possibilidades de amar:

“A sexualidade humana, apresentada como parte da dádiva de Deus, realizaria sua essência verdadeira tão somente através do amor: é definida como um modo de ‘abrir-se para o outro’, relacionar-se, cujo fim intrínseco seriam a ‘doação e acolhimento’ amorosos. O amor, manifestação da dádiva divina, possuiria no ser humano duas formas de expressão: o amor virginal e o amor conjugal. No primeiro caso, a dádiva aparece enquanto doação de si mesmo, alcançada na renúncia a um ‘desejo egoísta’ de prazer e no correlativo desenvolvimento do autocontrole, conduzindo ao respeito por si e por outrem. No segundo caso, ele é vivido no interior do matrimônio – expressão da troca entre os parceiros e, para além desses, consubstanciada na geração de uma nova vida [...].” (NASCIMENTO; OLIVEIRA, 2004, p. 2)

A relação homossexual, por sua vez, não é manifestação do amor virginal nem do amor conjugal. As pessoas que vivem essa relação “Feçam o ato sexual ao dom da vida. Não procedem de uma complementaridade afetiva e sexual

²⁵ “A percepção de que esse tipo de conduta pode ter um caráter experimental como tantas outras formas de atitudes humanas, que se desenvolvem na juventude, é que faz com que se enfatize a castidade, seja como uma estratégia transitória até que se superem as dificuldades psicológicas, seja como algo mais permanente em favor da espiritualidade.” (SIMÕES NETO, 2009, p. 248)

²⁶ “A castidade significa a integração conseguida da sexualidade na pessoa, e daí a unidade interior do homem no seu ser corporal e espiritual.”

verdadeira” (CIC n. 2357), pois suas atitudes seriam egoístas (desprovidas de reciprocidade) e desordenadas, estariam fora do “circuito de trocas agonístico fundado na obrigação de *dar e receber amor*”, que é a dinâmica da própria Criação.

Essa tese da não-presença do amor nas relações homossexuais é profundamente problemática e intensamente desumana. Espejo (2008, p. 48) diz que

“Según esta apreciación, y como lo han manifestado numerosos críticos de esta postura, dado que las parejas mayores, pasada la edad de la procreación, o las personas estériles, ya que también les faltaría la condición fundamental para el ejercicio de la sexualidad, igualmente, se les debería prohibir el contacto sexual. Frente a este contrasentido la Iglesia tradicionalmente se ha defendido diciendo que es la misma naturaleza la que impide a estas parejas llevar a cabo el fin último, es decir, la procreación; lo cual, sin embargo, no implicaría un cierre a la vida. Y si esto es así cabe preguntarse entonces, si una pareja del mismo sexo forma una comunidad de amor y hay una clara apertura a la vida, pero que en razón de la determinación natural esa condición no se puede concretizar ¿por qué prohibirles vivir y dar testimonio de esa comunidad de amor? Todavía más, el propio razonamiento de la Iglesia analizado con detenimiento, más allá de las limitantes procreativas lógicas en una pareja del mismo sexo, evidencia un prejuicio tremendamente deshumanizador, cual es partir del supuesto que las parejas homosexuales al verse impedidas de procrear naturalmente, necesariamente, están cerradas al amor; es decir, como si el amor tuviese como única y exclusiva posibilidad de prueba la procreación. Esto, ciertamente, resulta inaceptable desde todo punto de vista, pues, basta observar cuantos hijos llegan al mundo sin que medie el amor entre sus padres. Pero esto no es todo, este documento además de limitar las posibilidades de despliegue del amor supone que toda relación homoerótica está motivada exclusivamente por el goce egoísta y desenfrenado, tornando a los homosexuales en seres incapaces de amar.”

Logo, fecundidade e Matrimônio deveriam corresponder-se de forma biunívoca, no entanto, a fecundidade matrimonial é um pressuposto apenas teórico, que pode ser desconsiderado nas relações concretas. Para os homossexuais, contudo, a ausência de fecundidade é um obstáculo absoluto, e a única forma legítima de expressão do amor para o ele é a vida celibatária, porque as relações homossexuais seriam motivadas exclusivamente pelo sexo (ESPEJO, 2008, p. 51). O Magistério nega a homoafetividade, e reduz as relações entre pessoas do mesmo sexo à homogenitalidade.

Para assegurar essas ideias, a Igreja diferencia *tendência* e *atos* homossexuais: aquela poderia ser inata ou passageira, e não feriria a dignidade e a santidade humanas, mas representariam o perigo de virem a ser cometidos os atos intrinsecamente desordenados da sodomia. Desse modo,

“[...] a particular inclinação da pessoa homossexual, embora não seja em si mesma um pecado, constitui, no entanto, uma tendência, mais ou menos acentuada, para um comportamento intrinsecamente mau do ponto de vista moral. Por este motivo, a própria inclinação deve ser considerada como objetivamente desordenada.” (CBICAPPH n. 3)

Quanto a isso, refuta mais uma vez Espejo (2008, p. 48):

“[...] ¿cómo lo que denomina ‘tendencias objetivamente desordenadas’, que ‘siempre’ e ‘inevitavelmente’ son malas no se equiparan al pecado? Todavía más, si los llamados pecados capitales en cuanto conceptualizaciones son considerados pecados en potencia (que se deben evitar para no ponerlos en acto), ¿cómo la tendencia homosexual, que al no concretizarse en prácticas homogenitales, al igual que los pecados capitales se mantiene en potencia, no es considerada en sí misma un pecado? Ciertamente, los argumentos esgrimidos por la Iglesia para intentar distinguir las tendencias de los actos, a la luz de la propia doctrina católica, termina contradiciéndose; o en el peor de los casos siendo una forma hipócrita de ocultar o disimular el sesgo discriminador.”

A despeito de todas essas contradições e do crescente distanciamento entre formações discursivas e práticas pastorais quotidianas, a ética sexual católica tem se mantido firme e relativamente estável. Sua perspectiva homofóbica tem sido ainda mais “[...] reforzada en los últimos años por los escándalos sexuales acaecidos en varias latitudes en que se han visto envueltos sacerdotes y aún obispos acusados de abusar de menores” (ESPEJO, 2008, p. 39), já que no imaginário cristão, a homossexualidade e a pedofilia estão intrinsecamente ligadas, embora sejam histórica, psíquica, sociológica e juridicamente totalmente distintas.

De modo geral, portanto, a Igreja afirma sua postura heteronormativa, segundo a qual “Não existe nenhum fundamento para equiparar ou estabelecer analogias, mesmo remotas, entre as uniões homossexuais e o plano de Deus sobre o matrimônio e a família”, tendo em vista que “O matrimônio é santo, ao passo que as relações homossexuais estão em contraste com a lei moral natural. (CPRLUPH n. 4²⁷).

4. O Matrimônio Católico

O atual ritual matrimonial cristão surgiu a partir de uma proposta de renovação, do Concílio Vaticano II, que em sua constituição *Sacrosanctum Concilium*²⁸, determina:

“A fim de indicar mais claramente a graça do sacramento e inculcar os deveres dos cônjuges, reveja-se e enriqueça-se o rito do Matrimônio que vem no Ritual romano.

‘É desejo veemente do sagrado Concílio que as regiões, onde na celebração do Matrimônio se usam outras louváveis tradições e cerimônias, as conservem’.

Concede-se à competente autoridade eclesiástica territorial [...] a faculdade de preparar um rito próprio de acordo com o uso dos vários lugares e povos, devendo, porém, o sacerdote que assiste pedir e receber o consentimento dos nubentes.

²⁷ A sigla CPRLUPH refere-se às Considerações sobre os projectos de reconhecimento legal das uniões entre pessoas homossexuais (2003).

²⁸ Doravante, SC

Celebre-se usualmente o Matrimónio dentro da missa, depois da leitura do Evangelho e da homilia e antes da 'Oração dos fiéis'. A oração pela esposa, devidamente corrigida a fim de inculcar que o dever de fidelidade é mútuo, pode dizer-se em vernáculo.

Se o Matrimónio não for celebrado dentro da missa, leiam-se no começo do rito a epístola e o evangelho da 'Missa dos esposos' e nunca se deixe de dar a bênção nupcial." (SC nn. 77 e 78)

Tendo em vista essas disposições conciliares, a Igreja Católica reformou por duas vezes o ritual matrimonial, em 1969, no pontificado de Paulo VI, e em 1990, no pontificado de João Paulo II. Do ponto de vista histórico, foram reformar que alteraram profundamente a estrutura celebrativa desse sacramento.

No Cristianismo Primitivo, o Matrimônio não possuía forma especial (*Carta de Diogneto* 5, 6; *Carta de Santo Inácio de Antioquia a Policarpo* 5, 2), de modo que imperava o princípio do consensus facit nuptias, ou seja, pelo consentimento se realiza o casamento (MARTÍN-MORENO, s.d.). Assim, ele era essencialmente um contrato entre os noivos, e a Igreja reconhecia "todo aquello que es propio y congruente con las costumbres nacionales, pero reconociendo que el acuerdo realizado legalmente según esas costumbres por dos cristianos bautizados fue elevado a la dignidad de sacramento, por institución de Cristo [...]" (THURSTON, s.d.).

Esse sacramento, como nenhum outro, sempre gozou de uma liberdade ritual não admitida para os demais sacramentos (Batismo, Confirmação, Eucaristia, Penitência e Unção dos Enfermos). Por isso, foram inculturadas no mundo cristão inúmeras formas celebrativas pagãs, conforme comenta Thurston (s.d.):

"Duchesne está probablemente en lo correcto al vincular esos rasgos generales de una ceremonia religiosa, que podemos descubrir entre las diversidades de los diferentes rituales medievales, con las formas paganas de matrimonio que habían prevalecido en épocas anteriores en Roma y a lo largo y ancho del imperio romano. Tertuliano profundiza sobre la felicidad 'de aquel matrimonio realizado por la Iglesia, confirmado por el Santo Sacrificio (oblatio), sellado por la bendición, proclamado por los ángeles y ratificado por nuestro Padre en el cielo' (Ad uxor. II,9), y en otras partes habla de la corona, el velo y la unión de las manos ('De Corona', XIII; De Virg. vel. II). Es por ello que no podemos dudar de que la Iglesia aceptó los rasgos principales de esa ceremonia matrimonial tan respetada en la Roma pagana, i.e., la confarreatio, ni de que bendijo esos rituales, simplemente substituyendo las libaciones y sacrificios a los dioses, con los que se daba solemnidad a esas ceremonias, por el Santo Sacrificio de la misa. Lo que aún no está suficientemente claro, y Freisen se ve tentado a indagar entre los prototipos judíos, sobre todo en lo tocante a la bendición, es lo que se refiere al ritual más antiguo del matrimonio cristiano."

Portanto, inicialmente, a Igreja apenas exigiu que o compromisso matrimonial fosse levado à presença de um sacerdote para que, em nome de Deus, ele reconhecesse e abençoasse a decisão dos esposos. Nesse sentido, uma carta do papa Sirício (385) relata uma fórmula de bênção a ser pronunciada por um sacerdote na cerimônia de compromisso (*illa benedictio quam nupturæ sacerdos imponit*), mas tratava-se apenas de uma bênção, não de uma fórmula sacramental, responsável por levar a cabo o matrimônio propriamente dito.

Posteriormente, a Igreja exige a celebração da Missa como parte integrante do ritual matrimonial. A Missa era a forma de consagração mais elevada, e servia como ritual religioso genérico, sendo aplicado a praticamente todas as situações da vida cristã, com adaptações apenas no conteúdo das orações proferidas. Consequentemente, o ritual dessa Missa nupcial especial ficou dividido em duas partes distintas: a cerimônia esponsal, propriamente dita, e a celebração eucarística, conforme comenta Thurston (s.d.), baseando-se numa carta do Papa Nicolau I aos búlgaros (c. 866)

“[...] todo el ceremonial del matrimonio cristiano se divide en dos partes claramente definidas. Ante todo tenemos los preámbulos que constituyen el desposorio (sponsalia) en su sentido más amplio. Bajo ese concepto podemos distinguir primeramente los esponsales entendidos en su sentido estricto, o sea, la expresión del consentimiento de la pareja y de sus padres respecto a la unión. Todo ella es suplementado por la subarrhatio, consistente en la entrega de las arras o prendas, y que originalmente se representaba por el intercambio de anillos, a los que Nicolás I llama ‘annulus fidei’ (anillo de fidelidad), y por la entrega de la dote, garantizada por algún documento legal entregado en presencia de algún testigo. El segundo acto, que sigue inmediatamente después de los sponsalia – o después de un intervalo – comprende: la celebración de la misa, en la que comulgan los novios; la bendición solemne que el Papa Nicolás I vincula con el velo (velamen) que se sostenía sobre la pareja; las coronas que eran portadas por los nuevos esposos al salir del templo.”

Essa cerimônia religiosa, porém, não abrangia a totalidade do rito matrimonial, mas apenas constituía uma de suas etapas, e sempre associada a ritos tradicionais dos povos teuto-romanos, que distinguiam noivado (esponsais) e casamento (bodas ou núpcias). Assim, parece que durante a Idade Média ela era posterior à primeira coabitação nupcial, estando associados à boda, não aos esponsais. Porém, tanto em um quanto em outro instituído, a Igreja teve pouca ingerência, apesar de desejá-lo desde o século II (como atesta a Carta de Santo Inácio de Antioquia a São Policarpo). Assim, em alguns lugares a Igreja só conseguiu, lentamente, participar nos esponsais e no “dom”, a entrega da noiva, que constituíam a essência dos contratos nupciais teutônicos. O caráter religioso do Matrimônio só será estabelecido definitivamente quando a Igreja consegue amalgamar numa só celebração os esponsais e as núpcias propriamente ditas, o que se dará tardiamente, mas ainda na Idade Média (THURSTON, s.d.).

Por isso, estrategicamente “la Iglesia daba una aprobación indirecta de tales ceremonias, reconociendo que en ellas no había nada indigno del carácter Cristiano”. Mas, na verdade, esses costumes tolerados e aprovados pela Igreja, dada sua incapacidade de combatê-los ou substituí-los, são muito antigos no império romano, frutos de uma combinação entre ritos romanos e ritos teutônicos, de modo que não é possível precisar a origem exata, em termos de tempo e de cultura, dos elementos rituais matrimoniais²⁹. Dito todo modo, é

²⁹ Acerca disso, afirma Thurston (s.d.): “Ya desde mucho antes del nacimiento de Jesucristo, la costumbre romana marcaba una distinción clara entre los *sponsalia* – los preliminares – y la *boda* propiamente dicha, que culminaba al ser llevada la esposa a la casa del esposo (*in domum deductio*). Los *sponsalia* generalmente consistían en una promesa ratificada con la entrega de un anillo como prenda. Las *nupcias* propiamente dichas, especialmente la

possível afirmar que esses ritos desenvolveram-se, mesmo com a ascensão cristã, com relativa liberdade, e para que as formais rituais cristãs fossem observadoras, foi necessário obrigar os fieis, por meio de normas e sanções³⁰. Desse modo, o papa São Carlos Magno se empenhou em tornar a presença e a benção do sacerdote um elemento da validade do sacramento matrimonial, entendimento que até hoje faz parte do Código de Direito Canônico (cân. 1108), havendo algumas ressalvas (THURSTON, s.d.).

Martín-Moreno (s.d.) ressalta que o esforço eclesiástico em imprimir um caráter religioso ao contrato matrimonial obteve resultados muito lentamente, e mesmo o estabelecimento de um ritual oficial, 1614, impôs uma forma celebrativa extremamente simples e que permitia uma série de adaptações, em conformidade com as culturas locais³¹.

Ele observa que

“Aunque aparecen bendiciones nupciales en varios sacramentarios desde el siglo IV, hasta el siglo VIII no se menciona que hubiera un verdadero consentimiento nupcial de la pareja en presencia de un representante de la Iglesia. Anteriormente se aceptaba los matrimonios civiles, y la Iglesia se limitaba a darles una bendición. En cada país se desarrollaron diversos rituales, y el primer Ritual romano del matrimonio es de 1614, y tampoco tuvo una difusión general.”

Contudo, não havia um ritual fixo a ser seguido pela Missa nupcial, o que fez surgir uma quantidade considerável de ritos matrimoniais que foram, ao longo da história, admitidos pela Igreja Romana, apesar de sua explícita obsessão pela uniformidade. Como exemplo da diversidade ritual que resultou de certa licenciosidade incomum da Igreja, Thurston (s.d.) cita a existência de diferentes rituais, anteriores à Reforma, nas ilhas britânicas, que podem ser identificados como rituais de Sarum, de York, de Hereford, etc. Essas formas rituais possuíam tanta legitimidade que o laicado católico local conhecia apenas o modo de celebração que era praticado em suas comunidades natais. Dentre eles, o ritual de Sarum sobreviverá até os dias atuais, e será parâmetro para as celebrações anglicana e romana ali realizadas.

confarreatio, se subrayaban con el ofrecimiento a Júpiter de un sacrificio incruento (un pastel de harina fina). La novia siempre llevaba un velo de color llameante (*flammeum*) y sendas coronas rodeaban las frentes de el novio y la novia. Por otro lado, algunas de esas características, por ejemplo la clara distinción entre esponsales y matrimonio, y el uso del anillo nupcial en la primer ceremonia, también eran comunes entre los pueblos teutónicos desde temprana edad [...]. Al ver que costumbres teutónicas muy antiguas se utilizaban en celebraciones que llegaron a tener carácter estrictamente religioso y que éstas eran presidido por un sacerdote, vemos que es difícil desenmarañar los elementos del ritual posterior y fijar sus orígenes exactos.”

³⁰ Uma norma anglo-saxã dispunha: “En las nupcias habrá siempre, por ley, un sacerdote, quien, con la bendición de Dios, unirá su unión a toda prosperidad” (THURSTON, s.d.).

³¹ Em síntese, a celebração constituía-se dos seguintes passos: “Arrodillados los novios ante el sacerdote, respondían a la pregunta si se aceptaban mutuamente como marido y mujer ‘según el rito de nuestra santa madre la Iglesia’, y respondían: ‘Sí, quiero’. Unían sus manos y el sacerdote proclamaba que ya estaban casados. *Ego vos coniungo in matrimonio in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*. Seguidamente eran rociados con agua bendita y en silencio intercambiaban los anillos bendecidos por el sacerdote. Finalmente el sacerdote daba la bendición nupcial.” (MARTÍN-MORENO, s.d.)

O ritual romano atual será, por sua vez, uma evolução da Missa nupcial estabelecida no sacramentário de São Leão Magno. Nele, as orações tomam a forma de bênção para ambos os esposos, mas a bênção eucarística, intitulada *velatio nuptialis*, é uma consagração da noiva ao estado matrimonial e retoma o antigo conceito romano de que o matrimônio era uma forma de velação da mulher em benefício do marido. Essa velação nupcial difundiu-se em formas diversificadas entre a Cristandade Ocidental e era omitida quando a noiva já havia sido casada. Apesar de sua posição pouco lógica (após o Pai-Nosso), ela continua sendo a mais elevada forma de reconhecimento dado pela Igreja à união entre o homem e a mulher (THURSTON, s.d.).

Esse elemento da Missa nupcial, como a maior parte dos demais, é fruto de uma longa cristianização dos costumes teuto-romanos, dentre os quais Thurston (s.d.) salienta:

a) *a troca de anéis* – foi aceita pela Igreja na época carolíngia e, em sua forma romana original, parece ter sido uma arra ou prenda dada pelo noivo durante os sponsais, como garantia do futuro cumprimento da promessa feita naquela ocasião. Posteriormente, confundiu-se com o costume germânico dos “dons matutinos” – um intercâmbio feito entre os esposos depois das bodas, transferidas para as núpcias propriamente ditas. Em alguns lugares, a troca dos anéis entre os nubentes passou a significar uma garantia de fidelidade, e foi esse o significado que foi preservado até a atualidade.

O modo de realização dessa troca também sofreu inúmeras variações, e hodiernamente os esposos fazem-na colocando o anel no dedo anelar esquerdo do parceiro (pelo fato de haver nele uma veia que se prolonga até o coração, conforme antigos autores cristãos como Plínio e Macróbio). Segundo alguns autores, ele representaria também o antigo costume das *arras matrimoniais*, o dote (ouro ou prata) que se pagava pela noiva ao pai ou tutor – pois o casamento era uma transferência do direito de custódia da mulher – e depois se transformou num presente dado à própria nubente;

b) *o cortejo nupcial* – é um costume antiquíssimo, observado em todos os rituais antigos, e manteve-se praticamente inalterado até hoje. Trata-se do traslado dos noivos da porta da Igreja para o altar da celebração, e normalmente constitui-se o momento de maior pompa, ao longo de toda a celebração;

c) *a união das mãos* – é um costume certamente não-cristão, mas não se sabe certamente se sua origem é romana ou teutã. É um gesto ligado à tradição romana da *dextrarum inunctio*, e, maioria dos povos germânicos, constituía-se como uma espécie de juramento na qual era comum também a participação do sacerdote, que enrolava sua estola nas mãos dos noivos, e pronunciava palavras de ratificação. Esse gesto acompanha o juramento nupcial e, em muitas culturas, está associado a uma série de ritos que manifestam a união dos nubentes – como a colocação de um *pallium* sobre os noivos, ou um de um laço envolvendo-os.

Esses elementos são essenciais para a estrutura litúrgica do *Rituale Romanum*, que, no fim da Idade Moderna, já estava totalmente difundido e aceito pelos povos, estabelecendo formas celebrativas estáveis e indispensáveis, às quais poderiam se associar os costumes locais – o que era

não só permitido, como apoiado pela Igreja, conforme o decreto *De reformatione*, do Concílio de Trento (THURSTON, s.d.).

O ritual romano dessa época estabelecia a Missa como forma ordinária de celebração do Matrimônio, que deveria ser precedida do rito matrimonial: a declaração recíproca de consentimento, ratificada pelo sacerdote (*Ego conjungo vos in matrimonium in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen*); a bênção do anel, que deve ser entregue pelo padre ao noivo, para que este coloque na mão esquerda da noiva; versículos breves acompanhados de uma oração final de bênção. A missa, por sua vez, seria distinta apenas nos seguintes aspectos: oração coleta especial, velação nupcial após o Pai-Nosso (bênção solene) e uma bênção breve antes da bênção final (THURSTON, s.d.).

Com as duas reformas pós-conciliares, esse ritual sofreu alterações profundas, no intuito de efetivar as disposições n. 77 e 78 do Sacrossanctum Concilium. A edição de 1969 desloca o rito matrimonial da posição preliminar para depois da Liturgia da Palavra, recomenda que os noivos comunhem – orientação já fixada na época pós-tridentina – e que o façam sob as duas espécies (hóstia e vinho consagrados), e prescreve um ritual sem celebração eucarística, dando ênfase à Liturgia da Palavra.

Além desses pontos, Martín-Moreno (s.d.) destaca as seguintes mudanças:

- a) eliminam-se todas as palavras e gestos que estabeleçam distinção entre homem e mulher, e a velação nupcial, que era uma bênção sobre a esposa recebe uma fórmula obrigatória de bênção sobre o esposo. Não há exortação para que a mulher obedeça ao marido;
- b) no rito matrimonial, os noivos ficam de pé, e não mais de joelho, no momento do consentimento, e o gesto de unir as mãos precede o próprio consentimento;
- c) foram previstas uma série de fórmulas alternativas para um mesmo elemento ritual: quatro orações coleta, três fórmulas de consentimento, três prefácios, três bênçãos nupciais, duas possibilidades de cortejo nupcial (o sacerdote acolhe os cônjuges na porta da igreja, participando do cortejo, ou dirige-se ao altar, ao final do cortejo) e um amplo lecionário³².

Por meio dessas alterações, fixa-se o novo cerimonial, que em nível litúrgico-estrutural sofrerá poucas mudanças:

“La Iglesia presidida por el ministro acoge a los contrayentes; la palabra de Dios los ilumina; las preguntas del escrutinio les preparan para el compromiso matrimonial; el consentimiento matrimonial culmina sacramentalmente su amor y su entrega mutua, proyectándolos e injertándolos en el mismo amor y donación de Cristo para con su Iglesia; reconocidos como esposos por la Iglesia y bendecidos por su ministro, la comunión del Cuerpo y Sangre de Cristo, sacramento del amor nupcial del Señor para con la Iglesia, los fortalece en el amor y la entrega mutua a los que están llamados en virtud de su nuevo estado; los ritos de conclusión los proyectan hacia el futuro de su misión en el mundo.” (FARNÉS, 1975 apud MARTÍN-MORENO, s.d.)

³² O lecionário designa um livro litúrgico em que se encontram as leituras bíblicas que podem ser usadas na celebração, e que estão divididas em quatro categorias: leituras do Antigo Testamento, salmos, leituras do Novo Testamento e Evangelhos.

A edição atual, de 1990, por seu turno, atende ao novo Código de Direito Canônico, promulgado em 1983, às deliberações do Sínodo dos Bispos e da exortação apostólica *Familiaris Consortio* (1981), sobretudo procurando equiparar o valor do aspecto litúrgico (celebrativo) ao jurídico (validade e licitude do consentimento) e concedendo poder às Conferências Episcopais para introduzir adaptações culturais ao ritual romano.

As Preliminares (*praenotanda*) foi a parte do Ritual Matrimonial³³ que mais transformações sofreu, passando de 18 para 44 artigos, distribuídos em 4 seções (Importância e dignidade do sacramento do matrimônio; Ofícios e ministérios na pastoral e celebração do matrimônio; A celebração do matrimônio; Adaptações que competem às Conferências Episcopais).

Nessa edição, Martín-Moreno (s.d.) distribui as alterações em três categorias:

a) mudanças teológicas – o matrimônio é associado à História da Salvação e ao sacramento do Batismo e da Confirmação (porque “supõe e exige a fé”), bem como ao amor e à unidade entre Cristo e a Igreja. Por fim, afirma-se uma dimensão penumatológica³⁴ do matrimônio (Preliminares e epicleses da Bênção Nupcial³⁵) e reforça-se a imposição das mãos “sobre os esposos”, na bênção nupcial e a igualdade de obrigações entre eles;

b) *novidades pastorais* – insiste-se na necessidade de preparação para o sacramento e dedicam-se 14 artigos na fixação dos objetivos, tipos de catequese, temas básicos e aspectos complementares, e as etapas de preparação. Sugere-se que a escolha dos textos alternativos dê-se pela escolha dos noivos juntamente com o sacerdote (personalização cerimonial), por meio de um diálogo catequético. Prevê-se a possibilidade de realização comunitária de matrimônios e permite a celebração matrimonial durante a Missa Dominical, bem como autoriza a designação de leigos para assistir o matrimônio em lugar de um ministro ordenado, prescrevendo um ritual específico para esse caso. Estabelece-se, ainda, roteiros celebrativos para a bênção de noivos e de esposos em aniversário matrimonial e propostas combinadas de leituras bíblicas, homolias e músicas. De modo geral, a reforma procurou extirpar diferenças classistas e econômicas nessa celebração sacramental;

c) *modificações litúrgicas* – distinguem-se duas situações celebrativas principais (dentro e fora da Missa) e três formulários opcionais para cada situação. Deixa-se claro a omissão do ato penitencial e da oração *Libera nos Domine* após o Pai-Nosso. Altera-se parcialmente o texto da monição antes do consentimento e a fórmula de recepção desse consentimento – que ganhou uma alternativa mais bíblica –, que poderá ser seguida de atos de glorificação a Deus. Ampliou-se o repertório de textos alternativos para quatro fórmulas de bênção nupcial, três para bênção final, cinco para expressão do consentimento, dois novos modelos de oração universal, e conservaram-se os três prefácios da primeira edição.

³³ Doravante, RM.

³⁴ Pneumatológico refere-se à ação do Espírito Santo.

³⁵ RM nn. 9, 74, 242 e 243.

O novo Ritual disciplina, ainda, diferentes modos de celebração para os matrimônios mistos (entre um indivíduo católico e outro não-católico), conforme o disciplinamento canônico a ser considerado³⁶.

Essas alterações se orientam no sentido de flexibilizar o Ritual Matrimonial para aproximá-lo das culturas e das pessoas, permitindo uma diversificação de ritos e abrindo-se à inculturação e à popularização com uma intensidade incomum aos ritos romanos de forma geral. Como consequência, o Matrimônio é o sacramento que mais sofre variações de uma região para outra.

De modo universal, o Ritual estabelece como celebração padrão, aquela realizada dentro da missa, conforme o seguinte roteiro:

- i) *Ritos iniciais* ou Rito de Entrada – Procissão de entrada do sacerdote e Cortejo dos noivos, familiares e testemunhas; Saudação e Oração da Coleta;
- ii) *Liturgia da Palavra* – Primeira Leitura, Salmo Responsorial, Segunda Leitura, Aleluia ou Aclamação ao Evangelho, Evangelho, Homilia ou Sermão;
- iii) *Rito do Matrimônio* – Escrutínio, Consentimento (união das mãos, consentimento e aceitação do consentimento), Bênção e entrega das alianças, Oração da Assembleia (dos fieis) ou Oração Universal;
- iv) *Liturgia Eucarística* – Ofertório ou Apresentação das oferendas, Oração Eucarística ou Oração sobre as oferendas (Prefácio, Sanctus, pós-Sanctus, Epiclese sobre as oblatas, Narrativa institucional ou Consagração, Anamnese, Epiclese sobre os comungantes, Intercessões e Doxologia final), Pai-Nosso, Bênção nupcial, Paz, Comunhão, pós-Comunhão;
- v) *Rito final* – Conclusão e Bênção final, Procissão de saída do sacerdote e Cortejo de saída dos neocasados.

Se o Matrimônio é celebrado sem Missa, omite-se parte da Liturgia Eucarística, que fica reduzida a: Pai-Nosso, Bênção nupcial, Paz, Comunhão e pós-Comunhão (quando há distribuição da comunhão); ou Pai-Nosso, Bênção nupcial e Paz (quando não há distribuição da comunhão).

Se o Matrimônio for celebrado por um leigo, conservam-se todos os elementos acima listados, com exceção dos seguintes: o Ritual não menciona o cortejo de entrada, mas apenas “o assistente, acompanhado pelos acólitos, recebe os noivos e saúda-os com afabilidade” (RM n. 120); alteram-se as saudações e a maneira de ler o Evangelho; os anéis são aspergidos, mas não abençoados e não se impõem as mãos sobre os noivos no momento da bênção nupcial, que também não contém uma epiclese, mas uma eucologia (MARTÍN-MORENO, s.d.).

O novo Ritual, à luz do Código de Direito Canônico, também deixa claro que o celebrante não é ministro do sacramento, mas “assistente”. Em todos os demais sacramentos o sacerdote é chamando de ministro, mas o Matrimônio constitui exceção especialíssima. Assim, “Se ha solido decir que los ministros del sacramento son los verdaderos esposos. [...] [Embora] El término ‘ministro’

³⁶ Esse aspecto da celebração matrimonial envolve questões canônicas complexas, no que diz respeito à validade e à liceidade do sacramento, razão pela qual não será, aqui, analisada.

aplicado a los novios no aparece en ningún documento litúrgico ni en decretos conciliares” (SMOLARSKI apud MARTÍN-MORENO, s.d.)³⁷.

Ele é o resultado de uma longa evolução histórico-cultural, doutrinal e litúrgica, por meio da qual a Igreja afirma a primazia da família como instituição social e como fundamento da comunidade cristã, o que explica, em certa medida, a abertura eclesial para a diversidade cultural. A forma pós-conciliar do ritual matrimonial católico acompanha as mudanças sofridas pela doutrina social da Igreja, e é uma clara reação à revolução sexual do século XX: ele glamouriza a celebração, e procura promover uma espécie de catequese matrimonial-familiar, reafirmando solene e veementemente os valores éticos do casamento cristão.

5. A Discursividade Heteronormativa do Rito Matrimonial Pós-Conciliar

Michel Foucault em sua trilogia *História da sexualidade* enfatiza a importância da pastoral cristã para a consolidação da moral conjugal ocidental. Ele afirma que, no século XVIII, havia três códigos de regulação das práticas sexuais – o direito canônico, a pastoral cristã e a lei civil – e todos eles estavam centrados nas relações matrimoniais:

“[...] o dever conjugal, a capacidade de desempenhá-lo, a forma pela qual era cumprido, as exigências e as violências que o acompanhavam, as carícias inúteis ou indevidas às quais servia de pretexto, sua fecundidade ou a maneira empregada para torná-lo estéril, os momentos em que era solicitado (períodos perigoso da gravidez e da amamentação, tempos proibidos da quaresma ou das abstinências), sua freqüência ou raridade: era sobretudo isso que estava saturado de prescrições. O sexo dos cônjuges era sobrecarregado de regras e recomendações. A relação matrimonial era o foco mais intenso das restrições; era sobretudo dele que se falava; mais do que qualquer outra tinha que ser confessada em detalhes. Estava sob estreita vigilância: se estivesse em falta, isto tinha que ser mostrado e demonstrado diante de testemunha. O ‘resto’ permanecia muito mais confuso: atentemos para a incerteza do status da ‘sodomia’ ou a indiferença diante da sexualidade das crianças.” (FOUCAULT, 1999, p. 38)

Mas dentre esses sistemas de controle sexual, certamente, o mais firme e desenvolvido era o da pastoral cristã, que

“[...] inscreveu, como dever fundamental, a tarefa de fazer passar tudo o que se relaciona com o sexo pelo crivo interminável da palavra. A interdição de certas palavras, a decência das expressões, todas as censuras do vocabulário

³⁷ Por isso, a função sacerdotal é declarativa, não constitutiva, apesar das discussões em torno da expressão tridentina *Ego vos in matrimonium conjungo*, que é relativamente recente e amplia a participação sacerdotal na cerimônia. Contudo, “En la misa nupcial de la Edad Media, así como en muchos lugares después de la Reforma, se daba a los contrayentes el ósculo de paz. El novio lo recibía del sacerdote ya directamente, ya por medio de un ‘instrumentum pacis’ (instrumento de la paz), y la novia directamente, por el ‘osculum oris’.” (THURSTON, s.d.), o que deixa claro que, ao final do consentimento, o sacerdote apenas reconhece o contrato matrimonial e parabeniza os noivos.

poderiam muito bem ser apenas dispositivos secundários com relação a essa grande sujeição: maneiras de torná-la moralmente aceitável e tecnicamente útil.

[...] Mas, no final das contas, também a pastoral cristã procurava produzir efeitos específicos sobre o desejo, pelo simples fato de colocá-lo integral e aplicadamente em discurso: efeitos de domínio e de desinteresse, sem dúvida, mas também efeito de reversão espiritual, de retorno a Deus, efeito físico de dores bem-aventuradas por sentir no seu corpo as ferroadas da tentação e o amor que lhe resiste.” (FOUCAULT, 1999, pp. 24-26)

Essa intervenção eclesial na sexualidade conjugal e sua repulsa às fraudes contra a procriação perderam muito de sua insistência e de seu poder nos séculos XIX e XX, sendo substituída pela medicina e pela psicologia, que elaborou uma série de parâmetros e de categorias para determinar o normal e o patológico no uso do corpo e na administração dos prazeres (FOUCAULT, 1999, p. 41). O período pós-conciliar se concentrará, então, numa retomada do discurso sexual católico e numa tentativa de fortalecer as bases históricas da família cristã, em seu modelo burguês heterocapitalista.

Reafirma-se a finalidade conjugal procriativa, a complementaridade entre os sexos, a exclusividade do sexo matrimonial, e o caráter pecaminoso dos atos sexuais que não se orientam no sentido “natural” determinado pela ética cristã. Desde o Concílio Vaticano II os dicastérios romanos promulgaram uma série de textos – difusos ou compilados – que procuram esclarecer e consolidar uma doutrina sexual oficial da Igreja, e exortar os fiéis ao seguimento da ortossexualidade cristã.

Para afinar-se com mais proximidade com a modernidade, abandona-se o antigo discurso de demonização do sexo, encarado como um “mal necessário” à construção da família, mas que só poderia ser admitido quando praticado para gerar filhos³⁸, e adota-se a perspectiva paulina de sacralização do ato sexual. Contudo, toma-se ao pé da letra as palavras de São Paulo em *Romanos* 1, 26-27 e *I Coríntios* 6, 9-10, considerando-as condenações gerais do sexo antinatural, quando na verdade, afirma Juan Luis Segundo,

“Ya se indicó que Pablo apuntaba a dejar probada una tesis: que tanto paganos como judíos; o sea, la humanidad entera, por encima de la dicotomía que los separaba, estaban todos bajo el Pecado y [...] no se trata en él de describir pecados, (en plural), sino de descubrir un proceso de esclavitud en que ese personaje. El Pecado, (en singular), se convierte en dueño del hombre.” (ESPEJO, 2008, pp. 46-47)

A leitura católica, apesar de seu caráter literal, que disconsidera a razão e a validade histórica dos textos escriturísticos, é mais tolerante do que a

³⁸ São Francisco de Sales é, sem dúvida, o maior expoente dessa concepção. Conforme Foucault (1998, pp. 19-20): “[...] para as pessoas casadas ele oferecia um espelho natural propondo-lhes o modelo do elefante e dos belos costumes que demonstrava com sua esposa. O elefante ‘não passa de um grande animal, entretanto, é o mais digno que vive sobre a terra e que possui mais senso... Ele nunca troca de fêmea, e ama ternamente aquela que escolheu e com a qual, no entanto, só acasala a cada três anos, e somente por cinco dias, e tão secretamente que jamais alguém o viu nesse ato: entretanto, ele é visto no sexto dia quando, antes de qualquer outra coisa, vai diretamente ao rio no qual alva todo o corpo, não querendo de modo algum retornar ao seu bando antes de purificar-se.”

interpretação da maioria das denominações evangélicas, que, tendo como parâmetro as mesmas passagens bíblicas, entendem que:

“Homens e mulheres que se deitam com pessoas do mesmo sexo cometeriam ‘torpeza’, estando sujeitos ao ‘castigo’ de Deus. Já a passagem da Primeira Epístola aos Coríntios, conforme esta visão conservadora, afirma que ‘efeminados’ e ‘sodomitas’, do mesmo modo que ‘ladrões’, ‘avarentos’ e ‘prostitutas’, não teriam acesso ao ‘Reino de Deus’. Este trecho, em particular, é usado como prova de que gays e lésbicas estariam destinados à ‘danação eterna’. Tais passagens bíblicas constituem justificações religiosas para o interdito da homossexualidade, nesse contexto religioso, imbricadas a códigos de santidade e a definições rituais de estados de pureza e impureza.” (NATIVIDADE; OLIVEIRA, 2009, p. 139)

Esses dois grupos cristãos também se diferenciam no tocante à justificação moral da proibição da homossexualidade. Enquanto os evangélicos dão ênfase à abominação da homossexualidade, citando, sobretudo, a história de Sodoma e Gomorra (Gênesis 19, 1-29) e afirmando que “Deus teria destruído a cidade de Sodoma em decorrência da prática deste pecado [a homossexualidade], e desde então enviaria pestes, epidemias e morte de modo a dizimar homossexuais, nações idólatras e outros pecadores” (NATIVIDADE; OLIVEIRA, 2009, p. 139), bem como as prescrições encontradas no *Levítico*, que tratam das uniões abomináveis (cap. 19 a 30)³⁹; os católicos centram-se na sua reprovabilidade, por ser um acinte à família e uma inversão da finalidade natural do sexo.

Por isso, o trecho bíblico mais evocado pelos católicos é o da criação do homem e da mulher, conforme afirma Espejo (2008, p. 37):

“El magisterio de la Iglesia, así como su enseñanza doctrinal, históricamente ha utilizado dos fragmentos de los relatos de la creación (Gn. 1,26-28; 2, 18-25) para fundamentar toda su moral sexual vinculándola exclusivamente con la procreación y condena de la homosexualidad; al entender la relación heterosexual como la única válida y querida por Dios.”

Contudo, esse recurso mostra-se profundamente incoerente do ponto de vista exegético e teológico, porque, conforme as refutações também feitas por Espejo (2008, pp. 38-40), a Bíblia não é um livro científico ou histórico – no sentido moderno –, seus autores não estavam preocupados em fazer relatos fieis aos fatos, mas apresentar os fundamentos da fé judaica e a trajetória heroica do povo hebreu⁴⁰, de modo que, recorrer à estrutura textual da narração feita pelo hagiógrafo, que não se refere a uniões homossexuais nem a pessoas andróginas – como os homossexuais são encarados –, é evidenciar “una interpretación excesivamente literal y un carácter científico y antropológico

³⁹ “O versículo 22, especificamente, instruiria que o ato sexual entre pessoas do mesmo sexo constitui uma abominação, visto que Deus reprovava o comportamento de ‘varão que se deita com outro varão’, ‘como se fosse mulher’.” (NATIVIDADE; OLIVEIRA, 2009, p. 139). Porém, essas normas eram, originalmente, de natureza higiênica, não moral.

⁴⁰ A Bíblia “es una interpretación teológica o catequética de los hechos y acontecimientos que sus autores conocían por experiencia o narraciones más antiguas (historia oral). En otras palabras, la Biblia es fundamentalmente un libro de fe de un pueblo, en el caso del A.T., o de las primeras comunidades cristianas, en el caso del N.T.; cuya pretensión no era dar cuenta de los hechos desde un punto de vista empírico, sino apuntar al sentido de los mismos.” (ESPEJO, 2008, p. 38)

esencialista y definitivo” em que “Dios aparece como garante de sus puntos de vista [...] [y] la sacralización de los juicios moralizantes aparece como la consecuencia lógica de un fundamentalismo literalista recurrente en materia sexual”.

Assim, o mandato bíblico “crescei e multiplicai” (Gn 1, 28), em uma perspectiva ampla e integradora, indicaria, para além do aspecto procriativo, o crescimento e o aperfeiçoamento do próprio ser humano enquanto imagem e semelhança de Deus; e a expressão “homem e mulher os criou” (Gn 1, 27) seria uma alusão à igualdade de dignidade e de valor entre homem e mulher, e não uma categorização exauriente do ser humano. Por último, quando a narrativa enfatiza a expressão “não é bom que o homem esteja só. Vou fazer uma auxiliar que lhe corresponda” (Gn 2, 18), estaria se referindo ao caráter nômade e comunitário do ser humano e à necessidade antropológica do outro para o desenvolvimento e a maturidade pessoal, e não somente à simples companheira feminina, que será a reprodutora da descendência do casal⁴¹.

Sintetizando, pode-se afirmar que:

“Fundar toda la moral sexual en las características que nos aproximan de los animales, desechando o menospreciando aquello que en cuanto humanos nos distinguen de ellos y más nos asemejan a Dios (seres libres, responsables y co-creadores) es simplemente inaceptable, especialmente si se tiene en cuenta y se quiere ser fiel a la Revelación.

[...] [Así,] las conductas homoeróticas descritas por la Sagrada Escritura están mediadas por las circunstancias rituales y cúlticas, es decir, culturales; no pocas veces inhumanas, donde la violencia, la corrupción, la pedofilia, la idolatría, la prostitución sagrada... en una palabra el desprecio de la dignidad humana son las marcas distintivas. Ciertamente, todas esas conductas deben ser rechazadas (como efectivamente queda de manifiesto en los textos bíblicos señalados), sean estas cometidas por homosexuales, heterosexuales u otros, por su falta de amor y respeto al prójimo, y no por el acto sexual en sí.” (ESPEJO, 2008, p. 40)

De modo geral, mesmo havendo um esforço no sentido de estabelecer um discurso de igualdade entre os sexos e de não discriminação em virtude do gênero, a Igreja ainda mantém o velho discurso heterossexista e homofóbico.

Contudo, no Ritual Matrimonial a catequese católica acerca do sexo e da família ganha um tom totalmente diferente. Ao invés de um discurso voltado para o que é lícito e o que é ilícito, o Ritual privilegia exclusivamente a afirmação da sadia sexualidade conjugal e de sua finalidade ética, naturalizando-a como a única via de formação da família e de santificação do sexo humano e promovendo, em sentido contrário, a invisibilização do homossexual, que é a antípoda moderna do homem e da mulher maduros e sadios afetiva, sexual e espiritualmente, vocacionados à função de *paterfamilias* e *materfamilias*, e responsável por educar os novos cristãos.

⁴¹ Baldwin (1989 apud KATZ, 1996, p. 107) acrescenta: “Antes de sermos expulsos do paraíso e de ser lançada a maldição, *Eu porei inimizades entre ti e a mulher*, o homossexual não existia; e tampouco, corretamente falando, o heterossexual. Estávamos todos em um estado natural.”

O caráter heteronormativo do Ritual depreende-se da própria invisibilização da diversidade sexual e familiar que o integra, e que é

“[...] consiste num sistema de distinções visíveis e invisíveis, sendo que as invisíveis fundamentam as visíveis. As distinções invisíveis são estabelecidas através de linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos: o universo ‘deste lado da linha’ e o universo ‘do outro lado da linha’. A divisão é tal que ‘o outro lado da linha’ desaparece enquanto realidade, torna-se inexistente, e é mesmo produzido como inexistente. Inexistência significa não existir sob qualquer forma de ser relevante ou compreensível.” (SANTOS, 2007 apud SIMÕES NETO et al., 2009, p. 248)

Essa invisibilização se dá por meio de uma série de formações discursivas que afirmam o lugar ético-cristão e social do homem e da mulher, enfatizando a exclusividade dessas identidades como representantes do gênero humano, bem como a complementaridade afetiva e sexual entre eles.

Para demonstrar essa orientação heteronormativa nas formas rituais do matrimônio católico atual, recorre-se à ideia de “investigação discursiva”, que procura “salientar as formas em que a linguagem constrói, regula e controla o conhecimento, as relações sociais e as instituições, e de examinar as formas pelas quais as pessoas utilizam activamente a linguagem na construção do significado da vida quotidiana” (AZEVEDO, 1998, p. 108). Esses signos da linguagem quando considerados em seu caráter social⁴² fazem parte de uma “prática discursiva”, entendida por Foucault (2008, p. 133) como “um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiram, em uma dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou linguística, as condições de exercício da função enunciativa”.

Por meio dessa investigação discursiva é

“[...] possível inventariar argumentos forjados no interior de doutrinas religiosas, acionados em uma reinvenção do interdito à homossexualidade. Esses enunciados religiosos devem ser encarados como performativos: atos que produzem, simultaneamente, o sujeito da fala e o objeto do enunciado. Enunciar, por exemplo, que o “homossexualismo é uma abominação” implica defender a existência, a inteligibilidade e a materialidade de uma posição de pureza externa em face do homossexualismo, ocupada exclusivamente pela heterossexualidade.” (NATIVIDADE; OLIVEIRA, 2009, p. 138)

Nesse sentido, partindo da construção textual do Ritual Matrimonial, identifica-se seu duplo caráter discursivo: ele é, simultaneamente, litúrgico e doutrinário, isto é, estabelece a estrutura cerimonial da celebração sacramental e fornece

⁴² “O conceito de caráter social explica como a energia psíquica em geral transforma-se na forma específica de energia que cada sociedade precisa para aplicar em seu próprio funcionamento. A fim de apreciar esse fato, deve-se considerar que não há ‘sociedade’ em geral, porém somente estruturas sociais específicas; cada sociedade e cada classe demandam diferentes tipos de funções por parte de seus membros. (...) As exigências do seu papel social devem transformar-se em ‘segunda natureza’, isto é, uma pessoa deve querer fazer aquilo que tem de fazer. A sociedade deve produzir não só ferramentas e máquinas como igualmente o tipo de personalidade que utilize voluntariamente energia para o desempenho de um dado papel social. Este processo de transformar a energia psíquica geral em energia psicossocial específica é conseguido por intermédio do caráter social” (FROMM apud VIANA, 2008, p. 140)

os elementos teológicos e morais que fundamentam a Doutrina Sexual da Igreja Católica.

Essa dualidade repousa – embora não se reduza – na própria divisão entre Preliminares (*Praenotanda*), que contém as instruções gerais doutrinárias, e Celebrações, em que se estabelecem os gestos rituais e as fórmulas textuais a serem usadas.

Nos *Praenotanda* há uma síntese de toda a teologia matrimonial católica, que promove uma sacralização do contrato matrimonial, transformado em expressão da própria criação (RM n. 1) e do mistério da unidade e do amor fecundo entre Cristo e a Igreja (RM n. 8), a partir do chamado de Deus (RM n. 11) e dom do Espírito Santo (RM n. 9). Desse modo, o consentimento não é um simples ato de declaração da vontade dos noivos, mas uma assunção da missão batismal de tomar parte na Nova Aliança proposta por Deus em Jesus Cristo e assumida por Sua Igreja, na qual participa o próprio Deus, como Autor do Matrimônio (RM n. 4).

Abrindo o Ritual, reafirma-se a exclusividade da relação homem-mulher e sua dupla finalidade – unitiva e procriativa –, dando ênfase quase absoluta ao caráter procriativo dessa união, sobre o qual se funda a família cristã:

*“Esta singular **união do homem e da mulher** assim como **o bem dos filhos** exigem e requerem a plena fidelidade dos esposos e a unidade indissolúvel do vínculo matrimonial.*

*Pela sua própria índole natural, **a instituição do Matrimônio e o amor conjugal ordenam-se à procriação e educação dos filhos**, que constituem como que a sua plenitude e a sua coroa; de facto **os filhos são um dom inestimável do Matrimônio** e concorrem enormemente para o bem dos próprios pais.*

[...]

*O verdadeiro culto do amor conjugal e todo o sentido da vida familiar, sem menosprezar os outros fins do Matrimônio, tende a que os esposos cristãos se disponham, com fortaleza de ânimo, a colaborar com o amor do Criador e salvador, que por meio deles constantemente **dilata e enriquece a sua família**. Assim, os esposos cristãos, confiados na divina providência e cultivando o espírito de sacrifício, dão glória ao Criador e caminham para a perfeição em Cristo, quando se desempenham do seu **dever de procriar com responsabilidade generosa, humana e cristã**.” (RM nn. 2, 3 e 10, grifo nosso)*

E para incutir essa mentalidade nas comunidades cristãs, considerando que “[...] é na vida real, nas relações sociais concretas, que se formam as representações dos indivíduos. [Ou seja] É na vida cotidiana, no modo de vida dos indivíduos, que se constituem sua consciência, suas idéias, suas representações” (VIANA, 2008, p. 85), propõe uma aproximação entre o pastor e os noivos, de modo a promover uma catequese matrimonial efetiva.

Desse modo, estabelece, em conformidade com o Código de Direito Canônico (cân. 1063) que

“Os pastores de almas devem procurar que na sua comunidade se ofereça esta assistência principalmente:

1) pela **pregação**, pela **catequese** adaptada às crianças, aos jovens e aos adultos, e até mesmo pelo **uso dos meios de comunicação social**, a fim de que **os fiéis sejam instruídos sobre a significação do Matrimónio e dos deveres dos esposos e pais cristãos**;

2) pela **preparação pessoal para o Matrimónio**, pela qual os noivos se disponham a abraçar a santidade e os deveres do seu novo estado;

3) pela **frutuosa celebração litúrgica do Matrimónio**, em que se manifeste que os cônjuges significam e participam no mistério de unidade e de amor fecundo entre Cristo e a Igreja;

4) pelo **apoio prestado aos esposos**, a fim de que, conservando e promovendo fielmente a aliança conjugal, alcancem a experiência de uma vida familiar cada vez mais santa e mais plena.” (RM n. 14, grifo nosso)

Logo, os pastores devem organizar uma verdadeira Pastoral do Matrimônio (RM n. 13), por meio da qual instruem toda a comunidade acerca da doutrina matrimonial católica, e de modo particular e individual, acompanhem e catequizeem os noivos no que diz respeito ao sacramento que irão celebrar, isto é, “os elementos fundamentais da doutrina cristã” (podendo, inclusive, conferir aos noivos o sacramento da Confirmação da fé católica, caso ainda não o tenham recebido – RM n. 18) e “a catequese quer sobre o Matrimónio e a família, quer sobre o sacramento e seus ritos, leituras e orações, de modo que possam celebrar o Matrimónio de forma consciente e frutuosa” (RM n. 17).

Desse modo, a Igreja procura fazer do Matrimônio uma ocasião de educação ético-cristã, reafirmando os valores que orientam a ortossexualidade. Ela dá tamanha importância a esse sacramento, como via sagrada para a constituição das famílias cristãs, que o reveste de procedimentos jurídicos e litúrgicos especialíssimos: se admite a delegação de leigos para assisti-lo, onde houver falta de pastores (RM n. 25); se estabelece atenção especial quando tratar-se de matrimônio misto (RM n. 22), que necessita da permissão episcopal, além de outras exigências canônicas (cân. 1124-1129); se determina a presença de duas testemunhas (cân. 1108).

Quanto à celebração, o Ritual confere-lhe caráter festivo (RM n. 31) e individualizado (RM n. 29), devendo ser realizado comunitariamente (RM n. 28) e conforme a cultura local (RM n. 41). Dessa forma, deve ser uma celebração solene, tendo em vista sua função didática: representar e confirmar os modelos sexuais e conjugais considerados como dignos pelo Cristianismo. Assim, a multiplicidade de fórmulas rituais permite que os noivos personalizem o ritual (RM n. 29); e o poder confiado às Conferências Episcopais de alterar e completar os ritos matrimoniais, adaptando o rito romano, ou mesmo elaborando ritos próprios, dá a possibilidade de uma maior inculturação da fé e da moral cristãs.

Do ponto de vista pastoral, portanto, há um esforço considerável no intuito de aproximar as formações discursivas da Igreja com os fiéis, tornando-as receptivas e significativas. Essa flexibilização procura tornar o discurso agradável, para que seja aceito e reconhecido pelas comunidades cristãs. A própria necessidade de celebrar o contrato nupcial, faz parte de um processo de publicização de um ato eminentemente interindividual, e representa um importante elemento dos mecanismos de controle sexual (FOUCAULT, 2005).

Todavia, são os textos das Celebrações que mais promovem o discurso heteronormativo. Além da catequese homilética, cujos conteúdos e modos de expressão são discricionários, conforme o bom-senso do sacerdote (“Depois da proclamação do Evangelho, o sacerdote fará a homilia, na qual, inspirando-se no texto sagrado, exporá o mistério do Matrimónio cristão, a dignidade do amor conjugal, a graça do sacramento e os deveres dos cônjuges, tendo em conta, porém, as diversas circunstâncias das pessoas” – RM n. 57), as orações e as leituras bíblicas oferecem uma catequese bastante sólida, no que diz respeito aos valores heterossexuais Cristãos.

As leituras bíblicas distribuem-se em quatro grandes grupos⁴³:

a) *Leituras do Antigo Testamento* – Gn 1, 26-28; 31a (Deus os criou homem e mulher); Gn 2, 18-24 (O Homem deixará seu pai e sua mãe e se unirá à sua mulher, e formarão uma só carne); Gn 24, 48-51; 58-67 (Isaac tanto amou Rebeca que foi consolado pela morte de sua mãe); Tb 7, 9c-10.11c-17 (Que Deus vos una e derrame sobre vós a Sua bênção); Tb 8, 5-10 (Que cheguemos juntos a uma ditosa velhice!); Pr 31, 10-13.19-20.30-31 (A mulher que teme o Senhor é que será louvada); Ct 2, 8-10.14.16a; 8, 6-7a (O amor é forte como a morte); Eclo 26, 1-4; 16-21 (Como o sol se levanta no alto dos céus, assim é a beleza da mulher virtuosa, ornamento de sua casa); Jr 31, 31-32a; 33-34 (Firmarei nova aliança com a Casa de Israel e com a casa de Judá).

b) *Leituras do Novo Testamento* – Rm 8, 31b-35.37-39 (Quem poderá nos separar do amor de Cristo?); 1Jo 3, 18-24 (Amemos em ações e de verdade); 1Jo 4, 7-12 (Deus é amor); Ap 19, 1.5-9a (Felizes aqueles que são convidados para o banquete de núpcias do Cordeiro!); Rm 12, 1-2.9-18 ou Rm 12, 1-2.9-13 (Eu vos convido a oferecerdes vossos corpos como vítima viva, agradável a Deus); 1Cor 6, 13c-15a.17-20 (Vosso corpo é templo do Espírito Santo); 1Cor 12, 31-13, 8a (Se não tiver a caridade, tudo de nada serve); Ef 5, 2a.21-33 ou Ef 5, 2a.25-32 (Este mistério é tão grande, eu afirmo, em relação a Cristo e à Igreja); Cl 3, 12-17 (Acima de tudo, tende a caridade, é o laço da perfeição); 1Pd 3, 1-9 (Todos unidos, cheios de compaixão, de amor fraterno).

c) *Salmos Responsoriais* – Sl 32(33), 12 e 18.20-21.22 (Toda a Terra se encheu de Tua graça!); Sl 33(34), 2-3.4-5.6-7.8-9 (Bendirei ao Senhor em todo o tempo!); Sl 102(103), 1-2.8-13.17-18a (O Senhor é bom e misericordioso); Sl 111(112), 1-2.3-4.5 e 7.8-9 (Feliz quem teme o Senhor e anda em seus caminhos); Sl 127(128), 2-3.4-5 (Felizes os que temem o Senhor); Sl 144(145), 8-9.10-15.17-18 (Para todos é bom o Senhor); Sl 148.1-2.3-4.9-10.11-12ab.12c-14a (Louvem todos o nome do Senhor!).

d) *Evangelhos* – Mt 5, 1-12a (Alegrai-vos, exultai, pois é grande no céu a vossa recompensa); Jo 15, 12-16 (Eis o meu mandamento: que vos amei uns aos outros); Jo 17, 20-26 ou Jo 17, 20-23 (A fim de que na unidade seja perfeito); Mt 5, 13-16 (Vós sois a luz do mundo); Mt 7, 21.24-29 ou Mt 7, 21.24-25 (Edificou a sua casa sobre a rocha); Mt 19, 3-6 (O que Deus uniu o homem não separe); Mt 22, 35-40 (Eis o grande, o primeiro mandamento. E o segundo é

⁴³ Além desses grupos de leitura, há também as antífonas do *Aleluia* e da *Aclamação ao Evangelho*: 1Jo 4,8 e 11 (Deus é Caridade; amemos uns aos outros como Deus nos amou); 1Jo 4,12 (Se nós nos amamos mutuamente, Deus permanece em nós, e seu amor em nós é perfeito); 1Jo 4,16 (Aquele que vive na caridade permanece em Deus, e Deus nele); 1Jo 5,1b (Aquele que ama é nascido de Deus e conhece a Deus).

semelhante a este); Mc 10, 6-9 (Já não são dois, mas uma só carne); Jo 2, 1-11 (Foi este o primeiro sinal que Jesus realizou, e foi em cana da Galileia); Jo 15, 9-12 (Permanecei no meu amor).

Essas leituras, em sua maior parte, falam do amor esponsal, da união entre os cônjuges e da bênção divina sobre o casamento, e o fazem não diretamente, mas através de figuras bíblicas que representam a caridade, a fidelidade e a obediência a Deus. Contudo, elas devem explicitar o sentido do Matrimônio, isto é, de sua configuração heterossexual e procriativa: “A liturgia da palavra decorrerá do modo habitual. pode haver três leituras, a primeira das quais deve ser tomada do Antigo Testamento. No tempo pascal, porém, será do Apocalipse. Escolha-se sempre pelo menos uma leitura que fale explicitamente do Matrimônio” (RM n. 55).

Dentre as leituras das listas acima elencadas, o Ritual aponta 14 que seriam especiais, por explicitar mais claramente o sentido do Matrimônio: Gn 1, 26 - 28.31a; Gn 2, 18-24; Gn 24, 48-51.58-67; Tb 7, 6-14; Tb 8, 4b-7; Pr 31, 10-13.19-20.30-31; Eclo 26, 1-4.16-21; Sl 127(128), 1-2.3.4-5; Mt 19, 3-6; Mc 10, 6-9; Jo 2, 1-11; 1 Cor 6, 13c-15a.17-20; Ef 5, 2a.21-33; Ef 5, 2a.25-32; 1 Pd 3, 1-9. Dentre estas, a Igreja mostra ainda a preferência pela seguinte combinação litúrgica (que é adotada no Capítulo I - Celebração do Matrimônio dentro da Missa, em que é descrito o ritual mais solene): Gn 1, 26-28. 31a (I Leitura); Sl 127(128), 1-2.3.4-5 (Salmo); Ef 5, 2a. 25-32 (II Leitura); Mt 19, 3-6 (Evangelho). Essa clara preferência se dá pelo fato de que elas apresentam os dois grandes fundamentos apontados pela Doutrina Sexual católica como fonte da forma sagrada da família – isto é, o modelo da heteronormatividade compulsória.

A I Leitura relata a criação do homem e da mulher, e a aliança nupcial primitiva, que foi estabelecida e abençoada por Deus entre os dois primeiros viventes, que é retomada no Evangelho, como justificativa do próprio Cristo para a união conjugal entre homem e mulher. O Salmo Responsorial reforça essa ideia da unidade entre o homem e mulher, quando proclama “Feliz de ti que temes o Senhor / e andas nos seus caminhos. / Comerás do trabalho das tuas mãos, / serás feliz e tudo te correrá bem. // Tua esposa será como videira fecunda / no íntimo do teu lar; / teus filhos como ramos de oliveira, / ao redor da tua mesa” (RM n. 206). E a Leitura neotestamentária apresenta os papéis do homem e da mulher segundo a ótica paulina, isto é, que a mulher e o marido são expressões da Igreja e de Cristo, e que o amor entre eles é também uma representação e uma extensão do amor que une o *Christi Capitis* ao seu corpo eclesial.

As demais leituras tratam de temas semelhantes ao das leituras preferenciais (Gn 2, 18-24 também traz o relato da Criação, Mc 10, 6-9 é uma versão mais breve do mesmo sermão de Jesus Cristo, e Ef 5, 2a.21-33 é uma versão longa da catequese de São Paulo acerca do amor esponsal), de relacionamentos conjugais entre personagens sagrados (Gn 24, 48-51.58-67 fala do amor de Isaac e Rebeca, e Tb 7, 6-14, bem como Tb 8, 4b-7, mostra o relacionamento amoroso de Tobias e Sara), da dádiva da mulher virtuosa (Pr 31, 10-13.19-20.30-31 e Eclo 26, 1-4.16-21), dos papéis conjugais do homem e da mulher (1 Cor 6, 13c-15a.17-20 e 1 Pd 3, 1-9) e da história das Bodas de Caná (Jo 2, 1-

11), que, para os católicos, representa a sacralidade do casamento, abençoado por Cristo, como afirma os *Praenotanda*:

“Com a sua presença, o Senhor trouxe a bênção e a alegria às bodas de Caná; mudando a água em vinho, preanunciou a hora da nova e eterna aliança: “Assim como outrora Deus veio ao encontro do seu povo com uma aliança de amor e fidelidade, assim agora o salvador dos homens” se apresenta como esposo da Igreja, firmando uma aliança com ela no seu mistério pascal.” (RM n. 6)

Outras leituras importantes, por seu conteúdo eminentemente moral, são 1 Cor 6, 13c-15a.17-20 e Hb 13, 1-4a. 5-6b. Eles exortam para a necessidade da pureza que deveria reinar no Matrimônio e no uso do corpo: “O matrimônio seja honrado em todas as famílias e o leito conjugal sem mancha” (Hb 13, 4a) e “O corpo não é para a imoralidade, mas para o senhor, e o senhor é para o corpo” (1 Cor 6, 13c). Assim, os esposos deveriam também estar atentos para a noção cristã de sexualidade comedida: a autorização sacramental para o sexo não representa uma permissão absoluta para o uso da sexualidade, porque, afinal “Deus julgará os fornicadores e os adúlteros” (Hb 13, 4b), porém a Igreja decidiu excluir esse trecho da Missa nupcial, bem como o fragmento “Tomarei então os membros de Cristo para fazê-los membros de Cristo para fazê-los membros de uma prostituta? Por certo, não! Não sabeis que aquele que se une a uma prostituta constitui com ela um só corpo? Pois está dito: Serão dois em uma só carne” (1 Cor 6, 15b-16).

Essa ausência demonstra a atitude afirmativa da Igreja na celebração do Matrimônio: ao invés de apresentar a figura daqueles que se colocam para além da ortossexualidade – os fornicadores, os adúlteros e os homossexuais (o invisível, aquele que está fora do discurso sacramental) – ela procura apresentar os referenciais escriturísticos da sexualidade sadia e bem ordenada. Ou seja, fala da castidade heterossexual, negando todas as demais possibilidades – simplesmente porque não são possibilidades, mas tragédias morais.

O componente machista da heterossexualidade, denunciado por WELZER-LANG (2001), é bastante implícito na celebração, à exceção das leituras 1 Cor 6, 13c-15a.17-20 e 1 Pd 3, 1-9, que, todavia, não demonstram por si mesmas o machismo atual da Igreja, pelo fato de terem sido compostas por em outros contextos históricos⁴⁴. Porém, ele pode ser identificado em pelo menos dois momentos: no Rito Matrimonial, as ações litúrgicas do noivo devem sempre preceder as da noiva, conforme informa uma inumerável quantidade de rubricas em que se lê “primeiro o noivo”; na Bênção Nupcial I (RM n. 73)– uma reelaboração da fórmula pré-conciliar – estabelecida como preferencial, em que se intercede pela noiva, mas não pelo noivo, antes da prece pelo casal⁴⁵.

⁴⁴ A escolha dessas leituras, numa perspectiva da seletividade litúrgico-doutrinária também não é capaz de demonstrar uma atitude machista por parte da Igreja, tento em vista que as Sagradas Escrituras não dispõem de alternativas objetivas para o discurso machismo: todos os fragmentos que falam do amor sponsal, o fazem a partir de uma desigualdade social-sexual entre o homem e a mulher, em que o homem ocupa uma posição superior. O machismo pode, apenas, ser arguido no sentido da escolha de incluir ou não essas leituras.

⁴⁵ A Bênção Nupcial II e a III não apresentam essa disparidade, e são as únicas orações do Ritual em que o nome da noiva precede o do noivo, um resquício da antiga fórmula em que apenas a noiva era mencionada. A Bênção Nupcial II apresenta uma intercessão pelo casal, e

Os demais elementos caracterizadores da heteronormatividade, em sua perspectiva religiosa e afirmativa, se encontram em abundância em todo o texto. Dentre eles, convém destacar duas ideias doutrinárias que sintetizam todo o ensinamento católico acerca da sexualidade, do matrimônio e da família:

a) *a complementaridade necessária e exclusiva entre homem e mulher* – ao longo do Ritual Matrimonial, mostra-se que homem e mulher teriam nascido um para o outro, e essa união natural e vocacional⁴⁶ constituiria um vínculo de amor indelével. Essa ideia está presente:

i. na primeira fórmula ritual obrigatória (Oração Coleta), que é apresentada no Ritual (RM n. 53): “Senhor nosso Deus, que, *desde a criação do gênero humano, quereis a união do homem e da mulher*, uni pelo vínculo santo do amor estes vossos servos [...]” (Oração Coleta II – RM n. 224)⁴⁷;

ii. na Oração Universal VI (RM n. 234)⁴⁸: “pelos maridos, para que respeitem as esposas, pelas esposas, para que respeitem os maridos, e *nada os possa separar do amor de Cristo* [...]”;

iii. no Prefácio III (RM n. 70): “Na vossa bondade criastes o gênero humano e o elevastes a tão grande dignidade que *na união nupcial do homem e da mulher imprimistes a imagem viva do vosso amor*. Por amor lhe destes a existência e o chamais incessantemente à lei do amor, para que se torne participante do vosso amor eterno e, neste mistério admirável, *o sacramento que consagra o amor humano seja sinal e penhor do vosso amor divino*”;

iv. na Bênção Nupcial I (RM n. 108)⁴⁹: “Deus, pai santo, que pelo vosso infinito poder fizestes do nada todas as coisas e, na harmonia primordial do universo, *formastes o homem e a mulher à vossa imagem e semelhança, dando um ao outro como companheiros inseparáveis, Para se tornarem os dois uma só carne, e assim nos ensinastes que nunca é lícito separar o que vós mesmo unistes* [...]”;

v. na Bênção Nupcial II (RM n. 242): “Pai santo, que formastes o homem à vossa imagem, *homem e mulher os criastes, para que, unidos no corpo e no espírito, cumpram a sua missão no mundo* [...]”; e

vi. na Bênção Nupcial da Celebração do Matrimônio entre uma parte católica e uma parte catecúmena ou não-cristã (RM n. 174): “Ouvi, senhor, as nossas súplicas, e na vossa bondade *protegei a aliança matrimonial pela qual instituístes a propagação do gênero humano*, para que se fortaleça com o vosso auxílio o que pela vossa providência teve início”.

b) *a finalidade procriativa da união conjugal* – exalta-se a fecundidade do casal e o dom dos filhos, como elemento de maior relevância, que não apenas se

depois pela noiva e pelo noivo, individualmente; e a Bênção Nupcial III apresenta somente a intercessão pelo casal.

⁴⁶ É uma união não apenas natural, mas também fruto de uma escolha pessoal bem ordenada, que poderia ser substituída apenas pelo celibato vocacional. Desse modo, uma união entre pessoas do mesmo sexo constituiria uma escolha desordenada, e restaria para esses fiéis apenas a vida celibatária.

⁴⁷ Embora não seja a fórmula I da Oração Coleta, é a primeira a ser apresentada pelo Ritual, sendo, com a Oração Coleta III, tomada como preferencial.

⁴⁸ Estabelecida como preferencial (RM n. 69).

⁴⁹ Preferencial.

une ao amor esponsal, mas torna-se também motivo desse amor: a união conjugal entre homem e mulher é a fonte da família, e deve necessariamente encaminhar-se nesse sentido. Ao longo dos textos rituais, essa concepção católica aparece:

i. na Oração Coleta III: “Deus todo-poderoso, concedei que os vossos servos [...] cresçam sempre na fé que professam, e *enriqueçam com seus filhos a santa Igreja*” (RM n. 226);

ii. na Rubrica do Escrutínio (RM n. 60): “Depois o sacerdote interroga os noivos sobre a liberdade do seu consentimento e as suas disposições de fidelidade e de *aceitação e educação da prole*, e cada um dos noivos responde”;

iii. no Escrutínio (RM n. 60): “*Estais dispostos a receber amorosamente os filhos como dom de Deus e a educá-los segundo a lei de Cristo e da sua Igreja?*”;

iv. no Prefácio I (RM n. 70): “Da união nupcial fizestes um suave jugo de amor e um vínculo indissolúvel de paz, para que, *pela união santa e fecunda dos esposos, cresça o número dos vossos filhos adoptivos*. Na vossa providência e na vossa graça, senhor, enquanto *pelo nascimento de novas criaturas se povoa e embeleza o mundo*, pelo renascimento espiritual edificais de modo inefável a vossa Igreja”;

v. na Oração Eucarística I (RM n. 71): “Aceitai benignamente, Senhor, a oblação que vos apresentamos, nós, vossos servos, e estes novos esposos [...], *concedei-lhes também (os filhos que esperam da vossa bondade e) a alegria de uma vida longa e feliz*”;

vi. na Oração Eucarística II e na III (RM n. 71): “Lembraí-vos destes novos esposos [...], que unistes em santo matrimónio; e *concedei-lhes (os filhos que esperam da vossa bondade e) a alegria de uma vida longa e feliz*”;

vii. na Bênção Nupcial I (RM n. 74)⁵⁰: “Nós vos pedimos, Senhor, que estes vossos servos [...] (*recebam o dom dos filhos, sejam pais de virtude comprovada, e possam ver os filhos dos seus filhos,*) e, depois de uma vida longa e feliz, alcancem o reino celeste, na companhia dos santos”;

viii. na Bênção Nupcial I (RM n. 242): “Concedei também, Senhor, que possam sustentar com o seu trabalho a casa que edificam (*e preparar os seus filhos para a vossa família celeste, formando-os na lei do Evangelho*). Abençoai a vossa serva [...], para que desempenhe dignamente a sua missão de esposa (*e mãe*), fomente o amor casto e santo em sua casa e a ilumine com a sua graça e afabilidade. Abençoai também, senhor, o vosso servo [...], para que desempenhe dignamente a sua missão de esposo fiel (*e pai providente*)”;

ix. na Bênção Nupcial da Celebração do Matrimónio na presença de um assistente leigo (RM n. 140): “Conservai, senhor, na concórdia e no mútuo amor, estes vossos servos [...], para que, *vivendo na alegria da mútua doação, com seus filhos embelezem a família humana, enriqueçam a santa Igreja e sejam no mundo vossas testemunhas*” (fórmula I) ou “Olhai, senhor, para estes vossos servos [...] e fazei que recebam os dons da vossa graça, conservem a unidade na caridade, e, depois da sua vida sobre a terra, *mereçam alcançar*,

⁵⁰ Preferencial.

juntamente com seus filhos, as alegrias da bem-aventurança eterna” (fórmula II);

x. na Bênção Nupcial da Celebração do Matrimônio entre uma parte católica e uma parte catecúmena ou não-cristã (RM n. 172): “Desça, senhor, sobre esta esposa [...] e seu marido [...] a abundância das vossas bênçãos, e a virtude do Espírito Santo inflame os seus corações, para que, no dom recíproco do seu amor, *sejam modelo de esposos pela pureza de costumes (e pais de reconhecida virtude)*”;

xi. na Bênção Final I (RM n. 248)⁵¹: “*Sede abençoados nos filhos, ajudados pelos amigos, e vivei com todos em verdadeira paz*”; e

xii. na Bênção Final II (RM n. 249): “Deus pai todo-poderoso vos conceda a sua alegria e vos *abençoe nos vossos filhos*”.

Esses dois elementos constituem o cerne da catequese heteronormativa praticada na celebração do Matrimônio. A aceitação dos filhos é, inclusive, parte integrante do Escrutínio matrimonial, juntamente com a liberdade de opção, a sinceridade do amor, a aceitação da fidelidade conjugal e da indissolubilidade matrimonial, e deve ser manifestada solenemente por ambos os noivos. Eles disciplinam a sexualidade e fundam a família, sendo, inclusive, parte integrante do discurso sexual-conjugal da Celebração da Bênção dos Noivos e da Missa *Pro Sponsis*⁵².

A essas formas discursivas verbais, juntam-se toda aquela gama de elementos rituais teuto-romanos de caráter gestual que, ao longo dos séculos foram

⁵¹ Preferencial (RM n. 77).

⁵² Quanto à presença desses elementos na Bênção dos Noivos e na Missa *Pro Sponsis*, pode-se citar, para a Complementaridade: as Preces da Celebração da Bênção dos Noivos (“Pai santo, *que unis o homem e a mulher no amor recíproco* [...]” – RM n. 265) e a Oração sobre os Esposos da Bênção dos esposos dentro da Missa no aniversário do Matrimônio (“Nós vos louvamos e bendizemos, Deus, criador do universo, que *no princípio do mundo formastes o homem e a mulher, para constituírem uma comunidade de vida e de amor* [...]” – RM n. 283); e para a Fecundidade: as Preliminares da Celebração da Bênção dos Noivos (“Entre os deveres dos esposos cristãos e as diversas formas do seu apostolado, *além da educação dos filhos*, tem muita importância a ajuda aos noivos, a fim de que se preparem o melhor possível para o Matrimônio” – RM n. 253), as Preces da Celebração da Bênção dos Noivos (“[...] para que a nova família formada se alegre com o dom dos filhos” – RM n. 265), a Oração dos Fiéis da Bênção dos esposos dentro da Missa no aniversário do Matrimônio (“Invoquemos a misericórdia de Deus pai todo-poderoso, que, na sua admirável providência, quis que a história da salvação fosse simbolizada pelo amor, fidelidade *(e fecundidade) conjugal*” – RM n. 280), a Oração sobre os Esposos da Bênção dos esposos dentro da Missa no aniversário do Matrimônio (“Vós que os conservastes unidos pelo amor nas alegrias e trabalhos, olhai hoje para eles com bondade [...], para que (*juntamente com os filhos que os rodeiam*,) *gozem sempre da vossa bênção*” – RM n. 283), na Oração Universal VIII – Para os primeiros aniversários do Matrimônio (RM n. 236) e na Oração Universal X – Para o 50º aniversário do Matrimônio (RM n. 238). Essas últimas duas orações, reservadas à Missa *Pro Sponsis*, inclusive, têm fórmulas distintas a depender da fecundidade do casal: a primeira possui 3 fórmulas (Para os casais novos, com filhos pequenos – “*Para que os filhos a quem transmitem o dom da vida sejam como rebentos de oliveira a multiplicar-se ao redor da sua mesa*, oremos, irmãos”; Para os casais de mais idade e com filhos adultos – “*Para que os filhos que eles criaram e educaram lhes retribuam, com largueza e sem medida, todo o carinho e ternura que receberam*, oremos, irmãos”; Para os casais sem filhos), e a segunda, 2 fórmulas (Para os casais com filhos – “*Pelos filhos que eles geraram para a vida e para a fé, para que lhes retribuam, com largueza e com amor, todo o carinho e ternura que os pais lhes deram*, oremos ao senhor”; Para os casais sem filhos).

acolhidos oficialmente pela Igreja e que promovem uma glamourização do ato sacramental, bem como reforçam os significados verbais do discurso. A esses elementos, juntam-se também outros, próprios das culturas locais, ou mesmo evoluções dos antigos ritos românicos – como o véu da noiva, os a indumentária dos nubentes, os ornamentos da capela, etc.

Toda essa diversidade e solenização do ato sacramental são aceitos pela Igreja para que, havendo a apropriação do cerimonial por parte da comunidade e dos noivos, eles também apreendam a catequese – em última análise, o discurso – que subjaz cada um dos ritos de que farão parte.

Dito de outro modo, a Igreja Católica ainda está em uma luta histórica pelo controle da sexualidade conjugal, nessa luta ela conjuga uma licenciosidade com a diversidade e a mentalidade das culturas e dos sujeitos, ao mesmo tempo em que procura amoldá-los aos valores cristãos mais fundamentais. A sacramentalização do Matrimônio representa, portanto, uma forma de controle não apenas sobre o contrato nupcial, mas sim sobre a gestão da sexualidade e a constituição das famílias, donde a insistência da Igreja para que todos se submetam suas uniões à bênção nupcial. Assim, pela ritualização do Matrimônio, a Igreja procura heterossexualizar a sociedade.

6. Conclusão

O discurso religioso, em suas faces catequética e litúrgica, procura ser um discurso sem autor, dando sentido ao próprio termo “católico” que o designa, por referir-se ao que é universal; ou melhor, procura apontar o próprio Deus como um autor indireto: um inspirador onipresente, uma mão invisível e uma voz que fala por meio daquela a quem desposou. O amor esponsal que une Cristo à Sua Igreja determina uma relação de fidelidade e de fecundidade da própria Igreja, que por meio de sua ação pastoral e materna, conduz o gênero humano no caminho da perfeição, ensinado a ela pelo Salvador.

Essa construção da autoridade magisterial da Igreja é algo sem correspondente no mundo da ciência: ela não pode ser refutada, apenas rejeitada. Por isso, enquanto o paradigma científico da normalidade tem sido desconstruído – para não dizer esfacelado – no mundo da pós-revolução sexual, o paradigma religioso da naturalidade ainda consegue obstaculizar o processo histórico de liberalização do sexo e do gênero, do matrimônio e da família, numa verdadeira reação heteronormativa.

Contudo, a dinâmica eclesial católica não permite que a autoridade seja rejeitada, e que um novo entendimento seja firmado, tal como no mundo evangélico, em que grupos em prol da reconceptualização sexual fundam novas denominações e libertam-se teológica e institucionalmente das antigas comunidades⁵³. Os católicos discordantes, porém, ao invés do cisma, preferem

⁵³ Tratam-se das “igrejas inclusivas”, lideradas por pastores que se identificam como gays e lésbicas. Dentre elas, Natividade e Oliveira (2009, p. 131) citam “a Igreja da Comunidade Metropolitana do Brasil, a Comunidade Cristã Nova Esperança, a Igreja Cristã Evangelho para Todos, a Comunidade Betel do Rio de Janeiro e a Igreja Cristã Contemporânea, sediadas nas

a heresia: ignoram as diretrizes oficiais, e orientam-se a partir de princípios hermenêuticos alternativos.

Dessa forma, a ética heteronormativa é, intrinsecamente, uma ética em crise e confere à moral sexual nela embasada uma natureza profundamente ambígua, porque distancia os produtores e os receptores do discurso: de um lado, a hierarquia da igreja, o *kléros*, aqueles que foram separados do povo para tornarem-se pessoas sagradas, responsáveis por anunciar a verdade e proteger a comunidade; de outro, os leigos (*laikós*, povo comum), aqueles que constituem o rebanho de Cristo, guiados por meio dos pastores e também, através deles, ter acesso à revelação divina. Essa unidade eclesial, porém, longe de estabelecer uma continuidade discursiva, sucumbe ante profundas rupturas ideológicas, doutrinárias e morais: apesar da condenação oficial da homossexualidade, uma parcela considerável dos fieis, e mesmo de alguns pastores, mostra-se profundamente tolerante e, inclusive, acolhedora da liberalização sexual no que diz respeito ao estabelecimento de uniões homoafetivo-sexuais⁵⁴.

Nessa relação de segmentação da Igreja, a partir do discurso e da práxis, percebe-se que o próprio discurso heteronormativo fixa os papéis de cada segmento: os pastores são aqueles que, mesmo discordantes, devem sustentar o discurso oficial; enquanto os fieis são aqueles para os quais se destina esse discurso, tendo em vista que não se submetem a ele em função da simples posição social que ocupam na organização eclesial. Dito de outro modo: os pastores são aqueles cujo dever é disciplinar os fieis, os quais, historicamente, sempre se colocaram para além das margens da ortossexualidade e da ortocongugalidade cristãs.

Nesse sentido, o Ritual Matrimonial de 1990 aprofunda a reforma de 1969. Enquanto Paulo VI procurou dar uma nova face litúrgica à celebração, aproximando-a do homem moderno, João Paulo II buscou ampliar a sua face moralizadora, para submeter o homem moderno, insuportavelmente livre do controle sexual da Igreja.

O tom da Igreja Católica nos anos que antecederam e sucederam, imediatamente, a promulgação do Ritual mostra essa necessidade de rejeitar o modernismo liberalizante, e reafirmar a tradicional moral cristã. Nesse sentido, o documento *Algumas reflexões acerca da resposta a propostas legislativas sobre a não-discriminação das pessoas homossexuais*, de 1992, reveste-se de

idades do Rio de Janeiro e São Paulo”, havendo, também, “registros de igrejas, missões, grupos e células localizados em diversas outras unidades da federação, como Belo Horizonte, Rio Grande do Sul, Salvador, Vitória, Brasília, Fortaleza e Paraná”.

⁵⁴ Essa diversidade entre os dois estamentos eclesiais é observada por Espejo (2008, p. 55): “Al referirnos a [...] la condena y consecuente discriminación hacia los homosexuales hacemos la distinción entre la institucionalidad de la Iglesia, entendida ésta como su jerarquía, responsable de los documentos que hemos venido analizando, y el pueblo fiel y un segmento no despreciable de religiosos(as) que lejos de adherir a esa política de condena sienten vergüenza de la actitud de sus jerarcas. En este sentido no se debe olvidar que la Iglesia, entendida como la comunidad de fe seguidora de Jesucristo, no se agota ni se identifica exclusivamente con la jerarquía de la Iglesia Católica o de cualquier otra iglesia cristiana particular, cuyas marcas distintivas son la arrogancia y el menosprecio de los tenidos como “impuros”. Jesucristo, lejos de despreciar a aquellos, los tomo como paradigma de su predicación del Reino: “*En verdad los publicanos y las prostitutas entrarán antes que Uds. en el Reino de los cielos*” (Mt. 21, 31)”.

um caráter profundamente homofóbico, que, aliás, contrasta como o tom mais brando dos documentos anteriores. Historicamente, é um documento que visa refrear a crescente aceitação eclesial e civil das relações homoafetivas: dado o caráter de relativa benevolência caritativa e pastoral que havia marcado alguns documentos anteriores, abrandamento discursivo que se refletia e se maximizava na prática de muitas lideranças eclesiais, os hierarcas de Roma decidiram recrudescer o caráter condenatório que antes havia estigmatizado a sodomia, e agora se voltava para o “homossexualismo”⁵⁵.

Procurando, portanto, refrear o aumento da aceitação e do reconhecimento da homossexualidade como uma possibilidade de vida cristã e ordenada, a Igreja legitima a discriminação ativa em diversos pontos do documento, de modo particular, no n. 7, em que supõe o aumento da violência homofóbica como uma reação natural à luta injusta pela aceitação da homossexualidade:

*“[...] la justa reacción a las injusticias cometidas contra las personas homosexuales de ningún modo puede llevar a la afirmación de que la condición homosexual no sea desordenada. Cuando tal afirmación es acogida y, por consiguiente, la actividad homosexual es aceptada como buena, lo mismo que cuando se introduce una legislación civil para proteger un comportamiento para el cual ninguno puede reivindicar ningún derecho, **ni la Iglesia, ni la sociedad en su conjunto deberían luego sorprenderse si también ganan terreno otras opiniones o prácticas torcidas y si aumentan los comportamientos irracionales y violentos.**” (grifo nosso)*

E o n. 11, em que defende claramente a distinção entre as pessoas, tendo como parâmetro da orientação sexual: “Existen áreas en las que no es injusticia la discriminación teniendo en cuenta la orientación sexual, por ejemplo, la adopción o tutela de niños, en puesto de profesor o entrenador deportivo, o en alistamiento en el ejército”.

Ao mesmo tempo, e contraditoriamente, a Igreja promove um encobrimento da desordem sexual que atinge com profundidade os seus próprios pastores “a través de los traslados de parroquias de los inculcados para escapar a la mano de la justicia, las pseudos terapias “psico-espirituales” de recuperación de los mismos, o abiertamente el intento de silenciamiento de las víctimas” (ESPEJO, 2008, p. 54). Assim, ela possibilita mais uma característica de sua segmentação: os pastores são aqueles que devem subjugar os fieis às leis morais que defendem em suas pregações e em suas liturgias, mas não precisam se submeter a elas; eles devem ser, no discurso, aquilo que os fieis precisam fazer na concreticidade.

A dualidade que marca essa segmentação, e a axiologia distintiva dos elementos por ela instituídos, atravessam toda a vida e o discurso da Igreja, e permitem a definição do bem e do mal, do homem e da mulher, do

⁵⁵ De acordo com Espejo (2008, p. 53): “[...] el documento se gestó a partir de la interpretación que algunos obispos norteamericanos hicieron de otro documento aparecido en 1986 (“Carta a los obispos sobre la atención pastoral a las personas homosexuales”), el cual abrió ciertas esperanzas. A ello se sumó la disposición de algunas autoridades civiles del país del norte en el sentido de legislar para suprimir algunas discriminaciones sobre todo en lo referido a temas como empleo, alojamiento, alistamiento militar, entre otros. Proyectos que contaban con la simpatía y apoyo de un número importante de católicos y no católicos; así como por un número no despreciable de obispos. Esto provocó la reacción, no muy caritativa por cierto, del Vaticano”.

heterossexual e do homossexual, em que, ao primeiro elemento do par cabe o poder, e ao segundo, a interdição.

No entanto, essa heteronormatividade magisterial tem se tornado cada vez menos legítima nas comunidades cristãs, embora mais alardeada pelos meios de comunicação social sobre os quais paira o poder da Igreja. Nas representações cotidianas dos fieis, a homossexualidade é vista de maneira confusa e híbrida, da qual participam tanto o discurso teológico quanto o psicopatológico, e a discriminação é claramente repudiada, sobretudo a partir do paradigma do amor estabelecido por Jesus Cristo: “Dou-vos um mandamento novo: que vos ameis uns aos outros. Como eu vos amei, amai-vos também uns aos outros” (Jo 13, 34).

Nesse cenário em que a Doutrina Sexual da Igreja é abandonada radicalmente por boa parte de seus fieis, e mesmo de seus pastores, a Santa Sé apela para a Liturgia, em que a escolástica argumentação teológica transforma-se em orações e palavras simples e acessíveis a todos, mas apresentando os mesmos elementos definidores do controle sexual, conjugal e familiar. Por meio desse expediente, a Igreja pode se aproximar das comunidades, falar-lhes sem que lhe seja retirada a palavra, heterossexualizar sem enfrentar contestações. Por isso a importância do tom afirmativo, que enaltece o homem e a mulher, e invisibiliza o outro, o homossexual, aquele que está intrinsecamente inabilitado para a Complementaridade e a Fecundidade.

Assim, na luta histórica pelo controle do sexo, do casamento e da família, o Ritual Matrimonial pós-conciliar representa uma reação à interdição da própria Igreja: ela, que sempre calou as vozes dissonantes, agora está ameaçada pela imposição de mudez moral e simbólica, que faz lembrar a perseguição terrível dos três primeiros séculos cristãos, onde seu único púlpito eram as catacumbas. Em contrapartida, a Igreja subverte o sentido da proibição, já invertido pela própria modernidade (que transformou a repressão na liberalização): a ausência da voz do homossexual possibilita que, ao menos ali, na bênção nupcial do homem e da mulher, sua voz seja escutada.

Referências

(1998) AZEVEDO, José. “Metodologias qualitativas: análise do discurso”. In: ESTEVES, António; AZEVEDO, José (Ed.), *Metodologias Qualitativas para as Ciências Sociais*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, p. 107-114. Disponível em: <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/4264.pdf>>. Acesso em: 25 mai. 2011.

(2002) BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus.

(2008) BUTLER, Judith. “Inversões sexuais”. In: PASSOS, Izabel C. Friche. *Poder, normalização e violência: incursões foucaultianas para a realidade*. Belo Horizonte: Autêntica.

(1997) CARTA A DIOGNETO. In: *Padres Apologistas: Carta a Diogneto; Aristides de Atenas; Taciano, o Sírio; Atenágoras de Atenas; Teófilo de*

Antioquia; Hérmiás, o Filósofo. 2 ed. São Paulo: Paulus. (Coleção Patrística, v. 2).

(1997) CARTA DE SANTO INÁCIO DE ANTIOQUIA A POLICARPO. In: *Padres Apostólicos*: Clemente Romano; Inácio de Antioquia; Policarpo de Esmirna; O Pastor de Hermas; Carta de Barnabé; Pápias; Didaqué. 3 ed. São Paulo: Paulus. (Coleção Patrística, v. 1).

(1999) CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Loyola.

(1983) CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO. Disponível em: <<http://www.paroquia-sagradafamilia.org/textos/codigodediretocanonico.pdf>>. Acesso em: 25 mai. 2011.

(1996) CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA. *Celebração do Matrimónio*. 3 ed. Coimbra: Gráfica de Coimbra. Disponível em: <<http://www.liturgia.pt/rituais/Matrimonio.pdf>>. Acesso em: 1º abr. 2011.

(2003) CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Considerações sobre os projectos de reconhecimento legal das uniões entre pessoas homossexuais*. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cf_aith_doc_20030731_homosexual-unions_po.html>. Acesso em: 25 mai. 2011.

(1992) CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Algunas consideraciones acerca de la respuesta a propuestas legislativas sobre la no discriminación de las personas homosexuales*. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19920724_homosexual-persons_sp.html>. Acesso em: 25 mai. 2011.

(1986) CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Carta aos bispos da Igreja Católica sobre o atendimento pastoral das pessoas homossexuais*. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19861001_homosexual-persons_po.html>. Acesso em: 25 mai. 2011.

(1975) CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Declaração Persona Humana sobre alguns pontos de ética sexual*. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19751229_persona-humana_po.html>. Acesso em: 25 mai. 2011.

(2005) CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA. *Instrução sobre os critérios de discernimento vocacional acerca das pessoas com tendências homossexuais e da sua admissão ao seminário e às ordens sacras*. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20051104_istruzione_po.html>. Acesso em: 25 mai. 2011.

(2008) CECCARELLI, Paulo Roberto. "A invenção da homossexualidade". *Bagoas*, Natal, n. 2, p. 33-69. Disponível em: <http://www.cchla.ufrn.br/bagoas/v02n02art03_ceccarelli.pdf>. Acesso em: 20 abr. 2011.

- (2008) ESPEJO, Juan Cornejo. "Homosexualidad y cristianismo en tensión: la percepción de los homosexuales a través de los documentos oficiales de la Iglesia Católica". *Bagoas*, Natal, n. 2, p. 33-69. Disponível em: <http://www.cchla.ufrn.br/bagoas/v02n02art02_espejo.pdf>. Acesso em: 20 abr. 2011.
- (2008) FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 7 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- (2005) FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade III: o cuidado de si*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque; J. A. Guilhonne Albuquerque. 8 ed. Rio de Janeiro: Graal.
- (1999) FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque; José Augusto Guilhonne Albuquerque. 13 ed. Rio de Janeiro: Graal.
- (1998) FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. 8 ed. Rio de Janeiro: Graal.
- (1981) JOÃO PAULO II. *Exortação apostólica Familiaris Consortio: sobre a função da família cristã no mundo de hoje*. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio_po.html>. Acesso em: 25 mai. 2011.
- (1996) KATZ, Jonathan Ned. *A invenção da heterossexualidade*. Trad. Clara Fernandes. Rio de Janeiro: Ediouro.
- (2009) LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. 24 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- (s.d.) MARTÍN-MORENO, Juan Manuel. "El matrimonio". In: *Edición completa de los apuntes de liturgia*. Disponível em: <<http://www.upcomillas.es/personal/jmmoreno/cursos/Liturgia/sacramentos/matrimonio.htm>>. Acesso em: 25 mai. 2011.
- (2003) MAUSS, Marcel. "Ensaio sobre a dádiva, forma e razão da troca nas sociedades arcaicas". In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- (2009) MUNIZ, Túlio de Souza. "O corpo, a religião, a festa e a diferença sexual no 'heterocapitalismo'". *Oficina do CES*, Coimbra (Portugal), n. 323, abr. Disponível em: <<http://ec.aciprensa.com/r/ritualmatri.htm>>. Acesso em: 1º abr. 2011.
- (2010) NASCIMENTO, Márcio Alessandro Neman do. "Homofobia e homofobia interiorizada: produções subjetivas de controle heteronormativo?". *Athenea Digital*, Barcelona (Espanha), n. 17, p. 227-239, mar. Disponível em: <<http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/view/652/508>>. Acesso em: 1º abr. 2011.
- (2006) NATIVIDADE, Marcelo Tavares. "Homossexualidade, gênero e cura em perspectivas pastorais evangélicas". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 21, n. 61, p. 115-223, jun. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v21n61/a06v2161.pdf>>. Acesso em: 1º abr. 2011.

- (2009) NATIVIDADE, Marcelo Tavares. OLIVEIRA, Leandro de. "Sexualidades ameaçadoras: religião e homofobia(s) em discursos evangélicos conservadores". *Sexualidad, Salud y Sociedad*, Rio de Janeiro, n. 2, p. 121-161, ago. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v21n61/a06v2161.pdf>>. Acesso em: 1º abr. 2011.
- (2004) NATIVIDADE, Marcelo Tavares. OLIVEIRA, Leandro de. "Algumas tendências recentes nos discursos evangélicos e católicos sobre homossexualidade". *Gênero e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 22, p. 1-8, dez. Disponível em: <<http://www.clam.org.br/pdf/n22.pdf>>. Acesso em: 1º abr. 2011.
- (2009) SIMÕES NETO, José Pedro et al. "As representações da diversidade sexual no campo religioso". *Serviço Social & Realidade*, Franca, v. 18, n. 1, p. 241-276. Disponível em: <<http://seer.franca.unesp.br/index.php/SSR/article/view/125/167>>. Acesso em: 1º abr. 2011.
- (2009) SOUSA, Jessie Jane Vieira de. Acomodações recíprocas: a Igreja Católica e o poder temporal na Argentina e no Brasil. *Passagens*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 50-64, jul./dez.
- (s.d.) THURSTON, Herbert. *Ritual del matrimonio*. Trad. Javier Algara Cossío. Disponível em: <<http://ec.aciprensa.com/r/ritualmatri.htm>>. Acesso em: 25 mai. 2011.
- (2001) WELZER-LANG, Daniel. "A construção do masculino: dominação das mulheres e homofobia". *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 9, n. 2, p. 460-482. Disponível em: <<http://ec.aciprensa.com/r/ritualmatri.htm>>. Acesso em: 1º abr. 2011.
- (2008) VAGGIONE, Juan Marco." Las familias más allá de la heteronormatividad". In: MOTTA, Cristina; SÁEZ, Macarena Sáez (Comp.). *La mirada de los jueces: sexualidades diversas en la jurisprudencia Latinoamericana*. Bogotá: Siglo del Hombre. p. 13-87.
- (2006) VALLE, Edênio. "A Igreja Católica ante a Homossexualidade: Ênfases e Deslocamentos de Posições". *Rever*, São Paulo, n. 1, a. 6, p. 153-185. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv1_2006/p_valle.pdf>. Acesso em: 20 abr. 2011.
- (2008) VIANA, Nildo. *Senso comum, representações sociais e representações quotidianas*. Bauru: Edusc.