



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS**

MARCOS PAULO SANTA ROSA MATOS

**“JÁ NÃO SÃO DOIS, MAS UMA SÓ CARNE”:
A HETERONORMATIVIDADE CONSTITUTIVA DO
DISCURSO LITÚRGICO MATRIMONIAL**

**SÃO CRISTÓVÃO (SE)
2017**

MARCOS PAULO SANTA ROSA MATOS

**“JÁ NÃO SÃO DOIS, MAS UMA SÓ CARNE”:
A HETERONORMATIVIDADE CONSTITUTIVA DO
DISCURSO LITÚRGICO MATRIMONIAL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Federal de Sergipe – Campus Prof. Aloísio de Campos, como um dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Letras.

Orientador: Prof. Dr. Fábio Elias Verdiani Tfouni

**SÃO CRISTÓVÃO (SE)
2017**

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE

M433j Matos, Marcos Paulo Santa Rosa
“Já não são dois, mas uma só carne” : a heteronormatividade
constitutiva do discurso litúrgico matrimonial / Marcos Paulo Santa
Rosa Matos ; orientador Fábio Elias Verdiani Tfouni.– São
Cristóvão, SE, 2017.
194 f. : il.

Dissertação (mestrado em Letras) – Universidade Federal de
Sergipe, 2017.

1. Análise do discurso. 2. Igreja católica. 3. Casamento. 4.
Homossexualidade. 5. Silêncio. I. Tfouni, Fábio Elias Verdiani, orient.
II. Título.

CDU 81'42

A Inês, Elizeu, Rita de Cássia, Ana Paula (*in memoriam*) e Bruniely.

AGRADECIMENTOS

Obrigadíssimo, Inês, Elizeu e Rita de Cássia – minha família querida –, pela paciência e pelo apoio nesta e em tantas outras jornadas. *O amor de vocês me fortalece!*

Grato, Prof. Fabio Tfouni, pela orientação, pela compreensão e pelo comprometimento durante esses dois anos e meio de empreitada acadêmica.

Agradeço-lhes, Mateus Silva, Deborah Leal, Itana Souza e Edilamara Andrade, pela amizade, pelo companheirismo, pela gratuidade e pela reciprocidade.

Obrigado, Prof. Jailson Almeida, Prof.^a Jaqueline Santana e Prof.^a Tanise Thomasi pelo interesse, pelo incentivo e pela confiança a mim dirigidos, já desde longas datas.

Mui agradecido a este Programa de Pós-Graduação em Letras, especialmente à Prof.^a Geralda Lima, pela empatia e pela diligência que sempre caracterizaram sua atuação.

O Amor é dos deuses o mais antigo, o mais honrado e o mais poderoso
para a aquisição da virtude e da felicidade entre os homens,
tanto em sua vida como após sua morte.

(Platão, *Symposium*, 180b)

RESUMO

Analisa-se, tendo como base o cabedal teórico e metodológico da Análise de Discurso de tradição francesa (AD), o *Ritual do Matrimônio* (1993), roteiro litúrgico para a liturgia nupcial traduzido e adaptado da versão típica latina – *Ordo Celebrandi Matrimonium* (1991) – pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), buscando-se explicitar a formação heteronormativa do discurso religioso católico materializada nas formulações litúrgicas da cerimônia nupcial. O trabalho está dividido em três etapas: i) revisão da história, dos conceitos fundamentais e do método de trabalho da AD – sobretudo, a partir de Pêcheux (1997a, 1997b, 1997c, 2012), de Pêcheux e Fuchs (1997) e de Orlandi (2010a) –, síntese das pesquisas sobre o discurso religioso enquanto “tipo” – particularmente dos estudos de Orlandi (1987, 1996) – e proposição do conceito de discurso litúrgico enquanto “subtipo”, ao lado do doutrinário e do pastoral; ii) estudo da produção histórica do ritual matrimonial e da prática heteronormativa da Igreja Católica, com remissão a questões colaterais de caráter doutrinário e canônico, e com ênfase nas reformulações ocorridas após o Concílio Vaticano II (1962-1965), que empreendeu um processo geral de reforma eclesial no intuito de adaptar a Igreja ao mundo moderno; iii) análise linguístico-discursiva dos principais formulários enunciativos do *Ritual do Matrimônio* (1993), voltada a apreender e descrever o modo de funcionamento do ritual matrimonial enquanto dispositivo de assujeitamento e de disciplinarização que materializa a ideologia heteronormativa anuída pela Igreja Católica. O estudo possibilita uma compreensão dessuperficializada não apenas da relação entre a liturgia matrimonial católica e a heteronormatividade, mas também do papel exercido pela Igreja como agente de mediação entre os planos espiritual e temporal, que constituem os pilares da estrutura simbólica do discurso religioso cristão (DRC).

Palavras-Chave: Igreja Católica; Matrimônio; Homossexualidade; Heteronormatividade; Silêncio.

ABSTRACT

Based on the theoretical and methodological background of Discourse Analysis of French Tradition (AD), we have analyzed the *Ritual do Matrimônio* (1993), a liturgical script for the nuptial liturgy translated and adapted from the typical Latin version – *Ordo Celebrandi Matrimonium* (1991) –, translated and adapted by the Brazil's National Conference of Bishops (CNBB), aiming to explain the heteronormative formation of the Catholic religious discourse materialized into liturgical formulations of the nuptial ceremony. The work is divided into three stages: i) revision of the history, fundamental concepts and AD method of work – especially, by Pêcheux (1997a, 1997b, 1997c, 2012), by Pêcheux and Fuchs (1997) and Orlandi (2010a), a synthesis of research on religious discourse as “type” – particularly Orlandi's studies (1987, 1996) – and proposition of the concept of liturgical discourse as “subtype”, alongside doctrinal and pastoral; ii) study of the historical production of the matrimonial ritual and heteronormative practice in the Catholic Church, with reference to doctrinal and canonical side issues, and with emphasis on the reformulations that took place after the Vatican Second Council (1962-1965), which undertook a general process of ecclesiastical reform in order to adapt the Church to the modern world; iii) linguistic-discursive analysis of the main enunciative forms of the *Ritual do Matrimônio* (1993), aimed at apprehending and describing the mode of functioning of the matrimonial ritual as a device of subjection and disciplinarization that materializes the heteronormative ideology approved by the Catholic Church. The study makes possible a de-superimposed understanding not only of the relationship between Catholic matrimonial liturgy and heteronormativity, but also of the role played by the Church as mediator between the spiritual and temporal planes, which are the pillars of the symbolic structure of Christian religious discourse (DRC).

Keywords: Catholic Church; Marriage; Homosexuality; Heteronormativity; Silence.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

| | |
|---|-----|
| Quadro 1 – Modalidades do DRC | 46 |
| Figura 1 – Classificação do <i>Corpus</i> | 106 |
| Quadro 2 – Referências à Complementaridade | 115 |
| Quadro 3 – Referências à Fecundidade | 121 |
| Quadro 4 – Fórmulas de Consentimento e de Assentimento..... | 127 |

LISTA DE SIGLAS

| | |
|--------|--|
| AD | Análise do Discurso de tradição francesa |
| AH | Orientações Educativas sobre o Amor Humano (SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA, 1983) |
| APPH | Carta aos Bispos da Igreja Católica sobre o Atendimento Pastoral das Pessoas Homossexuais (CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, 1986) |
| CCE | <i>Catechismum Catholicae Ecclesiae</i> (JOÃO PAULO II, 1997) |
| CDSI | Compêndio da Doutrina Social da Igreja (PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ, 2004) |
| CIC I | <i>Codex Iuris Canonici</i> (PIO X; BENTO XV, 1917) |
| CIC II | <i>Codex Iuris Canonici</i> (JOÃO PAULO II, 1983) |
| CP | Condição(ões) de Produção |
| DRC | Discurso Religioso Cristão |
| DVPTH | Instrução sobre os Critérios de Discernimento Vocacional acerca das Pessoas com Tendências Homossexuais e da sua Admissão ao Seminário e às Ordens Sacras (CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA, 2005) |
| FD | Formação(ões) Discursiva(s) |
| FI | Formação(ões) Ideológica(s) |
| FIm | Formação(ões) Imaginária(s) |
| ILAGE | Instrumentum Laboris da III Assembleia Geral Extraordinária (SÍNODO DOS BISPOS, 2014a) |
| NDPH | Algumas Reflexões acerca da Resposta a Propostas Legislativas sobre a Não-Discriminação das Pessoas Homossexuais (CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, 1992) |
| OCM I | <i>Ordo Celebrandi Matrimonium</i> (PAULO VI, 1969) |
| OCM II | <i>Ordo Celebrandi Matrimonium</i> (PAULO VI; JOÃO PAULO II, 1991) |
| RM I | Rito do Matrimônio (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, 1970) |
| RM II | Ritual do Matrimônio (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, 1993) |

- RLUPH Considerações sobre os Projectos de Reconhecimento Legal das Uniões entre Pessoas Homossexuais (CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, 2003)
- SD Sequência(s) Discursiva(s)

SUMÁRIO

| | |
|---|------------|
| 1 INTRODUÇÃO | 12 |
| 2 ANÁLISE DE DISCURSO E DISCURSO RELIGIOSO (CRISTÃO) | 16 |
| 2.1 Fundamentos da Análise de Discurso..... | 16 |
| 2.2 Método de trabalho da Análise de Discurso..... | 23 |
| 2.3 Tipicidade do discurso religioso..... | 30 |
| 2.4 Modalidade litúrgica do discurso religioso | 44 |
| 3 LITURGIA NUPCIAL E IDEOLOGIA HETERONORMATIVA NA IGREJA CATÓLICA..... | 53 |
| 3.1 O processo de ritualização católica do matrimônio..... | 53 |
| 3.2 O Concílio Vaticano II e a atualização ritual | 71 |
| 3.3 A trajetória de construção da heteronormatividade católica | 80 |
| 3.4 O discurso sobre a homossexualidade no período pós-Concílio Vaticano II..... | 92 |
| 4 HETERONORMATIVIDADE E FUNCIONAMENTO DISCURSIVO DO RITUAL DO MATRIMÔNIO | 102 |
| 4.1 O sujeito cristão deve ser um servo heterossexual | 110 |
| 4.2 O homem e a mulher têm a missão de prover filhos para a Igreja | 117 |
| 4.3 A Igreja Performa e conforma através da liturgia | 124 |
| 4.4 Ao mau cristão sempre se oferta a salvação | 131 |
| 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS..... | 139 |
| REFERÊNCIAS..... | 144 |
| I) Obras citadas pelo Sistema Autor-Data | 144 |
| II) Obras clássicas e eclesiásticas | 153 |
| ANEXO I – TEXTOS DA LITURGIA MATRIMONIAL POSTERIOR AO CONCÍLIO VATICANO II | 162 |
| A) Monição Inicial..... | 162 |
| B) Oração Coleta | 163 |
| C) Monição antes do Consentimento..... | 164 |
| D) Diálogo antes do Consentimento | 165 |
| E) Convite ao Consentimento..... | 165 |
| F) Consentimento | 166 |
| G) Confirmação do Consentimento | 166 |
| H) Bênção das Alianças | 167 |
| I) Entrega das Alianças..... | 167 |
| J) Oração Universal | 168 |
| K) Oração sobre as Oferendas | 169 |
| L) Prefácio..... | 170 |

| | |
|---|-----|
| M) Memento dos Esposos | 171 |
| N) Monição antes da Bênção Nupcial..... | 172 |
| O) Bênção Nupcial..... | 173 |
| P) Oração depois da Comunhão | 177 |
| Q) Bênção sobre os Esposos e o Povo | 178 |
| R) Leituras e cânticos bíblicos..... | 179 |

ANEXO II – TEXTOS DA LITURGIA MATRIMONIAL PROVISORIAMENTE REFORMADA POR OCASIÃO DO CONCÍLIO VATICANO II 182

| | |
|---------------------------------------|-----|
| A) Apresentação dos Nubentes | 182 |
| B) Oração Coleta | 182 |
| C) Consentimento | 182 |
| D) Confirmação do Consentimento | 183 |
| E) Bênção das Alianças | 183 |
| F) Entrega das Alianças..... | 184 |
| G) Oração pelos Esposos | 184 |
| H) Oração dos Fiéis..... | 184 |
| I) Oração sobre as Oferendas | 185 |
| J) Bênção Nupcial..... | 186 |
| K) Oração depois da Comunhão | 188 |
| L) Bênção sobre os Esposos | 188 |
| M) Leituras e cânticos bíblicos..... | 188 |

ANEXO III – TEXTOS DA LITURGIA MATRIMONIAL ANTERIOR AO CONCÍLIO VATICANO II 190

| | |
|---------------------------------------|-----|
| A) Consentimento | 190 |
| B) Confirmação do Consentimento | 190 |
| C) Bênção das Alianças | 190 |
| D) Entrega das Alianças..... | 191 |
| E) Oração pelos Esposos | 191 |
| F) Oração Coleta | 192 |
| G) Oração Secreta | 192 |
| H) Bênção Nupcial..... | 192 |
| I) Oração depois da Comunhão | 193 |
| J) Bênção sobre os Esposos | 193 |
| K) Leituras e cânticos bíblicos..... | 193 |

1 INTRODUÇÃO

A influência da ação pastoral e da doutrina cristãs sobre a constituição do sujeito ocidental, sobretudo no que diz respeito à sua sexualidade, a partir dos estudos de Michel Foucault (1999a; 2004), tem chamado a atenção dos estudiosos em humanidades e ciências sociais, áreas em que se observa uma grande profusão de análises discursivas, impulsionadas, principalmente, pela emergência de comunidades e identidades cristãs nas últimas décadas. Por outro lado, a liturgia, isto é, o conjunto de rituais nos quais o agir (a pastoral) e o pensar (a doutrina) dos sujeitos cristãos se articulam em uma proposta (e uma norma) de simbolização do mundo, não tem recebido a mesma consideração, sendo, quase sempre, reduzida a essas duas dimensões de que é mediadora.

Entre o mundo abstrato dos dogmas e o cotidiano da vida religiosa, os ritos são oportunidades de mediação e estabilização dos conflitos de poder no interior das comunidades de fé: eles determinam o lugar discursivo de cada sujeito a partir de uma economia do dizer. Nesse sentido, Corrêa (1989), estudando os cultos da Congregação Cristã no Brasil, atesta como a geografia política dessa comunidade revela-se a partir da topografia do templo e da cronografia da palavra, que organizam os corpos e as vozes segundo uma hierarquia sagrada. Assim, ele identificou o intercâmbio ritualístico entre o discurso do ancião e o discurso do fiel: o “falar *como* Deus” e o “falar *com* Deus”, a assunção da autoridade e a submissão à autoridade, que se complementam estruturalmente, de modo a “calar o homem para dar voz a Deus” (CORRÊA, 1989, p. 183, grifos do autor).

Como espaço privilegiado de articulação entre fé e vida, a liturgia torna-se um campo de batalha para os diversos segmentos que tentam ditar a identidade de uma comunidade religiosa, como se pôde verificar por ocasião do Concílio Vaticano II, quando a reação dos católicos chamados de “tradicionalistas” às propostas vitoriosas dos “progressistas”, acusados de modernismo, quer dizer, de desrespeito à Sagrada Tradição, quase provocou um cisma na Igreja: a adoção da língua vernácula em detrimento do latim, a substituição da celebração *Versus Deum* (virada para Deus) pela *Versus populum* (virada para o povo), a supressão de diversos ritos *ad altare* (ao pé do altar) que precediam e entronizavam a Missa, etc., ainda são questões que dividem tanto clérigos quanto fiéis, e estão relacionadas a mágoas profundas deixadas pelas reformas conciliares e pelas excomunhões, suspensões, afastamentos e diversas punições impostas pelas autoridades pontifícias aos que se lhe opuseram com mais veemência.

Embora o sujeito ocidental moderno caracterize-se muito mais como um sujeito jurídico do que religioso, não se pode desprezar a importância da religiosidade cristã nas sociedades ocidentais: a baixa frequência às liturgias contrasta com a importância que ainda é dada a elas, em ocasiões como batismo, primeira comunhão, casamento, exéquias, etc.; a diminuição da importância da instrução religiosa contrasta com a persistência dos valores morais e das crenças propagadas pelas comunidades cristãs. Na constituição desse sujeito enquanto *homo sexualis*, as instituições religiosas ainda conservam grande parte da relevância que tiveram em um passado não muito distante.

No que diz respeito à Igreja Católica, sua atuação como instituição normalizadora da sexualidade humana está vinculada à defesa de uma concepção tradicional (heteronormativa) de família, no seio da qual o sexo possui finalidade especificamente procriativa, radicalmente contrária às propostas de reconhecimento e proteção dos direitos sexuais e reprodutivos, apresentadas pelos movimentos feministas e LGBTs. Essa defesa é agenciada através da influência das autoridades e instituições eclesiásticas sobre o Estado, pois os governantes e legisladores, eleitos através do voto popular, não querem enfrentar a oposição desses importantes atores políticos. Com esse *lobby*, a Igreja freia a aprovação de legislações e a formação de jurisprudências contrárias à sua concepção de família, institucionalizando-a por meio da ação estatal. No entanto, sua maior influência é exercida sobre a sociedade civil:

O modelo único de família não mantém sozinho o poder político da hierarquia [católica] no âmbito jurídico, mas também a construção de uma matriz cultural que sustenta o catolicismo e que influencia nas construções morais e legais da população em geral. A religiosidade continua sendo a variável que melhor prediz a atitude da população acerca dos direitos sexuais e reprodutivos. Quanto maior a proximidade e a identificação com a religião — particularmente com aquelas que, como o catolicismo, defendem uma concepção tradicional —, tanto maior é a resistência aos direitos sexuais e reprodutivos. O caso mais notável é constituído pelo importante número de organizações não-governamentais, conhecidas como pró-vida e pró-família, e formadas por cidadãos que, identificados com a doutrina católica, se mobilizam em defesa de legislações restritivas sobre gênero e sexualidade que existem na região. A influência da religião é manifesta também em legisladores e juízes, pois para muitos deles, sem que necessariamente exista pressão externa da hierarquia eclesial, as crenças religiosas continuam sendo uma dimensão central no momento de tomar decisões sobre a regulação jurídica da sexualidade. A forma como religião e moral costumam fundir-se e a influência histórica da Igreja na cultura latino-americana são também barreiras às reformas jurídicas de que necessitam as sociedades pluralistas. (VAGGIONE, 2008, p. 15, tradução nossa)

Essa matriz cultural corresponde a um conjunto complexo formado por sistemas de conhecimentos, crenças, valores, normas e símbolos, que, em Análise do Discurso de tradição francesa (AD), é remetido a uma Formação Ideológica, na qual a concepção católica de família é afirmada e defendida através de uma série de materialidades discursivas, estruturadas por meio de Formações Discursivas, que produzem nos indivíduos imagens sobre o mundo nas

quais essa concepção está cristalizada/institucionalizada e a partir das quais ele se constrói enquanto sujeito e constrói matrizes de significado. Nesse processo, o discurso litúrgico desempenha um papel fundamental, pois, sendo uma proposta de simbolização do mundo, discursiviza e ritualiza as imagens, os sentidos e as posições subjetivas estruturantes da família e do sexo que a constitui.

O ritual matrimonial, por sua vez, é a materialização por excelência desse discurso litúrgico: ele ainda é um evento social muito prestigiado nas sociedades ocidentais, sobretudo latino-americanas, constituindo-se em um rito de passagem através do qual o sexo até então vedado pela Igreja passa a ser por ela autorizado, e um momento de catequese, uma oportunidade para essa instituição rezar o casamento, isto é, dizê-lo, constituindo-o performativamente e regulando-o simbolicamente. Embora articule o cuidado pastoral e o ensinamento doutrinário, é a produção de signos, inclusive arquetípicos, que marca toda a celebração: as imagens do noivo, da noiva e do sacerdote, o formalismo dos gestos e a solenidade das palavras pululam a memória dos indivíduos e das sociedades ocidentais, e dizem-lhes que, a despeito de todas as mudanças experimentadas no mundo contemporâneo, os sentidos e os sujeitos ainda são os mesmos daquele espaço-tempo sagrado idealizado pela Igreja.

Debruçando-se sobre o discurso celebrativo (litúrgico) do *Ritual do Matrimônio*, este trabalho busca explicitar seu modo de funcionamento relativamente à materialização da ideologia heteronormativa defendida pela Igreja e que é intrínseca ao próprio casamento católico, já que sua constituição heterossexual é posta como inegociável (CCE, 2357)¹. Para tanto, procura-se dar conta dos seguintes objetivos específicos: i) aprofundar, no âmbito da AD, a conceituação e a caracterização tipológica do discurso religioso, focalizando a pluralidade de formas/modalidades por ele assumidas; ii) propor uma abordagem discursiva da modalidade litúrgica do discurso religioso, tendo em vista a especificidade dos rituais matrimoniais adotados da Igreja Católica, desvelando suas propriedades e marcas específicas; iii) investigar o modo de funcionamento do discurso litúrgico matrimonial a partir da materialidade histórico-linguística do ritual matrimonial da Igreja Católica, na perspectiva do assujeitamento e disciplinarização, tendo em vista a relação entre liturgia e heteronormatividade.

¹ As obras clássicas e eclesiais (bíblicas, hagiológicas, patrísticas, escolásticas, pontificias, dicasteriais etc.) são citadas pelo nome do autor (quando a obra não for anônima ou institucional), pelo nome da obra – por extenso ou abreviado – acompanhado da identificação do volume ou da edição (quando houver mais de um volume ou edição) e pela identificação das seções textuais (volume, capítulo, versículo, parágrafo etc.). Os nomes dessas obras são citados: em latim, de modo geral; em português, no caso dos livros bíblicos e dos documentos dicasteriais traduzidos para o português; na língua original, no caso de documentos dicasteriais não traduzidos e de publicações das conferências episcopais.

Nossa hipótese é a de que a heteronormatividade é um centro organizador da liturgia matrimonial católica: alicerce sobre o qual está construída toda a estrutura simbólica (significativa) da cerimônia e fim social para o qual se destina. Por isso ela está presente não apenas na relação fundamental que é tematizada no ritual, isto é, o vínculo afetivo e sexual estabelecido por um homem e uma mulher, mas no modo como esse vínculo é representado: uma aliança singular, universal e eterna, a única capaz de materializar o amor esponsal entre sujeitos humanos, por ser essa a vontade do Deus-Sujeito. A heteronormatividade, assim, modaliza todos os elementos que fazem parte da celebração: o amor, a fidelidade, o compromisso, a felicidade etc. são fortemente marcados por um epíteto intrinsecamente afixado... “heteroamor”, “heterofidelidade”, “heterocompromisso”, “heterofelicidade”. Ou seja, o sacramento do matrimônio é o selo de que os sujeitos cristãos estão unindo-se heteronormativamente para reproduzirem, procriando uma nova geração de sujeitos cristãos e heteronormativos para a Igreja.

O relatório parcial da pesquisa aqui apresentado, destinado à qualificação acadêmica, foi organizado do seguinte modo: i) na primeira parte, apresenta-se o cabedal teórico-metodológico da AD, enfatizando-se, em seguida, os estudos sobre o discurso religioso, em geral, e sobre a modalidade litúrgica desse discurso, em particular; ii) discorre-se, no segundo momento, acerca da evolução histórica do ritual do matrimônio da Igreja Católica, destacando-se as recentes revisões por ele sofridas, em razão de um processo geral de reforma eclesial estabelecido pelo Concílio Vaticano II (1962-1965), bem como se discute a construção histórica do discurso heteronormativo da Igreja Católica, com ênfase no período posterior ao Concílio Vaticano II; iii) por último, analisa-se o *Ritual do Matrimônio*, procurando mostrar a materialização da heteronormatividade nas formas litúrgicas desse ritual, tanto no que diz respeito à sua superfície linguística quanto no tocante ao seu modo de funcionamento discursivo.

2 ANÁLISE DE DISCURSO E DISCURSO RELIGIOSO (CRISTÃO)

Este capítulo é dedicado à síntese do dispositivo teórico construído pela AD, destacando-se os elementos mais pertinentes à análise do *Ritual do Matrimônio* que procuraremos empreender. Ele foi dividido em quatro partes: na primeira, tratamos da história da AD, apresentamos e definimos os principais conceitos por ela empregados e advindos, em sua maior parte das obras de Pêcheux (1997a, 1997b, 1997c, 2012) e Pêcheux e Fuchs (1997); na segunda parte, discutimos os procedimentos e instrumentos de análise que constituem o seu método científico; na parte seguinte, abordamos tipologicamente o discurso religioso, sobretudo, a partir de Orlandi (1987, 1996); por fim, discorremos sobre a divisão do discurso religioso em modalidades e enfatizamos as características da modalidade litúrgica.

2.1 Fundamentos da Análise de Discurso

A AD surgiu a partir dos trabalhos linguísticos do filósofo francês Michel Pêcheux, tendo na obra *Análise Automática do Discurso* (PÊCHEUX, 1997c), publicada em 1969, seu marco de nascimento: tratava-se, inicialmente de um projeto de análise de sequências discursivas (SD), isto é, enunciados extraídos de textos produzidos em uma determinada prática discursiva, que buscava, através de algoritmos lógico-informáticos, apreender os efeitos de sentido dessas SD e organizá-las em domínios semânticos, isto é, conjuntos formados por relações de dependência e equivalência entre as SD que compõem um discurso. A partir desse projeto, a AD desenvolveu-se articulando a Linguística saussuriana, o Marxismo althusseriano e a Psicanálise lacaniana, recebendo ativamente os conhecimentos produzidos nesses ramos do saber e os transformando pela confrontação e pela produção de novas perspectivas sobre a realidade, como uma disciplina de entremeio:

Interroga a Lingüística pela historicidade que ela deixa de lado, questiona o Materialismo perguntando pelo simbólico e se desmarca da Psicanálise pelo modo como, considerando a historicidade, trabalha a ideologia como materialmente relacionado ao inconsciente sem ser absorvida por ele. (ORLANDI, 2010a, p. 20)

Historicamente a AD se desenvolveu em três fases ou, como propôs Pêcheux (1997b), três épocas: i) AD-1 (1969-1975), caracterizada pela exploração metodológica da noção de maquinaria discursivo-estrutural; ii) AD-2 (1976-1979), fase que parte da justaposição dos processos discursivos e chega à tematização de seu entrelaçamento desigual; iii) AD-3 (a partir

de 1980), etapa em que há uma desconstrução da maquinaria discursiva. Na 1ª fase, a análise era efetivamente ser um procedimento automático, articulado sobre a concepção de máquina discursiva, que buscava inferir, a partir de “[...] um *corpus* fechado de seqüências discursivas, selecionadas (o mais freqüentemente pela vizinhança de uma palavra-chave que remete a um tema) [...]” (PÊCHEUX, 1997b, p. 312) e através de processos fixos de análise em que a análise linguística das SD era um pré-requisito para a análise discursiva do *corpus*, um dispositivo autodeterminado, fechado sobre si mesmo e justaposto em relação aos demais dispositivos, que fazia funcionar um conjunto de discursos, resultante de *condições de produção* (CP) estáveis e homogêneas.

As CP correspondem às circunstâncias materiais em que um discurso é produzido, abrangendo tanto a situação enunciativa quanto o contexto sócio-histórico e, particularmente, são constituídas pelas *formações imaginárias* (FI) do enunciador (A) e do enunciatário (B), que “[...] designam o lugar que A e B se atribuem cada um a *si* e ao *outro*, a imagem que eles se fazem de seu próprio lugar e do lugar do outro”, bem como a imagem que cada um deles faz do conteúdo do discurso, isto é, o referente (R), elaboradas a partir de “[...] regras de projeção, que estabelecem as relações entre as *situações* (objetivamente definíveis) e as *posições* (representações dessas situações)” (PÊCHEUX, 1997a, p. 82, grifo do autor). Ao mesmo tempo em que os sujeitos produzem imagens próprias, antecipam as imagens alheias e retomam outras imagens, fornecidas pelo já-dito/já-ouvido que os interpelam, de modo que eles são estáticas e estão em permanente reelaboração a partir das CP.

A AD-2 ainda se caracteriza por uma maquinaria discursivo-estrutural, mas afetada pela heterogeneidade: as máquinas discursivas permanecem fechadas em si mesma, no entanto, os discursos, enquanto territórios por ela governados, passam a ser transitáveis, isto é, afetados e influenciados pelos territórios fronteiriços e suas máquinas regentes. Os procedimentos analíticos não são significativamente modificados, sendo organizados em três etapas: i) construção do *corpus*, em função das CP; ii) análise linguística, que parte da superfície linguística do texto para a produção do objeto discursivo; iii) análise do processo discursivo. Por outro lado, esses procedimentos passam a ser atravessados por diversas problematizações advindas da explicitação do conceito de *formação ideológica* (FI) e da emergência dos conceitos de *formação discursiva* (FD) e de *interdiscurso*; são problematizações que envolvem, sobretudo, a “[...] relação de entrelaçamento desigual da FD com um exterior, [...] os pontos de confronto polêmico nas fronteiras internas da FD, as zonas atravessadas por toda uma série de efeitos discursivos [...]” (PÊCHEUX, 1997b, p. 314).

Uma FI corresponde a “[...] um conjunto complexo de atitudes e de representações que não são nem ‘individuais’ e nem ‘universais’, mas se relacionam mais ou menos diretamente a *posições de classe* em conflito umas em relação às outras” (HAROCHE; PÊCHEUX; HENRY, 2011, p. 27, grifo dos autores), constituindo-se uma força de confronto no âmbito de uma determinada formação social historicamente situada. Elas são materializadas discursivamente em FDs, que correspondem àquilo “[...] que pode e deve ser dito a partir de uma posição dada numa conjuntura” (PÊCHEUX; FUCHS, 1997, p. 166) e são marcadas por regras de formação que determinam o que pertence e o que não pertence a elas (MUSSALIM, 2001, p. 119). O interdiscurso, por sua vez, é compreendido como “[...] o ‘exterior específico’ de um processo discursivo determinado [...], isto é, os processos que intervêm na constituição e na organização deste último” (PÊCHEUX; FUCHS, 1997, p. 239)

Na 3ª fase, Pêcheux irá reconstruir sistematicamente sua perspectiva de análise, através do primado da alteridade e da radicalização da noção de *interdiscurso*, que passa a ter a precedência sobre o discurso e ser o lugar, por excelência, da identidade e da alteridade. A maquinaria discursiva, caracterizada pelo efeito da justaposição na AD-1 e da transição-integração na AD-2, é explodida e dá lugar a uma dispersão de regiões do discurso, nas quais também o sujeito e o sentido estão dispersos. Os procedimentos de análise linguística e de análise discursiva passam a ser alternados e mesmo simultâneos, de modo que “[...] a dissociação entre análise linguística (de cada seqüência) e análise discursiva interseqüencial (de um *corpus* de seqüências) tornava vazia de sentidos a noção de análise discursiva de uma seqüência na sua singularidade” (PÊCHEUX, 1997b, p. 316). Novos temas e problemas também passam a ser enfrentados, como a questão da leitura e do sujeito-leitor.

Ao longo dessa trajetória que vai da AD-1 à AD-3, articulando a teoria do discurso, a teoria do discurso, a teoria das formações sociais e de suas transformações, a teoria dos mecanismos sintáticos e dos processos enunciativos e a teoria da subjetividade, ou seja, as principais contribuições dos ramos do saber a que está filiada (PÊCHEUX; FUCHS, 1997), a AD elaborou e desenvolveu vários conceitos e relações teóricas, isto é, seu dispositivo teórico, alicerçados em três ideias-chave, que circunscrevem a língua, a história e a ideologia como “bordas da interpretação” do discurso:

- a. a língua tem sua ordem própria mas só é relativamente autônoma (distinguindo-se da Linguística, ela introduz a noção de sujeito e de situação na análise da linguagem);
- b. a história tem seu real afetado pelo simbólico (os fatos reclamam sentidos);
- c. o sujeito de linguagem é descentrando pois é afetado pelo real da língua e também pelo real da história, não tendo o controle sobre o modo como elas o afetam. Isso redundava em dizer que o sujeito discursivo funciona pelo inconsciente e pela ideologia. (ORLANDI, 2010a, pp. 19-20)

Para a AD, a língua não deve ser confundida com a *langue* da linguística saussuriana (FERREIRA, 2005), porque enquanto esta é um sistema formal e fechado, considerado em si mesmo e por si mesmo (SAUSSURE, 2012), na AD “[...] procura-se compreender a língua não só como uma estrutura, mas, sobretudo, como acontecimento. Reunindo estrutura e acontecimento a forma material é vista como acontecimento do significante (língua) em um sujeito afetado pela história” (ORLANDI, 2010a, p. 19). Considerada como não-transparente e em permanente errância, sendo constitutivamente afetada pela falha, pela incompletude, pelo equívoco e pela contradição, ela é vista ao mesmo tempo como sistema (estrutura) e como prática (acontecimento): trata-se de um sistema “[...] não de formas abstratas, mas material, ou seja, espaço de manifestação das relações de força e de sentido que refletem os confrontos de natureza ideológica” (ORLANDI, 2007, pp. 174-175) e de uma prática simbólica de produção de materialidades linguístico-histórico-ideológicas, tomada “[...] não no sentido de realizar atos mas porque pratica sentidos, ação simbólica que intervém no real. Prática, enfim, a significação no mundo” (ORLANDI, 2008, p. 44).

A língua, por sua vez, está visceralmente ligada à história, enquanto lugar em que se produz o discurso, lugar de suas CP, que se inscreve na materialidade da língua e dá ao signo uma memória necessária ao seu significar, isto é, o interdiscurso, de modo que “Para que a língua faça sentido, é preciso que a história intervenha [...]” (ORLANDI, 2010a, p. 47). O interdiscurso é o dizível, o conjunto de todos os dizeres já ditos e esquecidos, a memória de todos os *intradiscursos* (ou seja, as formulações particulares do discurso, aquilo que se diz num momento dado, em condições dadas)²; ele é o lugar em que se constitui a *memória discursiva*, isto é, aquilo que, em relação a um texto que materializa um intradiscurso, “[...] vem restabelecer os ‘implícitos’ (quer dizer, mais tecnicamente, os pré-construídos, elementos citados e relatados, discursos-transversos, etc.) de que sua leitura necessita: a condição do legível em relação ao próprio legível” (PÊCHEUX, 1997a, p. 53). Enquanto lugar em que o discurso se constitui a partir da memória, a história é deslocada de uma perspectiva cronológica para um âmbito sócio-político-ideológico:

[...] está ligada a práticas e não ao tempo em si. Ela se organiza tendo como parâmetro as relações de poder e de sentido, e não a cronologia: não é o tempo cronológico que

² Enquanto o interdiscurso relaciona-se à constituição e à memória do discurso, o intradiscurso está relacionado à formulação e à atualidade. Aquele está associado visceralmente ao problema da interpretação, porque, ao atravessar o discurso e colocá-lo frente ao outro, revela “[...] a necessidade de se pensar o gesto de interpretação como lugar de contradição: é o que permite o dizer do sujeito pela repetição (efeito do já-dito) e pelo deslocamento (historicização)” (ORLANDI 1998, p. 16). Este, por seu turno, é a instanciação do enunciado (o diferente) no aqui-agora do sujeito (ORLANDI, 2004, p. 88) e pressupõe o interdiscurso, porque todo dizer é uma retomada do já-dito, assim, “Para que minhas palavras tenham sentido é preciso que elas já façam sentido” (ORLANDI, 2010a, p. 33).

organiza a história, mas a relação com o poder (a política). [...] A relação com a história é dupla: o discurso é histórico porque se produz em condições determinadas e projetar-se no futuro, mas também é histórico porque cria tradição, passado, e influência novos acontecimentos. Atua sobre a linguagem e opera no plano da ideologia, que não é assim mera percepção do mundo ou representação do real. (ORLANDI, 1990, p. 35).

A ideologia, por sua vez, é compreendida como um mecanismo engendrado pelas classes dominantes para perpetuar e reproduzir das condições históricas em que se assentam as relações de dominação, correspondendo a “[...] um conjunto de práticas materiais necessárias à reprodução das relações de produção” (ALTHUSSER, 1974, p. 8). Esse conceito althusseriano é ressignificado a partir da linguagem (ORLANDI, 2010a, p. 45), não se tratando de simples manipulação ou ocultação, “[...] mas função da relação necessária entre linguagem e mundo” (ORLANDI, 2010a, p. 47), que é tomada como o alicerce da estrutura simbólica do discurso. Ela assume formas histórico-sociais determinadas (as FI), materializadas em domínios linguístico-discursivos (as FD):

[...] “a ideologia interpela os indivíduos em sujeitos”: esta lei constitutiva da *Ideologia* nunca se realiza “em geral”, mas sempre através de um conjunto complexo determinado de *formações ideológicas* que desempenham no interior deste conjunto, em cada fase histórica da luta de classes, um papel necessariamente desigual na reprodução e na transformação das relações de produção, e isto, em razão de suas características “regionais” (o Direito, a Moral, o Conhecimento, Deus etc...) e, ao mesmo tempo, de suas características de classe. Por esta dupla razão, as formações discursivas intervêm nas formações ideológicas enquanto componentes. (PÊCHEUX; FUCHS, 1997, p. 167)

O sujeito interpelado ideologicamente, isto é, determinado pela exterioridade, não é, portanto, livre e consciente, mas assujeitado, submetido pela FI através das FD nas quais está inscrito, de modo que ele está descentrado no processo de produção do discurso e atravessado pela heterogeneidade. Considerado do ponto de vista de sua interioridade, ele é clivado e dividido, regido não por uma consciência soberana de si, mas pelo inconsciente, a “[...] parte que falta à disposição do sujeito para restabelecer a continuidade de seu discurso consciente” (LACAN, 1998, p. 260), o discurso do outro que atravessa o discurso do Um (BRANDÃO, 2004, pp. 67-68). Consequentemente, há uma dispersão do sujeito nos textos que produz, ou melhor, o texto é uma dispersão do sujeito, o que é evidenciado pelas múltiplas funções textuais que ele desempenha, como as de locutor, enunciador e autor (ORLANDI, 2010a, pp. 70 e 74).

Esse assujeitamento através da interpelação ideológica se realiza discursivamente por meio da inscrição do indivíduo em uma FD, processo que envolve as concepções de *forma-sujeito* e de *posição-sujeito*. Para Pêcheux (1997c, p. 163), aquela corresponde ao sujeito universal ou sujeito do saber de uma FD, um “ego-imaginário” construído e sustentado através do conhecimento e dos sentidos institucionalizados nessa FD, de modo que o assujeitamento

implica uma identificação com a forma-sujeito, processo no qual é fundada a unidade imaginária do sujeito do discurso (ou da enunciação). Essa relação de identificação entre o sujeito enunciador (sujeito-falante) e o sujeito universal (forma-sujeito) corresponde à posição-sujeito, isto é, uma tomada de posição daquele perante as regras constitutivas e impositivas da FD, que é realizada não de forma livre e consciente, mas como um efeito da ideologia (PÊCHEUX, 1997c, pp. 171-172), e pode dar-se sob três modalidades (PÊCHEUX, 1997c, pp. 215-217): i) a da anuência ou do “bom sujeito” (identificação), superposição entre sujeito enunciador e sujeito universal; ii) a da resistência ou do “mau sujeito” (contraidentificação), separação entre o sujeito-falante e o sujeito do saber; e iii) o da ruptura (desidentificação), movimento em que há uma extrapolação da contraidentificação e através do qual “o sujeito do discurso desidentifica-se de uma formação discursiva e sua forma-sujeito pra deslocar sua identificação para outra formação discursiva e sua respectiva forma-sujeito” (INDURSKY, 2007, pp. 84-85).

Dentre as formas históricas do sujeito universal, Pêcheux (1997c, p. 159) destaca o sujeito jurídico que caracteriza a sociedade moderna e contemporânea e se constituiu através da intercambialidade: “aquele que entra em relação contratual com outros sujeitos de direito; seus iguais” (PÊCHEUX, 1997c, p. 154). Haroche (1992) mostrou que essa forma-sujeito foi produzida entre os séculos XVII e XVIII, como resultado de uma longa evolução a partir de uma forma anterior, o “sujeito religioso”, cuja configuração mais típica é encontrada no século XII. O sujeito religioso se caracteriza pela determinação religiosa, que corresponde a uma subordinação quase total do indivíduo às propostas de saber e significar: ele é “[...] totalmente submetido à ideologia cristã, está largamente assujeitado por práticas rituais (e não discursivas) à ordem religiosa, no mais das vezes estranha qualquer idéia de lucro, de usura, ou mesmo simplesmente de luxo” (HAROCHE, 1992, p. 57) e de liberdade. O sujeito jurídico, por sua vez, configura-se a partir da determinação individual, que corresponde à responsabilização do indivíduo por todos os seus atos e à ilusão de que ele é livre para decidir e agir: “A ideologia jurídica vai-se insinuar sub-repticiamente no sujeito para fazer dele alguém intercambiável, ‘qualquer um’, fazendo-o ou levando-o a crer, ao mesmo tempo, que ele é alguém singular” (HAROCHE, 1992, p. 59).

A unidade do sujeito também é, para Pêcheux (1997c, p. 173), um efeito ideológico produzido através de dois processos que fundam a subjetividade juntamente com a interpelação: i) o *esquecimento ideológico* (n.º 1), instituído pelo apagamento inconsciente de tudo o que remete ao exterior de FD em que ele está inscrito e diz respeito à ilusão de que é o criador absoluto do seu discurso, a origem exclusiva do sentido – é o recalque da heterogeneidade

sujeitudinal; ii) o *esquecimento enunciativo* (n.º 2), promovido através de uma lógica consciente ou pré-consciente de seleção de formas e sequências enunciativas estabelecidas pela FD que o domina, e que oculta e apaga outras formas e sequências possíveis, e corresponde à ilusão de que tudo aquilo que diz tem apenas um significado objetivo e transparente, que será imediatamente captado pelo interlocutor – trata-se do recalque da heterogeneidade sentidural.

A FI, então, interpela o sujeito a significar e a FD impõe o recalque como condição *sine qua non* para a produção de sentido. Trata-se de um processo único no qual o indivíduo torna-se sujeito e o texto, enquanto materialidade linguística por ele produzida, faz sentido: “[...] o sujeito é interpelado a produzir sentidos, a interpretar. Ao significar, o sujeito se significa. Aliás, sujeito e sentido se constituem ao mesmo tempo” (BRITO, 2009, p. 17). Assim como o sujeito é heterogêneo e inconsciente, o sentido é múltiplo e equívoco, inobstante o efeito de permanência que se apoia na evidência do “sentido literal”, tentativa socioideológica de capturá-lo em seu movimento de deriva incessante e fixá-lo uma vez por todas; ele, contudo, escapa a qualquer estratégia controle, que é sempre transitória e ilusória, porque não existe sentido em si mesmo, nem ele está vinculado univocamente às palavras, mas “[...] é determinado pelas condições ideológicas que estão em jogo no processo sócio-histórico no qual as palavras, expressões e proposições são produzidas (isto é, reproduzidas)” (PÊCHEUX, 1997c, p. 160).

O sentido está, portanto, diretamente relacionado às FD, que tentam fechar-se sobre si mesmas, apagando o percurso de sentido em que se inserem, a heterogeneidade que as constituem e suas relações com a ideologia (PÊCHEUX, 1997c, p. 162). Esse fechamento, todavia, é um efeito de ilusão sustentado pelos esquecimentos n.º 1 e n.º 2, porque as FD estão em movimento contínuo de reconfiguração, através de aproximações e afastamentos mútuos. Assim, ao tentar sedentarizar sentidos, delimitando-se e fingindo unidade e estabilidade, elas funcionam como “um princípio de organização” do discurso (ORLANDI, 2010b, p. v) e constituem-se em uma via de acesso às FI. Nesse processo, o interdiscurso é ao mesmo tempo recalçado e retomado, porque nele residem todos os sentidos que podem ser assumidos e negados pelos sujeitos em uma FD dada, nele ocorre “[...] a constituição da ‘matriz do sentido’ de uma FD determinada no plano dos processos históricos de formação, reprodução e transformação dos enunciados” (BRANDÃO, 2004, pp. 51-52). Pelo fato de as FD serem “regionalizações do interdiscurso” (ORLANDI, 2010a, p. 43) e de funcionarem através do esquecimento, uma FD delimita não só o que deve ser dito, como também o que não deve ser dito dentro de um espaço discursivo, assim, “[...] para compreender um discurso devemos perguntar sistematicamente o que ele ‘cala’” (ORLANDI, 2007, p. 152).

As FD e os sentidos nelas produzidos estão, portanto, intrinsecamente ligadas ao silêncio, que, consoante Orlandi (2007), pode ser compreendido categoricamente como: i) *silêncio fundador*, compreendido como “a matéria significante por excelência”, “um *continuum* significante”, “o real da significação” (ORLANDI, 2007, p. 29, grifo da autora), correspondente à permanente significação do mundo pelo homem, que prescinde da expressão linguística, de modo que os sentidos “são” no silêncio, onde estão dispersos, e a partir de onde são categorizados, domesticados e apreendidos para transformar-se em uma forma linguística; ii) *silêncio constitutivo*, que é o silenciamento produzido pelo ato de dizer, aquilo que se cala para se poder falar, “[...] mecanismo que põe em funcionamento o conjunto do que é preciso não dizer para poder dizer” (ORLANDI, 2007, p. 74); iii) *silêncio local*, que se refere à “interdição do dizer” estabelecida nas relações de dominação e resistência e cuja forma mais típica é a censura, enquanto proibição de determinados dizeres e sentidos, da circulação do sujeito pelas FD (isto é, tenta impedir a inscrição do sujeito em dadas FD, a assunção de determinadas posições de sujeito).

2.2 Método de trabalho da Análise de Discurso

No que diz respeito à sua estrutura científica, a AD tem como objeto teórico o discurso, como objetivo a compreensão do modo como o discurso produz sentido e como método a análise da superfície linguística e dos processos discursivos mediada pelo dispositivo teórico, isto é, pela estrutura conceitual e relacional desenvolvida em sua trajetória histórica. O discurso é compreendido como “[...] efeito de sentido entre os interlocutores” (ORLANDI, 2010a, p. 21)³. Trata-se de um conceito que não pode ser traduzido em termos práticos, já que “[...] não existe um discurso, mas um estado de um processo discursivo [...]” (ORLANDI, 1996, p. 229). Ele é, então, pensado inicialmente a partir da *via negationis*: não é um mero signo, fato ou ato linguístico, não é um objeto documental em relação ao qual se pode inferir (descobrir, identificar) um sentido, não é uma realidade pré-definida que precisa ser simplesmente verificada por um conjunto de métodos e técnicas... A concepção de discurso e, conseqüentemente, a delimitação da AD são dois produtos sempre em construção em um mesmo processo histórico, conceitual e metodológico:

Considerando a linguagem como prática – isto é, como mediação necessária entre o homem e a sua realidade natural e/ou social – a Análise de Discurso vai articular o

³ Conceito proposto, embora com outra formulação, por Pêcheux (1997a, p. 82).

linguístico ao sócio-histórico e ao ideológico, colocando a linguagem na relação com os modos de produção social: não há discurso sem sujeito e não há sujeito sem ideologia. Há, entre os diferentes modos de produção social, um modo específico que é o simbólico. Há pois práticas simbólicas significando (produzindo) o social. A materialidade do simbólico assim concebido é o discurso. (ORLANDI, 2008, p. 63).

O discurso enquanto objeto científico materializa-se linguístico-historicamente no texto enquanto objeto empírico e unidade analítica, que individualiza as relações significativas, possibilitando a compreensão do simbólico, na condição de “[...] espaço significante: lugar de jogo de sentidos, de trabalho da linguagem, de funcionamento da discursividade” (ORLANDI, 2010a, p. 72). O texto, então, é tomado metodologicamente pela AD não como um simples dado linguístico, mas como um fato discursivo, uma materialidade que produz sentido, não simplesmente a partir da sua organização linguística interna, mas em razão do modo como organiza “[...] a relação da língua com a história no trabalho significante do sujeito em sua relação com o mundo” (ORLANDI, 2010a, p. 69). O texto é, então, a via de acesso ao discurso, constituindo-se de enunciados elaborados a partir de uma base linguística sobre a qual atuaram processos discursivos em função do contexto social e comunicativo em que são produzidos, de modo que, no processo de análise, ele precisa ser sempre referido a essas CP que o caracterizam e o objetificam, enquanto “mecanismo de *colocação* dos protagonistas e do objeto do discurso” (PÊCHEUX, 1997a, p. 78, grifo do autor).

As CP são circunstâncias de instauração e funcionamento do discurso, que o possibilitam e o delimitam, estabelecendo condições de significação específicas para cada texto em que ele está materializado, tendo como parâmetro o princípio da relevância, que determina a pertinência do discurso (ORLANDI, 1996, pp. 173-174). Enquanto lugar a partir do qual o discurso é pronunciado (PÊCHEUX, 1997a, p. 77), elas constituem-se em um ponto de partida para a compreensão discursiva e englobam: i) o contexto sócio-histórico, constituído por exterioridades que preexistem, acompanham e determinam o acontecimento do discurso; ii) a situação comunicativa, formada por posições sociais e simbólicas necessárias à enunciação e à produção de sentido, isto é, os papéis e os lugares dos interlocutores (BRITO, 2009, p. 16; CARDOSO, 2008, p. 54; VIEIRA; CASTILHO, 2009, p. 5). Esses elementos pertencem ao real da língua e da história e não são acessados pelo sujeito em suma dimensão real, mas em sua formulação imaginária: são as FIm que os interlocutores elaboram e reelaboram de si, do outro e do referente (MUSSALIM, 2001, p. 136).

O texto, por sua vez, é uma unidade complexa de significação, que não pode ser reduzida à soma de suas partes, sejam as frases em um sentido linguístico, sejam os interlocutores em uma perspectiva enunciativa (ORLANDI, 1996, p. 160), devendo ser compreendida como um

espaço que não é fechado em si mesmo, mas incompleto e atravessado pela heterogeneidade, sendo caracterizado: i) no nível da enunciação, pela intertextualidade; ii) no nível da interlocução, pela fragmentação da subjetividade, fruto do trabalho do inconsciente e da ideologia; e iii) no nível da significação, pela historicidade. Essa historicidade a partir da qual é produzida a significação não pode, contudo, ser compreendida como uma expressão de conteúdos históricos no texto, mas como “[...] o acontecimento do texto como discurso, o trabalho dos sentidos nele” (ORLANDI, 2010a, p. 68). É na materialidade do discurso que está inscrita a sua relação com a exterioridade (as CP), e, sendo o texto o vestígio mais importante dessa materialidade, funciona como “Unidade que se estabelece, pela historicidade, como unidade de sentido em relação à situação” (ORLANDI, 2010a, p. 69).

O texto é, então, um objeto relativo e provisório, cuja importância está no fato de ele constituir-se em uma materialização dos processos discursivos, isto é, processos em que se dá simultaneamente a produção de sentidos e a constituição dos sujeitos através de regularidades enunciativo-discursivas. O discurso, contudo, não se fecha em um texto ou um conjunto de textos, porque ele é uma prática (ORLANDI, 2010a, p. 71), é a produção textual e não o seu produto, caracterizando-se como uma dispersão de textos historicamente inscritos em uma FD, do mesmo modo que “Um sujeito não produz só um discurso [...]” (ORLANDI, 2010a, p. 71), nem um sentido é mobilizado por apenas um discurso. O texto é um exemplar, uma forma material de discurso determinado, que importa à AD enquanto via de acesso ao funcionamento discursivo.

O texto remetido a um discurso pelo analista corresponde à unidade que este tem diante de si e com a qual inicia o processo de análise. O *corpus* da AD é constituído a partir da formulação da questão de análise, por uma coleção de textos, ou ao menos por um texto, que devem ser tomados não como “[...] documentos que ilustram idéias pré-concebidas, mas como monumentos nos quais se inscrevem as múltiplas possibilidades de leituras” (ORLANDI, 2010a, p. 64). Enquanto o discurso é aquilo que é determinado e compreendido pelo processo analítico, o texto é a manifestação concreta do simbólico, que é estudado em sua materialidade linguística, não para ser realizado um simples levantamento de suas marcas linguísticas, mas para seja compreendido o modo de funcionamento do discurso que o produziu, razão pela qual o *corpus* “[...] não se remete a regras mas às suas condições de produção em relação à memória, onde intervém a ideologia, o inconsciente, o esquecimento, a falha, equívoco” (ORLANDI, 2010a, p. 64).

O objetivo da AD – “[...] fazer compreender como os objetos simbólicos produzem sentidos, analisando assim os próprios gestos de interpretação que ela considera como atos no

domínio simbólico, pois eles intervêm no real do sentido” (ORLANDI, 2010a, p. 26) – parte da distinção entre: i) *inteligibilidade*, a propriedade de um discurso fazer sentido, de os sujeitos que dele se apropriam reconhecerem nele um sentido (o que exige, por exemplo, o conhecimento do código em que está inscrito o discurso); ii) *interpretação*, para a Linguística, é a atribuição de um sentido (ou mais) ao discurso através de uma confrontação entre seus elementos integrantes e de uma correlação com a situação contextual-comunicativa em que ele está inscrito, enquanto para a AD ela corresponde à inscrição da língua na história, das SD na FD; e iii) *compreensão*, o saber de que modo um objeto simbólico produz sentidos, ou como os sujeitos atribuem sentidos aos objetos simbólicos: “É saber como as interpretações funcionam. [...] A compreensão procura a explicitação dos processos de significação presentes no texto e permite que possam ‘escutar’ outros sentidos que ali estão, compreendendo como eles se constituem” (ORLANDI, 2010a, p. 26), que corresponde à finalidade científica da AD.

O trabalho de análise, por sua vez, consiste em ultrapassar os limites e as ilusões estabelecidos pelos esquecimentos n.º 1 e n.º 2, em relação ao objeto de análise, mostrando que “O dizer não é propriedade particular. As palavras não são só nossas. [...] O que é dito em outro lugar também significa em “nossas” palavras. O Sujeito diz, pensa que sabe o que diz, mas não tem acesso ou controle sobre o modo pelo qual os sentidos se constituem nele” (ORLANDI, 2010a, p. 32) – ainda que o próprio trabalho de análise permaneça afetado pelos esquecimentos e regido pela ideologia –, e trazer à luz a heterogeneidade esquecida, a partir da relação da língua com a história, ou seja, do texto com suas CP, a AD preocupa-se principalmente com os processos de significação, que “[...] são presença da historicidade na língua. Dito de outro modo, esses processos atestam, na língua, sua capacidade de historicizar-se” (ORLANDI, 2010a, p. 67).

Dentre esses processos, destacam-se a sinonímia e a paráfrase, relacionadas à pluralização dos significantes, a repetição e à metáfora, relacionadas com a errância dos significados, que são analisados através de um processo interpretativo, que busca inferir não “o que” os discursos intencionaram dizer, mas “como” eles disseram o que se lhes atribui, isto é, seu *modo de funcionamento*; trata-se, então, de uma atividade de compressão e não de uma atividade hermenêutica. A interpretação é parte da deriva do sentido (e do sujeito), e não algo exterior, que tenta observá-lo e regulá-lo de fora, de modo que “[...] não há sentido sem interpretação e a interpretação é um excelente observatório para se trabalhar a relação historicamente determinada do sujeito com os sentidos, em um processo em que intervém o imaginário e que se desenvolve em determinadas situações sociais” (ORLANDI, 2012, p. 147).

A análise parte de uma pergunta elaborada pelo analista:

Cada material de análise exige que seu analista, de acordo com a questão que formula, mobilize conceito que outro analista não mobilizaria, face a suas (outras) questões. Uma análise não é igual a outra porque mobiliza conceitos diferentes e isso tem resultados cruciais na descrição dos materiais. Um mesmo analista, aliás, formulando uma questão diferente, também poderia mobilizar conceitos diversos. Fazendo distintos recortes conceituais.

[...] como a pergunta é de responsabilidade do pesquisador, é essa responsabilidade que organiza sua relação com o discurso, levando-o à construção de “seu” dispositivo analítico, optando pela mobilização desses ou aqueles conceitos, esse ou aquele procedimento com os quais ele se compromete na resolução de sua questão. Portanto, sua prática de leitura, seu trabalho como interpretação, tem a forma de seu dispositivo analítico. (ORLANDI, 2010a, p. 27)

Essa presença da subjetividade, contudo, não prejudica o caráter científico da análise proposta no âmbito da AD, uma vez que ela é um impulso à sistematização, um ponto de partida para a construção de um *dispositivo analítico*, que deve estar integrado no *dispositivo teórico* da AD, de modo que, ao mesmo tempo em que se considera a interferência, da subjetividade, procura-se limitar o seu alcance, não com a ilusão de tornar a análise objetiva, mas procurando fazer com que ela seja “[...] o menos subjetiva possível, explicitando o modo de produção de sentidos do objeto em observação” (ORLANDI, 2010a, p. 64). Há uma articulação operacional entre o dispositivo analítico e o dispositivo teórico: enquanto este estabelece os conceitos e relações fundamentais que a caracterizam e a identificam a AD enquanto disciplina científica e autônoma; aquele os mobiliza na compreensão de discursos particulares, especificados pela questão posta pelo analista, pela natureza do material analisado e pela finalidade da análise (ORLANDI, 2010a, p. 27). Nesse âmbito, a análise é compreendida como

[...] um processo que começa pelo próprio estabelecimento do corpus e que se organiza face à natureza do material e à pergunta (ponto de vista) que o organiza. Daí a necessidade de que a teoria intervenha a todo momento para “reger” a relação do analista com o seu objeto, com os sentidos, com ele mesmo, com a interpretação. (ORLANDI, 2010a, p. 64).

A constituição do *corpus* já faz parte da análise porque “[...] decidir o que faz parte do corpus já é decidir acerca de propriedades discursivas” (ORLANDI, 2010a, p. 63), razão pela qual ela deve obedecer a critérios claros, definidos e fundamentados nos princípios teóricos da AD, porque “[...] não há análise de discurso sem a mediação teórica permanente, em todos os passos da análise [...]”. Assim, considerando que os procedimentos de análise devem partir da materialidade linguística dos textos que compõem o *corpus* e chegar à compreensão do discurso, por meio de uma dessuperficialização em que o texto representa o nível mais imediato, e os processos discursivos, o nível mais profundo, a AD propõe a organização do trabalho analítico em três tarefas principais, que não são etapas ordenadas, mas imbrincadas: i) passagem da superfície linguística (texto) para o objeto discursivo (abstração da FD); ii) passagem do

objeto discursivo ao processo discursivo (apreensão da FI); iii) compreensão dos processos discursivos, isto é, “[...] dos processos de produção de sentidos e de constituição dos sujeitos [...]” (ORLANDI, 2010a, p. 72)⁴.

A determinação do objeto discursivo, portanto, constitui uma instância de articulação da análise. O objeto discursivo não é dado ao analista, mas produzido por ele no trabalho com o texto, transformando a superficialidade empírico-linguística em um objeto teórico dessuperficializado através da superação da ilusão da realidade do pensamento que caracteriza o esquecimento n.º 2: procura-se no textual o discursivo, através da observação de seu modo de construção, estruturação e circulação, dos processos significativos que nele operam (metáfora, metonímia, paráfrase, sinonímia, relações do dizer e do não-dizer, etc.). No âmbito da segunda tarefa, procura-se situar o objeto discursivo em relação a outros objetos discursivos possíveis, inserindo-o em uma FD, que, por sua vez, é afetada por uma FIm e determinada por uma FI. A etapa mais profunda põe em relação os processos linguísticos e ideológicos, historicamente situados, que se unem na (re)produção do discurso: trata-se de superar o esquecimento n.º 1, procurando-se entender e explicar o discurso não como um dado empírico (o texto) ou um dado teórico (o objeto discursivo), mas como um acontecimento histórico em que se pode divisar uma estrutura e um acontecimento (PÊCHEUX, 2012), reunidos na realidade única do seu funcionamento, enquanto “[...] atividade estruturante de um discurso determinando, por um falante determinado, para um interlocutor determinado, com finalidades específicas” (ORLANDI, 1996, p. 125).

Esse complexo percurso mobiliza a descrição e a interpretação como processos fundamentalmente articulados, cuja mobilização, consoante Pêcheux (2012), deve atender a três exigências: i) priorizar a descrição das materialidades discursivas, como forma de garantir autonomia metodológica da AD, ou seja, a descrição do *corpus* não deve corresponder a “[...] uma apreensão fenomenológica ou hermenêutica na qual *descrever* se torna indiscernível de *interpretar*: essa concepção da descrição supõe ao contrário o reconhecimento de um real específico sobre o qual ela se instala: o real da língua” (PÊCHEUX, 2012, p. 50, grifos do autor); ii) operar com a descrição e a interpretação de modo simultâneo, tendo em vista o ir-e- vir permanentes entre teoria, *corpus* e análise; iii) considerar a discursividade do acontecimento e, conseqüentemente, a historicidade do discursivo, não o reduzindo à simples ideia de estrutura.

⁴ Esse modo de organização da análise sofreu algumas diferenças na evolução da AD. Pêcheux e Fuchs (1997), por exemplo, consideram que há três etapas: construção do *corpus*, análise linguística e análise do processo discursivo, que já foram descritas na seção 2.1 deste trabalho.

Assim, Pêcheux procura afastar a AD da tentação de perseguir e atribuir significados, colocando o sentido não como o ponto de partida ou o resultado imediato da análise, mas como uma questão a ser levantada no percurso de compreensão dos processos de produção de sentidos e de sujeitos: a questão hermenêutica, isto é, saber quais sentidos são produzidos em um texto, não é abandonada, mas deslocada do nível formal para o funcional, e do final para o instrumental. Baseando-se na perspectiva de arbitrariedade do signo linguístico (SAUSSURE, 2012), compreende-se que o que está dito e o como está dito não possuem uma relação necessária entre si, sendo fruto de uma determinação historicamente situada, assim como a relação entre o que está dito e o que não está dito, o que precisa ser silenciado para que o discurso faça sentido.

Por isso, a descrição do material linguístico não pode ser separada de sua interpretação, no percurso de entendimento proposto pela AD: o como se diz pressupõe o que se diz e leva o analista a compreender o porquê se diz. A distinção conceitual e metodológica entre esses dois processos, contudo, é fundamental para que o objeto discursivo, construído sobre a noção central de funcionamento, não seja perdido de vista, nem a especificidade da AD seja dissolvida, transformando-a em uma extensão da hermenêutica. Por essa razão, a interferência da interpretação no percurso analítico é identificada em dois momentos principais, segundo Orlandi (2010a): i) na descrição dos gestos de interpretação presentes no *corpus*; ii) nos próprios gestos de interpretação realizados pelo analista para compreender o texto e o discurso. Logo, o analista deve considerar-se como um sujeito interpretante e considerar que os sentidos produzidos se imiscuem no decorrer da análise, razão pela qual deve tomar o cuidado de descrever sua atribuição de sentidos feita ao material linguístico, bem como as intencionalidades semânticas dos sujeitos que o produziram, a partir da questão semiótica fundamental, que é a relação de imbricação entre significante e significado (SAUSSURE, 2012), sem a qual o simbólico, e, por consequência, o linguístico e o discursivo não existem.

Dessa forma, pelo “[...] ir-e-vir constante entre teoria, consulta ao corpus e análise” (ORLANDI, 2010a, p. 67), que constitui o rigor científico da AD, o analista deve distanciar-se da questão (tentação) do significado, articulando descrição e interpretação para atravessar “[...] o efeito da transparência da linguagem, da literalidade do sentido e da onipotência do sujeito” (ORLANDI, 2010a, p. 61). Trabalhando nos limites da interpretação, o analista procura, assim, não se sobrepor ao efeito da ideologia, o que seria já estar sob seu poder, pela crença ingênua na onisciência do sujeito, alicerçada nos esquecimentos n.^{os} 1 e 2, mas tirar proveito desse efeito, contemplando-o pela teorização e expondo-o pela análise. Só assim ele pode conhecer e

explicitar a discursividade materializa no *corpus* e que toma a forma de um acontecimento estruturado: o discurso enquanto tal, que não pode ser entendido como

[...] um aerólito miraculoso, independente das redes de memória e dos trajetos sociais nos quais ele irrompe, mas [...] a possibilidade de uma desestruturação-reestruturação dessas redes e trajetos: todo discurso é o índice potencial de uma agitação nas filiações sócio-históricas de identificação, na medida em que ele constitui ao mesmo tempo um efeito dessas filiações e um trabalho (mais ou menos consciente, deliberado, construído ou não, mas de todo modo atravessado pelas determinações inconscientes) de deslocamento no seu espaço: não há uma identificação plenamente bem sucedida, isto é, ligação sócio-histórica que não seja afetada, de uma maneira ou de outra, por uma “infelicidade” no sentido performativo do termo – isto é, no caso, por um “erro de pessoa”, isto é, sobre o outro, objeto de identificação. (PÊCHEUX, 2012, pp. 56-57)

Para trabalhar neste entremeio, o analista precisa manter-se permanentemente aberto à dinâmica do discurso, deixando em suspenso a questão da interpretação, já que “[...] todo discurso se estabelece na relação com um discurso anterior e aponta para outro. Não há discurso fechado em si mesmo, mas um processo discursivo do qual se podem recortar e analisar estados diferentes” (ORLANDI, 2010a, p. 62). Ele não deve jamais sucumbir à ilusão de alcançar uma verdade estável e relativamente definitiva ou mesma uma superinterpretação sobre o objeto discursivo, como o faz um hermenêuta, mas deve considerar o resultado de sua análise sempre incompleto e sujeito à falha, uma explicitação da relação entre o “real da língua” e o “real da história” que constitui o “real do discurso”⁵, que permanece intrinsecamente em aberto e sujeito a novas explicitações, não se esgotando na explicação proposta pelo analista.

2.3 Tipicidade do discurso religioso

As produções linguísticas e culturais de caráter religioso ou político são as que mais impressionam o homem pela incisividade argumentativa e pela eficácia performativa. Nelas, a ideologia encontra sua forma mais explícita de expressão: revestir-se de poder e almejar o poder tornam-se elementos constitutivos que não são proibidos e sequer precisam ser disfarçados. O discurso justifica e legitima o exercício do poder, ou a busca por (mais) poder, tanto o espiritual (emanado de uma autoridade celestial ou divina) quanto o temporal (advindo de uma autoridade

⁵ Para Pêcheux (2012), o real é aquilo que não é produzido pelo homem (nesse caso, o analista), mas aquilo com que o homem se depara, um achado; e nisso está o conteúdo essencialmente objetivo da análise: o encontro de uma realidade que passava por despercebida através da mera leitura (hermenêutica) do *corpus*, e que se acha, pela análise, desvelada. Assim, o real da história são as relações sociopolíticas contraditórias que a põem em marcha, independentemente do indivíduo singular, que é a elas submetido; o real da língua é a sua estrutura lexical e gramatical que pré-existe ao sujeito e determina suas possibilidades de dizer; o real do discurso, por seu turno, é o seu modo de funcionamento que produz simbolicamente tanto o sujeito quanto o sentido.

terrena ou humana), realidades que não apenas se complementam, mas também se atravessam, como mostrou Agostinho, em sua teoria das duas cidades (*De Civitate Dei*, XI-XXII).

O próprio conceito de “religião” é marcado de ponta a ponta pelo discurso cristão: Benveniste, em seu *O Vocabulário das Instituições Indoeuropeias* (1995), mostra que o sentido do termo latino *religio* foi reinventado pelos comentadores cristãos após a época clássica, havendo duas principais interpretações etimológicas⁶: a de Cícero (*De Natura Deorum*, II, 28, 72), segundo a qual religião vem do verbo *relegere*, “reler (cuidadosamente), recoletar, retomar (para uma nova escolha), retornar (a uma síntese anterior), recompor”, e a de Lactâncio (*Divinae Institutiones*, IV, 28)⁷, que propôs a origem a partir de *religare*, “ligar, religar, vincular, atar (fortemente)”. Benveniste filia-se à primeira explicação e afirma que a segunda é uma falsificação cristã para fazer coincidir o sentido de religião com sua teologia⁸, fundamentando sua posição através de citações de autores latinos e de evidências filológicas.

De todo modo, foi a versão cristã que se sobressaiu historicamente e provocou uma mudança semântica e pragmática radical: “[...] *religio* ‘escrúpulo religioso’ é, portanto, em sua origem, uma disposição subjetiva, um movimento reflexivo relacionado a qualquer temor de caráter religioso. [...] *religio* torna-se ‘obrigação’, união objetiva entre o fiel e seu Deus” (BENVENISTE, 1995, p. 257, grifo do autor) através de um laço de piedade. Esse sentido é bastante específico, razão pela qual, Derrida (2000, p. 52), comentando a análise etimológica de Benveniste, afirma que “[...] a história da palavra ‘religião’ deveria, em princípio, proibir qualquer não-cristão de nomear ‘religião’ e se reconhecer nisso o que ‘nós’ designaríamos, identificaríamos e isolaríamos dessa forma”.

A história a que Derrida se refere remonta, num primeiro momento, à sociedade indoeuropeia, em que não havia qualquer palavra ou conceito prototípico de religião, porque ela não era uma instituição à parte, mas uma realidade onipresente. Quanto às línguas derivadas, Benveniste hesita diante da possibilidade de considerar o sânscrito *dharma*, “regra”, e o eslavo

⁶ Além delas, outras duas possuem menor relevo histórico (AZEVEDO, 2010; GÓMEZ, 1999, pp. 24-25): a de Agostinho (*Retractationum*, I, 13, 9; *De Civitate Dei*, X, 3, 2), que propõe o verbo *religere* (*re-eligere*), “reeleger” (voltar a escolher a Deus), e a de Macrobio (*Saturnalia*, III, 3, 8), que se baseia em Sêrvio Suplício e identifica o verbo *relinquere*, “deixar, abandonar” (aquilo que nos foi deixado pelos antepassados). Agostinho, contudo, também admite a interpretação de Lactâncio (*De Vera Religione*, 55.111).

⁷ Antes dele, essa interpretação encontra-se implícita em Tertuliano (*Apologeticum*, XXIV, 1-2), que fala da *vera religio* dos cristãos em oposição à religião dos pagãos, a partir de então considerada *superstitio* (*Adversus Marcionem*, I, 9, 2; *Scorpiace*, X, 6) (AZEVEDO, 2010; GRODZYNSKI, 1974).

⁸ Há de se considerar, contudo, que a teologia cristã, à época da Escolástica, também admitiu a interpretação ciceroniana, integrando-a ao *religare* e ao *religere* (ISIDORO DE SEVILHA, *Etymologiae*, X, 234; TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II, II, 81, 1). Nesse sentido, Bouillard (1976 apud AZEVEDO, 2010, p. 92) pondera que “A questão essencial é saber se eles [escritores cristãos] se limitaram a tomar emprestado um vocábulo de significação vaga e oscilante para designar um conceito elaborado por eles ou seus predecessores sobre a base da fé cristã, ou se, ao contrário, eles adotaram, com o vocábulo, um conceito já formado pelos antigos Romanos”.

vĕra, “crença”, como equivalentes de religião e conclui que apenas o grego *thrĕskeía*, “culto, piedade”⁹, poderia ser apontado como ocupante dessa posição, tendo em vista que era utilizado para designar a observância às práticas religiosas, inicialmente egípcias, depois estrangeiras e por fim também gregas. No caso latino, o emprego originário referia-se ao escrúpulo (secular ou religioso), uma hesitação que detém o homem, e não um sentimento que o impele a praticar uma determinada ação (a realizar um culto), como estabeleceu a interpretação cristã “[...] que liga a religião ao *vínculo*, precisamente, à obrigação, ao ligamento, nesse caso ao dever e, portanto, à dívida, etc., dos homens entre si ou entre estes e Deus” (DERRIDA, 2000, pp. 52-53, grifo do autor).

O termo latino e seu conceito cristão foram difundidos para muito além das fronteiras católico-romanas, em um processo designado por Derrida (2000) como “mundialatinização da religião”: trata-se da intervenção etnocêntrica nas culturas alheias, operacionalizada através do trabalho missionário e fundada no pressuposto de que todos os povos teriam uma religião homóloga e concorrente em relação à cristã, daí a necessidade de identificá-la, conhecê-la, nomeá-la e isolá-la em um campo de atuação para que pudesse ser combatida e derrotada. Esse processo histórico é muito similar ao procedimento lógico da “falácia do espantalho” e transformou a religião no espaço de institucionalização do discurso religioso, razão pela qual “[...] não há religião sem palavra. É a linguagem que faz o homem possível. Por isso, a linguagem constitui o homem e o homem é o *homem religioso*” (NASCIMENTO, 1993, p. 49, grifo do autor).

O discurso religioso, por sua vez, “[...] surge como a territorialização da espiritualidade do homem. É onde ele a constrói e expressa” (ORLANDI, 1987 apud NASCIMENTO, 1993, p. 49). No caso do homem cristão, a espiritualidade é marcada por uma divisão radical entre Deus e os homens, ou, como propôs Althusser (1974), entre o Sujeito e os sujeitos: estes só existem sob a condição absoluta de existir aquele, enquanto ser único e absoluto em nome do qual a ideologia religiosa interpela os indivíduos em sujeitos. Assim, “Deus define-se portanto a si próprio como o sujeito por excelência, aquele que é por si e para si (‘Sou Aquele que ‘É’), e aquele que interpela o seu sujeito, o indivíduo que lhe está submetido pela sua própria interpelação [...]” (ALTHUSSER, 1974, p. 108).

Deus nomeia a todos, sem ser nomeado, enquanto os homens não podem nomear a si mesmos nem a ele, isto é, há uma assimetria radical na economia da palavra religiosa: é Deus a fonte de todo o sentido, de modo que os homens são apenas locutores-interpelados, seus

⁹ Sentido também expresso por *latrĕia/latrĭa* e *therapĕia*, que significam serviço religioso, culto, piedade, observância dos ritos (SANTOS, 2007, p. 21; LÓPEZ, s.d.).

espelhos ou reflexos (*Gênesis*, 1,26). Essa relação entre um elemento ativo e outro passivo é articulada por uma estrutura duplamente especular: i) submete os sujeitos ao Sujeito; ii) dá aos sujeitos a garantia de que, no Sujeito, suas posições são reais e estáveis. Desse modo, o indivíduo interpelado em sujeito pelo Sujeito através da ideologia cristã deve ser ao mesmo tempo um ser responsável pelos seus atos (um centro de iniciativas, livre, portanto) e um ser submetido a uma vontade superior (desprovido de toda liberdade): “[...] o indivíduo *é interpelado como sujeito (livre) para que se submeta livremente às ordens do Sujeito, portanto para que aceite (livremente) a sua sujeição*, portanto, para que ‘realize sozinho’ os gestos e os actos da sua sujeição. *Só existem sujeitos para e pela sua sujeição*” (ALTHUSSER, 1974, p. 113, grifos do autor).

Esse “realizar sozinho” os comandos de ação comunicados no discurso religioso representa a etapa mais profunda da sujeição: a naturalização da ideologia cristã, sua operacionalização nas práticas quotidianas. Essa naturalização é bem representada pela alocução “Assim seja” (*Amém*), dita nos rituais cristãos como aceitação e confirmação da Palavra divina: ela não se refere à realidade que é, mas à realidade que deve ser, que precisa ser “[...] para que a reprodução das relações de produção seja, até nos processos de produção e de circulação, assegurada dia após dia na ‘consciência’, isto é, no comportamento dos indivíduos-sujeitos [...]” (ALTHUSSER, 1974, p. 114). Na estrutura duplamente especular alicerçam-se, então, as relações de reconhecimento, identidade e apaziguamento (ORLANDI, 1996, p. 242) dos sujeitos cristãos. Em síntese, Althusser (1974, pp. 111-112) afirma que ela garante:

- 1) a interpelação dos “indivíduos” como sujeitos,
- 2) a sua submissão ao Sujeito,
- 3) o reconhecimento mútuo entre os sujeitos e o Sujeito, e entre os próprios sujeitos, e finalmente a reconhecimento do sujeito por ele próprio,
- 4) a garantia absoluta que tudo está bem assim, e que, na condição de os sujeitos reconhecerem o que eles são e de se conduzirem em consequência, tudo correrá bem: “*Assim seja*”.

Orlandi (1996), partindo dessa perspectiva althusseriana, compreende o discurso religioso, particularmente no que se refere ao discurso religioso cristão (DRC), como uma forma de discurso autoritário¹⁰, caracterizado pela não-reversibilidade entre Deus e os homens

¹⁰ Orlandi (1996, p. 154) estabelece uma tipologia discursiva a partir de dois critérios: i) a relação de interação entre os interlocutores, que se caracteriza pelo grau de reversibilidade, isto é, de troca de papéis entre locutor e ouvinte; ii) a relação entre os interlocutores e o referente, caracterizada pela presença ou carga de polissemia. A partir deles, propõe três principais tipos de discurso: i) *lúdico*, quando a reversibilidade é total, e a polissemia é aberta (o objeto do discurso se mantém como tal na interlocução); ii) *polêmico*, quando a reversibilidade se dá sob certas condições e a polissemia é controlada (o objeto do discurso está presente, mas sob perspectivas particularizantes dadas pelos participantes que procuram lhes dar uma direção); iii) *autoritário*, quando a reversibilidade tende a zero e a polissemia é contida (o objeto do discurso está oculto pelo dizer, havendo um agente exclusivo do discurso).

e pela tendência à monossêmia no que diz respeito à palavra dirigida a estes por aquele. O discurso religioso é definido inicialmente como “aquele em que fala a voz de Deus” (ORLANDI, 1996, p. 243), e, posteriormente, como “aquele em que o homem faz falar a voz de Deus” (ORLANDI, 2007, p. 28). A interlocução dá-se, portanto, entre duas ordens de mundo, o plano espiritual e o plano temporal, que são totalmente diferentes e ordenadas hierárquica e desigualmente, em uma relação de dominância: “[...] no discurso religioso, há desnivelamento fundamental na relação entre locutor e ouvinte: o locutor é do *plano espiritual* (o Sujeito, Deus) e o ouvinte é do *plano temporal* (os sujeitos, os homens)” (ORLANDI, 1996, p. 243, grifo da autora).

Essa reflexão orlandiana é corroborada por Corrêa (1989), que compreende a oposição entre os planos temporal e espiritual como uma exigência fundamental do discurso religioso, definindo-o como “[...] aquele em que a ritualização, enquanto propriedade constitutiva, serve à oposição entre o que é divino e o que é temporal” (1989, p. 32). Citelli (2002) apresenta uma visão convergente, ao afirmar que o a formação discursiva religiosa é uma das mais explicitamente persuasivas e que nela “[...] o paroxismo autoritário chega a tal grau de requinte que o eu enunciador não pode ser questionado, visto ou analisado; é ao mesmo tempo o tudo e o nada” (2002, p. 48). Nesse mesmo sentido, Fiorin assevera que o discurso religioso propõe ao homem, enquanto destinatário, a execução de um programa de ação, um dever-fazer: “É o discurso do fazer-dever-fazer. Instaura, então, um sistema de modalidades deônticas que expressam os termos contrários dever-fazer (prescrição) e dever não fazer (interdição). A modalidade deôntica modaliza o sujeito do fazer e não o objeto” (FIORIN, 1976 apud NASCIMENTO, 1993, p. 14).

De outra sorte, a caracterização orlandiana da relação entre os planos espiritual e temporal é questionada por Grigoletto (2003) e Nascimento (1993). Grigoletto elaborou o conceito de *sobredeterminação* para explicar a relação de imbricação entre esses planos, de modo que as dificuldades temporais são resolvidas espiritualmente: “É como se houvesse uma ruptura do plano *temporal* e se abrisse espaço para a acumulação, saturação dos saberes *divinos*” (GRIGOLETTO, 2003, p. 86, grifo da autora), e isso implicaria uma não-oposição e uma não-assimetria: “O plano *divino* só existe em função da crença, da fé do homem, que é do plano *temporal*. Por outro lado, o *divino* domina o *temporal*, solucionando os problemas enfrentados pelo homem” (GRIGOLETTO, 2003, p. 88, grifo da autora). A *sobredeterminação* estaria, assim, associada à oscilação e à transgressão dos limites entre os planos.

Concordamos com a noção de *sobredeterminação* proposta pela autora e pensamos que ela explicita duas propriedades constitutivas do discurso religioso: i) a interferência do

espiritual no temporal, materializada, no DRC, sobretudo, pelas concepções de *salvação* e de *providência*; ii) a soberania do divino em relação ao humano, marcada pela ideia de *onipotência*. cremos, contudo, que essa noção não prejudica a hipótese da oposição (ou da assimetria) entre os planos, pelo contrário, elas se pressupõem: enquanto a oposição distingue e divide o espiritual e o temporal, a sobredeterminação os integra e os aproxima; se houvesse apenas aquela, as realidades opostas seriam também mutuamente exclusivas, e nenhum diálogo ou vínculo entre elas seria possível; no caso de haver apenas esta, os dois planos confundir-se-iam ao ponto de serem indistinguíveis, isto é, não passariam de dois nomes congruentes por força do efeito metafórico. Contudo, é justamente necessário que abunde o pecado para que haja a superabundância da graça de Deus (*Romanos*, 5, 20), ou seja, é em face da fragilidade humana que a fortaleza divina manifesta o seu poder. Assim, pensamos que a sobredeterminação especifica e formaliza a relação de desigualdade e dominação percebida por Orlandi:

[...] locutor e ouvinte pertencem a duas ordens de mundo totalmente diferentes e afetadas por um valor hierárquico, por uma desigualdade em sua relação: o mundo espiritual *domina* o temporal. O locutor é Deus, logo, de acordo com a crença, imortal, eterno, infalível, infinito e todo-poderoso; os ouvintes são humanos, logo, mortais, efêmeros falíveis, finitos, dotados de poder relativo. Na desigualdade, Deus domina os homens. (1996, p. 243, grifo da autora)

Nascimento, por seu turno, afirma que “[...] a encarnação de Deus por si só quebra a dissimetria divino-humana” (NASCIMENTO, 1993, p. 52), porque nesse acontecimento singular “o divino torna-se homem” (NASCIMENTO, 1993, p. 26). Através da encarnação, o *Logos* de Deus teria conferido uma racionalidade à fé, isto é, ao mito, e essa racionalidade seria recuperada no espaço da representação e da repetição ritual: no culto cristão “[...] quebra-se a irracionalidade do mito, quebra-se a dicotomia dos planos e todo dualismo proveniente desta, pois além de ser tudo sagrado, o homem, pela razão, ocupa o lugar dos deuses”, ao imitá-lo e ao revestir-se de sua sacralidade, de modo que “[...] Deus se recolhe discursiva e dialeticamente na linguagem e nos gestos do homem. Assim, a palavra de Deus e a palavra do homem ritualizado tornam-se inseparáveis no ato de produção de sentido” (NASCIMENTO, 1993, p. 53).

Discordamos, no entanto, do autor, em razão dos seguintes pontos: i) Deus se iguala apenas parcialmente ao homem (*Hebreus*, 4,15), de modo que o pecado continua sendo uma linha divisória entre o espiritual e o temporal – a assimetria não foi desfeita; ii) Deus pode mover-se, sair de seu lugar inalcançável e alcançar a realidade humana, mas o homem por si mesmo não pode chegar à realidade divina, para isso ele precisa da graça divina (a misericórdia,

a salvação, a santificação etc.), dito de outro modo, Deus pode tornar-se homem materialmente, em razão de sua onipotência, mas o homem só pode ocupar o lugar de Deus simbolicamente, através da ilusão da reversibilidade – a não-reversibilidade está mantida; iii) o mito da encarnação de Deus implica ruptura do discurso judeu, a partir da qual se instaura o discurso cristão, que se dá como um deslocamento entre FD, em razão da deriva de sentido (a própria ruptura só é possível em relação à memória discursiva judaica), e não como uma alteração da estrutura tipológica do discurso religioso; iv) a inseparabilidade entre a palavra e Deus e a palavra do homem, no culto cristão, é um efeito de sentido possibilitado pela ilusão da reversibilidade, de modo que a palavra humana é reduzida a um canal de expressão da Palavra divina e a questão da fonte ou da autoria do sentido expresso por aquela continua distinguindo o espiritual do temporal (a palavra foi inspirada por Deus? a palavra retrata a vontade de Deus? a palavra foi fiel ao que foi revelado por Deus? etc.).

Independentemente dessa controvérsia, a relação entre os planos é caracterizada por uma questão enunciativa fundamental: o homem é o lugar da palavra, independentemente de comunicar a sua própria palavra ou a da Sujeito, enquanto “[...] Deus é o lugar da onipotência do silêncio. E o homem precisa desse lugar, desse silêncio, para colocar uma fala específica: a de sua espiritualidade” (ORLANDI, 2007, p. 28). A voz silenciosa de Deus não se manifesta a cada homem per si e em si, mas através de um conjunto de *porta-vozes* certificados pela Igreja. Esta, por sua vez, atribui a si mesma a qualidade de mensageira de Deus, em um processo de mistificação que implica em uma relação simbólica de *prolocução*¹¹: “[...] a subsunção de uma voz pela outra (estar no lugar de), sem que se mostre o mecanismo pelo qual essa voz se representa na outra” (ORLANDI, 1996, p. 244). A mistificação se dá através do apagamento do mecanismo de apropriação do Outro: fala-se “como se” fosse o Outro, de seu lugar no lugar do Outro, mas sem revelar de que modo o Outro acordou e firmou essa “procuração branca”, cuja única evidência é um signo elevado a “selo de autenticação”.

A mistificação permite que a “voz de Deus” seja tanto revelada divinamente, mantendo-se incólume o mistério divino, quanto produzida humana e institucionalmente, apagando-se seu processo histórico de produção. Interessa a este estudo a segunda possibilidade, que envolve: i) a produção do Sujeito, de sua voz e de sua vontade, pelos próprios sujeitos para dominar

¹¹ Entendemos prolocução como a locução realizada em nome de terceiro, não como uma narração sobre o terceiro, mas como uma assunção do lugar social e da posição enunciativa desse terceiro. Diferenciamos a condição de porta-voz, regida por uma relação de procuração, e a condição de prolocutor, porque enquanto aquele fala “em nome” de um terceiro, ou seja, fala “por” ele, o prolocutor fala “por” e “como se fosse” ele; a prolocução é um caso mais específico, tipicamente religioso, da procuração. O termo deriva da palavra inglesa *prolocutor*, empregada para designar o presidente de reuniões sinodais da Igreja Anglicana (COLLINS, 2015; MICHAELIS, 2009).

ideologicamente outros sujeitos; ii) o silenciamento dessa produção, por meio do qual “[...] no discurso religioso, não é apenas o mesmo sempre-homem falando; o que importa é que a religião institui um outro lugar e assim dá um estatuto (e logo, um sentido) diferente a essa fala”; iii) o modo de funcionamento do discurso religioso como produto em que “o homem faz falar a voz de Deus” em sua própria fala (ORLANDI, 2007, p. 28). Questiona-se, portanto, “[...] como o homem fala no dizer que ele coloca na voz de Deus?” (ORLANDI, 1987, p. 8).

Dentre os tipos admitidos de representação mobilizadas pela mistificação do DRC, a mais explícita e saliente é o sacerdócio. Por meio dela, “[...] a voz de Deus se fala no padre, é ‘como se’ Deus falasse: a voz do padre é a voz de Deus” (ORLANDI, 1996, p. 244, grifo da autora). A palavra do sacerdote, que fala *In persona Christi Capitis*, ou seja, como personificação do próprio Cristo (CCE, 1548), contudo, não é pronunciada de maneira livre e autêntica por ele, enquanto pessoa, mas é regulada institucionalmente: é a Igreja que fala através do sacerdote como se Deus falasse, de modo que a mistificação dá-se tanto em relação ao prolocutor-sacerdote quanto ao prolocutário-fiel, isto é, ambos precisam considerar o sacerdócio autenticado pela Igreja como uma forma legítima de representação de Deus. Isso levanta o problema da origem ou da autoria da mistificação: é a Igreja o agente histórico que mistificou sua palavra como sendo Palavra de Deus para os homens, recrutando alguns homens para anunciá-la a outros, ou também é ela um dispositivo mistificado através do qual fala outro agente ainda menos visível?

A dificuldade ou mesmo impossibilidade de recuperação da memória no discurso religioso não é um acidente de percurso, mas o modo próprio de funcionamento da mistificação: na trajetória de imbricação entre sujeitos e discursos, pressupor Deus como fonte da palavra e do poder torna-se a única saída plausível, porque um agente do discurso sempre pode ser prolocutor de outro, de modo que Deus é apresentado como o único locutor que não é desdobrável, por ser ato puro e verbo original. Assim,

A voz de Deus plasmará todas as outras vozes, inclusive a daquele que fala em seu nome: o pastor. Estamos diante de um discurso de autoria sabida, porém não-determinada, visto que a fala do pastor se constrói como verdade não sua, mas do outro, aquele que, por ser considerado determinação de todas as coisas, engloba todas as falas do rebanho.

[...] Deus não fala, dado ser uma realidade imaterial quem fala em seu nome não é dono do discurso: o pastor é apenas veículo, porta-voz, no máximo um “interpretador” da palavra do Senhor. (CITELLI, 2002, p. 48)

Esse apagamento da voz do sujeito falante, que nunca fala por si mesma, é uma característica sui generis do discurso religioso, não compartilhada com nenhum outro tipo de discurso. O silêncio onipotente de Deus não pode ser questionado: ou é aceito como dogma

através da crença, ou rejeitado como falácia através da apostasia. O silenciamento implica, portanto, a irreversibilidade do discurso: Deus, a Igreja, os sacerdotes, os fiéis ocupam posições enunciativas rigidamente pré-definidas e que não estão sujeitas a negociadas; a comunicação da Palavra de Deus também adquire formas fixas que devem ser reconhecidas e reproduzidas por todos os atores (Deus, através de seus representantes, institui, interpela, ordena, regula, salva, condena, etc.; os homens apenas respondem, pedem, agradecem, desculpam-se, exortam, etc.). Aqui também desponta o sacerdócio como ponto de inflexão do discurso, responsável por materializar encenativamente a imutabilidade dos lugares e dos dizeres: “[...] Há regras estritas no procedimento com que o representante se apropria da voz de Deus: a relação do representante com a voz é regulada pelo *texto sagrado*, pela *Igreja*, pelas *cerimônias*”, assim, “[...] mantém-se a distância entre *o dito de Deus* e *o dizer do homem*, ou seja, há uma separação (diferença) entre a significação divina e a linguagem humana, separação essa que deriva da dissimetria entre os planos” (ORLANDI, 1996, p. 245, grifos da autora).

O sacerdote é apenas um canal através do qual ressoa a voz de Deus, ou seja, ele não pode modificá-la: ser representante de Deus “[...] *é estar no lugar de*, não é estar no *lugar próprio*” (ORLANDI, 1996, p. 252, grifos da autora), é ter dever e não direito em relação à Palavra divina, que nunca pode ser apropriada pelo homem enquanto locutor, condição que é exclusiva de Deus. Por outro lado, é preciso haver uma “ilusão de reversibilidade”, conforme destaca Orlandi:

[...] embora o discurso autoritário seja um discurso em que a reversibilidade tende a zero, quando é zero o discurso se rompe, desfaz-se a relação, o contato, e o domínio (o escopo) do discurso fica comprometido. Daí a necessidade de se manter o desejo de torná-lo reversível. Daí a ilusão. Essa ilusão tem várias formas nas diferentes manifestações do discurso autoritário. (ORLANDI, 1996, p. 240)

No caso do DRC, essa ilusão é a do desfazimento da assimetria e a da passagem do plano temporal para o espiritual e vice-versa (ORLANDI, 1996, p. 251). Logo, há a “ultrapassagem por catábase” (movimento descendente), quando Deus desce à realidade dos homens e partilha com eles seus atributos (onisciência, onipresença, onipotência, eternidade, etc.), como na profecia, na visão, na experiência mística etc.; e a “ultrapassagem por anábase” (movimento ascendente), quando os homens se alçam até Deus através da performatividade¹² das fórmulas religiosas, como a infalibilidade pontifícia, a administração sacramental, as

¹² A performatividade é um conceito elaborado por Austin (1990) para designar a propriedade de alguns enunciados realizarem a ação a que se referem, como “eu te batizo”, “eu o nomeio”, “eu juro” etc. Trata-se, portanto, da linguagem enquanto ação, “Não como ação decorrente do falar, mas como ação estruturalmente (organicamente inscrita no próprio ato de falar)” (ORLANDI, 1996, p. 252).

bênçãos etc. Há também formas de ultrapassagem tanto catabáticas quanto anabáticas, como milagre, em que há tanto uma intervenção divina quanto uma invocação performatória humana.

Essas formas de ultrapassagem precisam ser tão normatizadas quanto a prolocução, uma vez que devem corresponder a uma ilusão de reversibilidade e não a uma efetuação de reversibilidade. Esta última é considerada uma transgressão da ordem entre os planos temporal e espiritual, alimentada pela vontade de apossar-se do poder absoluto de Deus, de “[...] ir além do visível, do determinado, daquilo que é aprisionamento, limite”, porque “Ter poder é ultrapassar. E ter poder divino é ultrapassar tudo, é não ter limite nenhum, é ser completo” (ORLANDI, 1996, p. 253). As formas de transgressão correspondem a uma violação das normas religiosas (blasfêmia, heresia, cisma etc.) ou uma usurpação do lugar de Deus (pacto satânico, magia etc.) e implicam quase sempre em severas punições eclesíásticas, sobretudo na pena da excomunhão, que é a exclusão do transgressor da Igreja, de modo que elas são “[...] formas de tentar ocupar um lugar nunca ocupado, ou ocupável, pois ao se tomar o lugar, se se exclui” (ORLANDI, 1996, p. 254).

No caso da ultrapassagem, os homens também são movidos pela mesma vontade, mas respeitam os limites estabelecidos institucionalmente, de modo que a apropriação do poder divino é considerada legítima, enquanto na transgressão os limites institucionalizados e a própria instituição, isto é, a Igreja, são parcial ou integralmente desconsiderados, de modo que a experiência do lugar de Deus torna-se ilegítima. Para a Igreja, portanto, é fundamental a definição dos limites da ultrapassagem, o que é obtido através da regulação performativa:

[...] as fórmulas religiosas, para ter validade, têm de ser usadas em situação apropriada e bem configurada. Para realizar esses atos, é preciso estar investido de uma autoridade dada, ou pelo menos reconhecida, pelo poder temporal, em condições muito bem determinadas, em situações sociais bastante ritualizadas, como acontece nas situações em que se diz, por exemplo, “eu te batizo”, ou “estão casados”, ou então, em relação a orações que, para ter validade, devem ser feitas em condições precisas. (ORLANDI, 1996, p. 252)

A prolocução e a ultrapassagem são, assim, formas disciplinadas do dizer religioso, ao contrário da transgressão. Elas, contudo, não asseguram a eficácia da palavra dita, que, uma vez pronunciada, está sujeita a todo tipo de deriva de sentido: para manter sua irreversibilidade, o discurso religioso lança mão de estratégias para tentar controlar a polissemia da linguagem, institucionalizando parâmetros de interpretação Palavra divina, na qual “[...] há obscuridade, há sempre a possibilidade das diferentes interpretações (leitura) das palavras (do texto), mas essas diferenças observam um regulamento categórico: além de um certo limite, elas são consideradas transgressões, instituem novas seitas, são cismas, etc.” (ORLANDI, 1996, p. 245). Para afastar os sentidos inconvenientes, o DRC legitima os Bispos e o Papa como agentes qualificados de

interpretação¹³; eles formam o “Magistério da Igreja” e possuem a prerrogativa da infalibilidade ou inerrância, quando se pronunciam de forma solene e definitiva sobre questões relacionadas à doutrina (*Lumen Gentium*, 25; *CIC II*, 891)¹⁴; todavia devem ser obedecidos pelos fiéis, mesmo quando não estão revestidos dessa prerrogativa:

[...] os fiéis devem conformar-se ao parecer que o seu Bispo emite em nome de Cristo sobre matéria de fé ou costumes, aderindo a ele com religioso acatamento. Esta religiosa submissão da vontade e do entendimento é por especial razão devida ao magistério autêntico do Romano Pontífice, mesmo quando não fala *ex cathedra*; de maneira que o seu supremo magistério seja reverentemente reconhecido, se preste sincera adesão aos ensinamentos que dele emanam, segundo o seu sentir e vontade [...]. (*Lumen Gentium*, 25)

A Igreja atribui a si mesma o status de “depósito da fé”, isto é, de guardiã textual e guia hermenêutica da Palavra de Deus, revelada aos homens por meio das Sagradas Escrituras e da Sagrada Tradição, e que é transmitida de modo autêntico e imutável pelo Magistério (*Dei Verbum*, 9-10; 21). Em sua cruzada pela sedentarização de sentidos e pela interdição de outros sentidos possíveis, a Igreja procura promover o apagamento da mudança que ela mesma promove, para adaptar a Palavra às particularidades das condições de produção em que realiza sua prolocução. Para isso, ela distingue a “Tradição” das “tradições particulares”: tudo o que é manutenível em um tempo, mas modificável ou abandonável em outro, pelo Magistério, pertence a estas, enquanto aquilo que permanece inalterado (ou aparentemente inalterado) pertence àquela (*CCE*, 83). O controle dos sentidos, todavia, não é sempre uma ilusão, porque “[...] uma vez estancados em um lugar, os sentidos migram para outros objetos simbólicos pelos quais vão significar aquilo que era proibido dizer” (ORLANDI, 2007, p. 134); assim, há sempre o risco da rebelião contra o Magistério, representados pela heresia, pelo cisma e pela apostasia (*CCE*, 817; 2088).

Enquanto representante e intérprete da Palavra de Deus para os homens, a Igreja ocupa, portanto, uma posição central no DRC: “É a Igreja que atribui os sacramentos, é ela que tem a palavra da revelação, a leitura correta do texto sagrado, etc.” (ORLANDI, 1996, p. 250). Sendo agente de mediação e de regulação, participando tanto do plano temporal quanto do espiritual, ela percebe as contradições como pertencentes à realidade humana e enfrenta-as saltando de

¹³ Orlandi (1996, p. 246) divide os agentes de interpretação em dois grupos: i) os representantes da Igreja, que pertencem à ordem temporal; ii) os mediadores (Maria e os santos), que pertencem à ordem espiritual. Jesus Cristo, por sua vez, sendo homem e Deus, não seria nem representante nem mediador. Preferimos chamar os mediadores de “intercessores” e discordamos que eles sejam agentes de interpretação ou de interlocução, porque, como o próprio Deus, são inacessíveis em si mesmos, não falam diretamente aos homens.

¹⁴ O papa a exerce em pronunciamentos *ex cathedra* e o colégio dos bispos em *consilium*, isto é, reuniões de todo o corpo episcopal da Igreja. Trata-se de um dogma definido muito tardiamente, no de 1870, durante o Concílio Vaticano I (*Pastor Aeternus*, IV), convocado para restaurar a autoridade papal, abalada pelas guerras civis que extinguíram territórios pontifícios e unificaram e laicizaram o Estado Italiano.

plano para a realidade divina, sendo, talvez, essa dupla participação que garante sua força institucional e seu espaço de atuação ao longo da história (ORLANDI, 1987, p. 46). Para estruturar-se institucionalmente, a Igreja utiliza o parâmetro da fé, que, por sua vez, fundamenta-se no princípio da exclusão: “[...] a fé é o que distingue os fiéis dos não-fiéis, os convictos dos não-convictos” (ORLANDI, 1996, p. 250), ou seja, os que pertencem e os que não pertencem à Igreja.

Essa divisão-exclusão é formalizada através do batismo, que é a um só tempo o ritual da anuência à fé e de renúncia do plano temporal em favor do mundo espiritual e o selo de certificação de pertencimento à Igreja (CCE, 1213); por meio dele, “[...] o batizado é incorporado ao Corpo Místico de Cristo, tornando-se partícipe da sua própria natureza divina e recebendo a filiação divina, a graça santificante, as virtudes infusas e os dons do Espírito Santo, como uma semente a ser desenvolvida até sua plenitude” (GÓMEZ, 1999, p. 345, tradução nossa). No DRC, o homem é intrinsecamente mal e já nasce submetido ao pecado, o que é representado simbolicamente pelo mito do pecado original (*Gênesis*, 3), não podendo guiar-se a si mesmo para o bem, razão pela qual recebe de Deus a salvação e a fé, que “[...] é a possibilidade de mudança, é a disposição de mudar em relação à salvação” (ORLANDI, 1996, p. 250).

Na relação entre o Sujeito e o sujeito, que é estabelecida de modo pessoal (ALTHUSSER, 1974, p. 107), a assunção da identidade cristã corresponde a uma renegação de si mesmo e a uma arrogação do Outro (*Mateus*, 16, 25; *Lucas*, 14, 26). Para tornar-se cristão é necessário experimentar simbólica e espiritualmente, através do rito de passagem do batismo, a Morte e Ressurreição de Jesus Cristo (*Romanos*, 6, 4), que é o mito fundador do DRC (MAGGIANI, 1987, p. 1749): “O ‘homem velho’ morre por imersão na água e dá nascimento a um novo ser regenerado” (ELIADE, 1992, p. 66), tornando-se “*alter Christus, ipse Christus*” (JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Conversaciones*, 58; *Es Cristo que passa*, 96; *Amigos de Dios*, 13). O batismo, contudo, também marca aqueles que não passaram por ele, isto é, não se submeteram ao Sujeito, como sinal de sua condenação (*Marcos*, 16, 16), o que imprime ao DRC suas duas formações características: “[...] para os que crêem é uma promessa, para os que não crêem é uma ameaça” (ORLANDI, 1996, p. 250).

Em síntese, no DRC “[...] a *interpretação própria* é a da Igreja, o *texto próprio* é a Bíblia, que é a revelação da palavra de Deus, o *lugar próprio* para a palavra é determinando segundo diferentes cerimônias” (ORLANDI, 1996, p. 246, grifos da autora). Ele opera sobre o interdiscurso no sentido de silenciar suas filiações e derivações histórico-ideológicas, propondo uma narrativa filológica conveniente com as formas intradiscursivas assumidas em sua

atualidade. A Igreja é o motor dos processos de esquecimento que o afetam constitutivamente: enunciativamente, ela se apresenta como depósito e guardiã da sã doutrina, isto é, dos sentidos legítimos (únicos e claros) da Palavra de Deus; ideologicamente, ela funciona uma câmara comunicante e escura na trajetória de prolocução entre o Sujeito e os sujeitos, que torna inacessível a fonte do dizer e viabiliza a (re)criação dessa fonte a partir do próprio dizer.

No que diz respeito à sua estrutura linguística, o DRC é caracterizado pelas seguintes marcas¹⁵: antíteses, parábolas, metáforas, etc., no âmbito textual; e negação, perífrase, paráfrase, etc., no âmbito gramatical. Elas materializam linguisticamente as propriedades características do modo de funcionamento do discurso: a antítese, por exemplo, é uma forma semântica correspondente à dissimetria e se apoia no mecanismo geral da negação, que, por sua vez, pragmaticamente se apoia no “sim” ou “amém” pressuposto do ouvinte-fiel, sendo, portanto, uma retórica da denegação, uma negação da negação: em razão da dissimetria, o homem é negativo, por já ter nascido com o pecado, que nada mais é do que a negação de Deus, polo positivo da dissimetria, por isso “[...] o discurso religioso, para afirmar o que é positivo, deve negar o negativo, ou seja, deve negar o sim pressuposto, do homem, ao pecado (que é negação)” (ORLANDI, 1996, p. 258). Orlandi assim correlaciona as demais marcas:

[...] o uso do imperativo e do vocativo, enquanto formas próprias de discurso em que exista doutrinação; o uso de metáforas que são, depois, explicitadas por paráfrases (sobretudo nos sermões), pois, como o dizer religioso é obscuro, e sempre são possíveis muitas leituras, as paráfrases indicam a leitura própria para a metáfora; procedimento análogo a esse é o das citações em latim que depois são traduzidas por perífrases extensas e explicativas, aproveitando-se o máximo de efeitos de sentido (religiosos) sugeridos pela diferença de língua; o uso de performativos; o uso de sintagmas cristalizados (as orações), etc. (ORLANDI, 1996, p. 259)

Citelli, por sua vez, apresenta-as do seguinte modo¹⁶:

- uso do modo imperativo, o que revela a idéia de coisa pronta, acabada;
- o vocativo subjacente (creio), que afirma o chamamento ao sujeito;
- a função emotiva (afinal eu devo acreditar, ter fé. O problema da salvação está comigo, o Senhor é o exemplo a ser seguido);
- o uso de metáforas que acentuam o ciframento do discurso religioso: a mansão dos mortos e o ressuscitamento de todos só criam um jogo simbólico acerca do inusitado do dogma;
- uso intenso de parábolas e da paráfrase; de um lado, a evocação alegórica, e, de outro, a presença do texto bíblico;

¹⁵ Orlandi (1996), divide as características dos tipos discursivos em dois grupos: i) “propriedades”, que se referem à relação entre o discurso e a exterioridade, estando diretamente ligadas à posição do tipo em uma formação tipológica dada (ou seja, elas definem o tipo) e às condições de produção do discurso; ii) as marcas, que dizem respeito à organização do discurso, são traços ou esquemas gramaticais e textuais recorrentes na prática social de um determinado tipo (por isso, decorrentes das propriedades). Como as marcas são simples mecanismos linguísticos, podem ser compartilhadas por diversos tipos, de modo que só adquirem sentidos e funções específicas (típicas) quando são referidas a propriedades determinadas.

¹⁶ As afirmações de Citelli (2002) referem-se à oração do *Creio*, mas são compatíveis com as características do DRC de um modo geral.

• uso de estereótipos e chavões que possuem a força daquilo que Umberto Eco chama de sintagmas cristalizados: “Oh! Senhor”, “todo-poderoso”, “criador”, “nosso Senhor” etc. (CITELLI, 2002, p. 52)

Há ainda que se destacar a recorrência temática e a presença da intertextualidade. No primeiro caso, há a fixação em temas como vida eterna, contingência humana, misericórdia divina etc. No segundo caso, há o engendramento do discurso religioso em outros discursos, a partir da “[...] remissão de um texto a outros textos para que ele signifique” (ORLANDI, 1996, p. 259). Assim, as antíteses são compartilhadas com o discurso teórico; o imperativo também é utilizado pelo discurso de propaganda e pelos discursos doutrinários em geral; os performativos são comuns no discurso jurídico; a própria intertextualidade tem um papel marcante no discurso político; etc. (ORLANDI, 1996, p. 260). Ou seja, todos esses tipos de discurso “[...] se relacionam, se comunicam entre si, se sustentam mutuamente” (ORLANDI, 1996, p. 256), mantendo uma relação estável de distância e aproximação que permite suas definições a partir de tipos polarizadores. Nessa rede interdiscursiva, o discurso religioso pode ser definido através da retórica da negação: “Sendo X do plano temporal e Y do plano espiritual”, então “Aquele que \sim X, Y” porque “Aquele que X, \sim Y”, tendo como condição “Ter fé para se salvar”. (ORLANDI, 1996, p. 261).

No âmbito do discurso religioso contemporâneo, embora a identificação do sujeito seja precipuamente com a forma de sujeito jurídico (sujeito-de-direito), marcada pelo efeito de liberdade e responsabilidade do indivíduo, é preciso considerar que a memória discursiva também retoma a forma de sujeito religioso (sujeito religioso) vigente na Idade Moderna, caracterizada pela submissão aos valores e autoridades religiosas, de modo que, assim como houve historicamente uma forma-sujeito transitória (sujeito à exação), marcada pelo aprendizado da autonomia (HAROCHE, 1992, p. 57)¹⁷, pensamos que a heterogeneidade constitutiva das FD também implica uma articulação entre suas formas-sujeito respectivas, afetada pelas relações de dominação entre essas FD. Assim, consideramos que, no âmbito do DRC, a forma de sujeito religioso interfere na tomada de posição do sujeito em relação à forma de sujeito jurídico, ou seja, o sujeito religioso é atualizado pela posição-sujeito.

Além da assimetria entre os planos espiritual e temporal, da não-reversibilidade no que diz respeito à enunciação da palavra, e da monossemia na interpretação da palavra, elencamos

¹⁷ Essa forma-sujeito existiu no decurso entre os séculos XIII e XVI, quando a ideologia jurídica travava uma luta ferrenha contra a religiosa, e se caracterizou pela determinação institucional: o saber e a liberdade ainda não são atribuídas diretamente ao indivíduos, mas a instituições a que ele está filiado (ordens de cavalaria, corporações de ofício, congregações religiosas, sociedades de comércio etc.).

como traço constitutivo do sujeito religioso o modo de recepção e reprodução da palavra, assim definido por Schuback:

De maneira geral, a espiritualidade cristã define o dizer que corresponde mediante analogia como aquele que “ouve duas coisas”, de acordo com a expressão do Salmo 61. Indica a condição limitada do homem e de sua linguagem, que jamais pode dizer “uma coisa”, isto é, a totalidade integral de tudo o que é. A condição limitada do homem mostra-se no modo em que ele escuta a unidade pronunciada por deus, ouvindo sempre “duas coisas”, ouvindo sempre a diferença entre sua incompletude e a plenitude de deus. O homem escuta o infinito “como se” fosse o infinito liberado de sua finitude, escuta sempre desde o ponto de vista de sua finitude. No âmbito da espiritualidade cristã os modos humanos de dizer em correspondência ao mistério definem-se analogicamente com os modos de dizer em correspondência de sua finitude. Quanto mais correspondente à sua condição finita, mais a linguagem humana pode corresponder ao mistério. (2000, p. 266)

Essa divisão de planos e de vozes que fundamenta o dizer e o ouvir cristãos – de um lado, o mundo e a voz da plenitude de sentido e santidade do Sujeito e, de outro, o mundo e a voz da carência do sujeito – possibilita e justifica o lugar da Igreja enquanto instrumento de diálogo entre as duas vozes: ela surge como a mediadora necessária, cabendo-lhe não apenas auxiliá-las na relação de interlocução (o dizer), mas também na relação de dominação (o poder). Por isso ela é, a um só tempo, representante de Deus junto aos homens e intercessora dos homens junto a Deus; para garantir sua posição, portanto, são igualmente fundamentais a evidência da diferença e da distância e a ilusão da proximidade e da conexão, a oposição e a sobredeterminação.

2.4 Modalidade litúrgica do discurso religioso

O discurso religioso não está restrito aos limites do espaço institucional delimitado pela Igreja, ele está presente, sobretudo, no cotidiano das pessoas através de múltiplos dispositivos, como o sentimento religioso, a cosmovisão mítica, as práticas místicas etc., que lhe garantem a presença necessária para a manutenção do seu poder; desse modo, “[...] se encontra sua manifestação, a da ilusão da reversibilidade, em qualquer fragmento da linguagem” (ORLANDI, 1996, p. 255). Por isso, é possível dividir o discurso religioso em dois grandes subtipos: i) o teológico, isto é, “[...] o discurso em que a mediação entre a alma religiosa e o sagrado se faz por uma sistematização dogmática das verdades religiosas, e onde o teólogo, ele mesmo, aparece como aquele que faz a relação entre dois mundos: o mundo hebraico e o mundo cristão” (ORLANDI, 1996, p. 246); ii) o experiencial, ou seja, “[...] aquele em que há uma relação espontânea com o sagrado” (ORLANDI, 1996, pp. 246-247).

O discurso teológico é formal, elitista, teórico, programático etc., enquanto o discurso experiencial é informal, popular, prático, pragmático etc. O grau de informalidade ou formalidade, contudo, não afeta as propriedades do funcionamento do DRC:

A reversibilidade não está em se poder falar *também*, ou se poder falar *diretamente*. O eu-cristão pode falar diretamente com Deus, mas isto não modifica o seu poder de dizer, o lugar de onde fala. [...]

Então, o informal, o espontâneo, nessa relação de interlocução, tem suas formas já dadas, sendo que essa espontaneidade não afeta a reversibilidade. A dissimetria se mantém pois se mantém a mesma qualidade da relação, não havendo alteração do estatuto jurídico dos interlocutores: de um lado, temos sempre a onipotência divina, de outro, a submissão humana. Não se alterou o poder de dizer. (ORLANDI, 1996, p. 247, grifo da autora)

A não-reversibilidade, contudo, é afetada pelo modo como a Igreja se apropria da voz de Deus e faz coincidir a sua palavra e a palavra dele. O dogma da infalibilidade, por exemplo, distingue entre os posicionamentos eclesiais que são inquestionáveis pelos fiéis daqueles em que a reflexão pessoal e a formação e expressão de opinião pessoais são admitidas. Ou seja, a interpretação da Palavra de Deus, embora seja exercida de forma qualificada pelos representantes de Deus, também compete a cada fiel analisar as questões de doutrina e moral quando elas ainda não foram definitivamente resolvidas pela Igreja. O “múnus de ensinar”, de anunciar e interpretar a fé, que é uma das principais materializações da representação divina, ao lado do múnus de santificar e de reger, é exercido em gradação pela hierarquia: em primeiro lugar, pelo Papa, depois pelos Bispos e, seguidamente, pelos Presbíteros (*Lumen Gentium*, 21b e 25-27); os fiéis em geral, contudo, também participam de forma indireta desse ministério (CCE, 904).

O modo como a Igreja se apropria da voz de Deus, considerando-se que Deus é o “lugar da onipotência do silêncio” (ORLANDI, 1987, p. 8) e que nesse silêncio “o homem faz falar a voz de Deus” (ORLANDI, 2007, p. 28), portanto, implica diferenças no modo de funcionamento do DRC, que permitem dividi-lo tipologicamente no que se pode chamar de “subtipo” ou “modalidades”, apenas como necessidade distintiva em relação aos tipos e subtipos já estabelecidos: a *modalidade doutrinária*, a *modalidade litúrgica* e a *modalidade pastoral*, conforme propusemos em nossa monografia de graduação (MATOS, 2013). Compreendemos que esses modos de organização discursiva podem ser caracterizados a partir de dois aspectos intrinsecamente conjugados: i) a *uniformidade*, que é a exigência de as formas discursivas seguirem um padrão estabelecido, ou um conjunto de padrões dados, ou seja, versa sobre a articulação entre o ideal e o concreto no contexto das práticas institucionais discursivas; ii) a *aderência*, que corresponde ao registro do contexto de situação na própria forma discursiva, relacionando-se à dialética entre o universal e o particular. A uniformidade está relacionada às

exigências institucionais do discursivo, sendo-lhe exterior às suas realizações específicas (ou seja, participa de suas CP), enquanto a aderência é uma consequência da produção discursiva (relacionando-se, portanto, aos efeitos de sentido); elas mantêm, assim, uma relação íntima de causa e efeito¹⁸: a máxima aderência corresponde à mínima uniformidade e vice-versa, porque quanto mais uniforme for um discurso, menos ele se aproxima das CP específicas de cada acontecimento discursivo, tendo, então, menor aderência.

Esses critérios podem ser organizados em gradação: a mínima aderência (–) está relacionada à universalização do discurso, enquanto a máxima aderência (+) corresponde à sua particularização (ORLANDI, 1987, pp. 58-59) e a média aderência (+/– ou 0), por seu turno, às formas de regionalização que produzem discursos generalizados, mas sem a pretensão de um alcance global ou universal; a mínima uniformidade implica um maior grau de aproximação entre o discurso e cotidiano, marcada pela espontaneidade, pela criatividade e pela diversidade, a máxima uniformidade está relacionada aos discursos extremamente estereotipados e regulados rigidamente por uma gramática normativa de nível discursivo, e a média uniformidade ou a *conformidade*, corresponde a uma uniformidade mitigada pela multiplicidade, em que se articulam formas fixas e variáveis do dizer, organizadas por modelos e regras de formação. As modalidades do DRC, então, podem ser caracterizadas do seguinte modo (figura 1): a modalidade doutrinária apresenta máxima uniformidade; a modalidade litúrgica possui média uniformidade e média aderência; e a modalidade pastoral caracteriza-se pela mínima uniformidade e pela máxima aderência.

| Modalidade | Uniformidade | Aderência | Traços distintivos |
|-------------------|---------------------|------------------|---------------------------|
| Doutrinária | Máxima | Mínima | (+, –) |
| Litúrgica | Média | Média | (0, 0) |
| Pastoral | Mínima | Máxima | (–, +) |

Quadro 1 – Modalidades do DRC

Eles também podem ser caracterizados de maneira categórica (não tipológica, no sentido orlandiano, portanto), a partir da tríplice função da Igreja exercida pelos bispos de modo próprio, e pelos fiéis em geral, de forma mitigada: “Cristo confiou aos Apóstolos e aos seus sucessores o múnus de *ensinar*, de *santificar* e de *governar* em seu nome e por seu poder. Os leigos, por sua vez, participantes do múnus sacerdotal, profético e régio de Cristo, compartilham a missão de todo o povo de Deus na Igreja e no mundo” (CCE, 873, grifo nosso). A modalidade

¹⁸ Causa ou condições e consequência ou efeitos, contudo, não estão sendo compreendidos em uma relação de *ante* e *post* ato discursivo, mas integrados dialeticamente nele, em sua produção.

doutrinária (ensinar) é caracterizada por uma função didática e está voltada à propagação da fé; a modalidade litúrgica (santificar) possui uma função cerimonial e tem como finalidade a representação da fé; a modalidade pastoral (governar ou reger), por sua vez, tem uma função diretiva (é a prática da Igreja como guia espiritual e temporal dos fiéis) e como objetivo a aplicação da fé em relação à vida. A fé, que constitui o fundamento de todo o discurso religioso, é materializada em um grau crescente de concretude nessas modalidades, sendo imaginária doutrinariamente (trata-se de fazer crer, propagar a fé), simbólica liturgicamente (fazer celebrar, representar a fé) e real pastoralmente (fazer agir, aplicar a fé).

As modalidades distinguem-se, mas não se excluem, pelo contrário, reforçam-se reciprocamente: a doutrina justifica e motiva a liturgia, que auxilia na apreensão dos conteúdos dogmáticos e os torna experienciáveis; ambas fomentam a regulação da vida prática do fiel a partir da fé, verdadeiro sentido do assujeitamento religioso (a conversão ou *metanoia*), sendo que esse viver “como Cristo” é o que legitima, pela pertinência e relevância do testemunho cristão, cuja máxima expressão é o martírio, a doutrina e a liturgia. Como exemplo textual da integração entre essas modalidades, pode-se citar o sermão ou *homilia*, elemento litúrgico de várias celebrações cristãs constituído por comentários feitos normalmente pelo presidente do culto, após a leitura dos textos sagrados, que visam explicá-los doutrinariamente e aplicá-los pastoralmente à realidade dos fiéis (TORRE, 1987, pp. 1030-1036), sendo “[...] uma combinação única de estrutura estilística – marcada e formal – e de um contexto apropriado e restrito – culto religioso, Igreja –” (ORLANDI, 1987, p. 93), que, embora seja facultativo na Missa, é considerado como recomendado e “necessário para alimentar a vida cristã”, devendo constituir-se como “[...] a explanação de algum aspecto das leituras da Sagrada Escritura ou de algum texto do Ordinário ou do Próprio da Missa do dia, tendo sempre em conta o mistério que se celebra, bem como as necessidades peculiares dos ouvintes” (*Institutio Generalis Missale Romanum III*, 65).

Essa proposta de divisão modal do DRC nos permite realizar um corte metodológico mais preciso na análise aqui empreendida: o nosso objetivo é a explicitação do funcionamento de um discurso que se caracteriza como religioso quanto ao tipo e litúrgico quanto ao subtipo. No que diz respeito às características específicas desse discurso litúrgico, podemos citar: i) a *ritualização*, enquanto “uma padronização de dizeres” (CORRÊA, 1989, p. 30) presente na linguagem em geral, mas que ganha sentidos específicos no discurso religioso, que “[...] supõe sua conformidade com uma Palavra divina absoluta” (MAINGUENEAU, 1984 apud CORRÊA, 1989, p. 65), e, mais particularmente na liturgia, em que se apresenta “[...] de um lado pelo que já está estabelecido e, de outro, pelo que se estabelece por ‘novas revelações’”

(CORRÊA, 1989, p. 65), unindo sintática e semanticamente o sacramento e a linguagem, o mistério e o signo; ii) a *performatividade*, que também é intrínseca à prática social da linguagem (AUSTIN, 1990), e que encontra sua máxima expressão na liturgia, enquanto elemento de unidade entre o signo e o mistério, que realiza a fé através da enunciação, transformando o discurso em uma ação que constitui a realidade do ponto de vista não apenas simbólico, mas também prático e jurídico (canônico), através de sentenças operativas e efetivas como “Eu te batizo em nome...”, “Recebe por este sinal o Espírito Santo...”, “Abençoe-vos o Deus...” etc.

Ritualização e performatividade são realidades entranhadas entre si, de modo que “Todo ritual caracteriza-se por fórmulas mais ou menos fixas, em número, forma e emprego previamente determinados, mas de tal forma organizadas que remetem sempre ao próprio ritual” (CORRÊA, 1989, p. 106); assim, enquanto a ritualização regulamenta e pré-determina o dizer, a performatividade põe em operação esse dizer¹⁹, concedendo-lhe eficácia social e simbólica, sendo que é essa unidade entre padrão e prática que dá à liturgia seu poder encantatório: “[...] no uso ritual da linguagem há, segundo o autor [Malinowski], uma relação misticamente pressuposta entre o Símbolo e o Referente, uma ligação direta entre eles, fato que faz aparecer uma ‘atitude mágica em relação às palavras’ [...]” (CORRÊA, 1989, p. 88). Essa relação mística entre o mistério da fé e a forma simbólica implica uma terceira característica: a *mitificação*, isto é, a representação da fé como mito, sendo este compreendido como uma “[...] narrativa de uma ‘criação’: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser” por meio de “[...] um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do ‘princípio’”. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento [...]” (ELIADE, 1972, p. 9). O conteúdo do mito é a fé, tanto em seu sentido abstrato-doutrinário quanto prático-pastoral.

O mito é parte de uma memória discursiva profundamente arraigada na sociedade e produz efeitos de sentido nas mais diversas dimensões da formação social em que é hegemônico, de modo que nele “[...] a significação prescinde da explicitação cabal de seus modos de significar” (ORLANDI, 2007, p. 36). A consciência mítica, isto é, a visão de mundo mistificada pela evidência de um modo de produção mítico, é aprendida pelo sujeito independentemente de sua anuência ao relato textual do mito, porque ela conforma a prática

¹⁹ Embora estejamos aqui enfocando nossa reflexão na *ritualização enunciativa* ou verbal, não se deve perder de vista a existência de uma *ritualização encenativa* ou comportamental, como nota Corrêa (1989, p. 98): “[...] há durante o culto, um comportamento padrão a ser seguido pelos fiéis a nível da expressão não-verbal. Essa padronização dos elementos não-verbais de comunicação, como o tipo de postura própria, a indumentária, os gestos, é determinante para que o fiel seja encarado positivamente [...]”.

social, estruturando simbolicamente as formas materiais da ideologia. O mito é referido de forma mais explícita pelos ritos, especialmente os ritos religiosos, que são ao mesmo tempo a representação da fé através dos elementos do mundo e a sacralização do mundo pelo ato da fé; os ritos, contudo, não constituem uma reprodução dos mitos, mas uma dispersão, porque se o mito “[...] consiste em revelar os modelos exemplares de todos os ritos e atividades humanas significativas: tanto a alimentação ou o casamento, quanto o trabalho, a educação, a arte ou a sabedoria” (ELIADE, 1972, p. 10), o rito não é uma simples materialização desses modelos míticos, mas uma reelaboração heterogênea e híbrida: “As crenças precedem os ritos, mas os ritos sobrevivem às crenças, desposados por outras crenças.” (LEPARGNEUR, 1997, p. 94). De todo modo, a liturgia está fundamentada em uma consciência mítica:

A liturgia atualiza o mito, repete num espaço adequado o enredo mítico. Aí então Deus é o já-presente, a sinfonia em execução, o agora e o para-sempre. A liturgia constitui mais alta forma de expressão da religiosidade humana. Não simplesmente a expressão concreta e dramática de uma reflexão racional. Ela tem um valor existencial. O homem coloca aí toa a sua vida: experiências das relações sociais, experiências das relações com as forças cósmicas, experiências das relações transcendentais. [...] tudo está no plano do mito, a fonte profunda e a justificação da sacralidade. (NASCIMENTO, 1993, p. 50)

A liturgia, celebração da fé que recupera e atualiza o mito enquanto um acontecimento do passado que se perpetua e atualiza no presente, é uma mediação entre a doutrina e a pastoral que procura não só representar, mas também intensificar a fé: enquanto os mitos “[...] recordam continuamente que, eventos grandiosos tiveram lugar sobre a Terra, e que esse ‘passado glorioso’ é em parte recuperável” através das formas autorizadas de ultrapassagem, “[...] o rito força o homem a transcender os seus limites, obriga-o a situar-se ao lado dos Deuses e dos Heróis míticos, a fim de poder realizar os atos deles. Direta ou indiretamente, o mito ‘eleva’ o homem” (ELIADE, 1972, p. 104). A relação entre rito e mito é mediada, portanto, pelo modo como o homem se relaciona com a fé, que é determinado pela ideologia. E mesmo na atualidade, com o declínio do sujeito religioso e sua substituição pelo sujeito-jurídico, a fé é um elemento fundamental para os ritos sociais, sejam eles religiosos ou não: “[...] o homem a-religioso descende do *homo religiosus* e, queira ou não, é também obra deste, constituiu-se a partir das situações assumidas por seus antepassados. Em suma, ele é o resultado de um processo de dessacralização”. A secularização do mundo e a dessacralização da existência humana, portanto, não é capaz de abolir a religiosidade, de modo que o homem profano “É constituído por uma série de negações e recusas, mas continua ainda a ser assediado pelas realidades que recusou e negou”, assim, querendo ou não, “[...] conserva ainda os vestígios do comportamento do homem religioso, mas esvaziado dos significados religiosos. Faça o que fizer, é um herdeiro.

Não pode abolir definitivamente seu passado, porque ele próprio é produto desse passado”, assim a própria negação da religiosidade retoma aquilo que está sendo negado” (ELIADE, 1992, p. 98).

A relação entre homem e mito é marcada por uma consciência de tempo e espaço que territorializa e periodiza o sagrado. O espaço é caracterizado pela presença e pela ausência do divino: “Para o homem religioso, o espaço não é homogêneo: o espaço apresenta roturas, quebras; há porções de espaço qualitativamente diferentes das outras”, e essa não-homogeneidade se traduz “[...] pela experiência de uma oposição entre o espaço sagrado – o único que é real, que existe realmente – e todo o resto, a extensão informe, que o cerca” (ELIADE, 1992, p. 17). Mesmo para o homem não-religioso, que enxerga o espaço como um contínuo inteligível pela razão, há uma distinção espacial que tem como referência o mito: “A porta que se abre para o interior da igreja [em uma cidade moderna] significa, de fato, uma solução de continuidade. O limiar que separa os dois espaços indica ao mesmo tempo a distância entre os dois modos de ser, profano e religioso”, mas se, por um lado, esse limiar distancia, sendo limite, baliza e fronteira entre esses mundos, por outro, ele é “[...] o lugar paradoxal onde esses dois mundos se comunicam, onde se pode efetuar a passagem do mundo profano para o mundo sagrado” (ELIADE, 1992, p. 19).

O tempo é experimentado pelo homem religioso a partir de “[...] intervalos que são ‘sagrados’, que não participam da duração temporal que os precede e os sucede, que têm uma estrutura totalmente diferente e uma outra ‘origem’, pois se trata de um tempo primordial, santificado pelos deuses e suscetível de tornar-se presente pela festa”, enquanto para o homem não religioso “[...] o Tempo não pode apresentar nem rotura, nem ‘mistério’: constitui a mais profunda dimensão existencial do homem, está ligado à sua própria existência, portanto tem um começo e um fim, que é a morte, o aniquilamento da existência” (ELIADE, 1992, p. 39). Logo, para o homem não-religioso, o tempo é trágico e corresponde à história linear, enquanto para o homem religioso, o tempo é litúrgico e corresponde ao eterno presente, que suspende periodicamente a duração temporal profana para inserir, por meio dos ritos, um tempo sagrado e não-histórico. Nesse âmbito, o discurso litúrgico cristão possui algumas peculiaridades, porque não há a suspensão do tempo histórico pela instauração do tempo mítico, já que eles constituem uma única dimensão: a história em que se realiza a ação criadora, salvadora ou santificadora de Deus, de modo que participar da história já é estar em Deus, “Pois nele vivemos, nos movemos e existimos” (*Atos dos Apóstolos*, 17, 28). O DRC nega sua dimensão mítica apresentando sua liturgia como celebração da ação de Deus na história e, conseqüentemente, no presente, opondo-se às religiões que celebram a ficção (teogonia,

cosmogonia e antropogonia), vivendo o mito por meio de um retorno cíclico e ritual a um tempo a-histórico em que se dá o princípio de todas as coisas (*illud tempus*). Assim,

[...] em relação às outras religiões, o cristianismo inovou a experiência e o conceito do Tempo litúrgico ao afirmar a historicidade da pessoa do Cristo. A liturgia cristã desenvolve-se num tempo histórico santificado pela encarnação do Filho de Deus. O Tempo sagrado, periodicamente reatualizado nas religiões pré-cristãs (sobretudo nas religiões arcaicas), é um Tempo mítico, quer dizer, um Tempo primordial, não identificável no passado histórico, um Tempo original, no sentido de que brotou “de repente”, de que não foi precedido por um outro Tempo, pois nenhum Tempo podia existir antes da aparição da realidade narrada pelo mito. (ELIADE, 1992, p. 40)

Para Nascimento (1993, p. 27), a liturgia cristã promove uma união não apenas do signo e do mistério, mas também da voz de Deus e da voz dos homens:

Através do mito, os homens não somente explicam o seu mundo, mas também simbolicamente o representam. Por isso, o mito inclui uma forma autêntica de ver o mundo.

Desse modo, o ritual, como recuperação do mito, exprime uma atitude eu-tu com relação ao sagrado. O ritual é, por assim dizer, a representação da experiência religiosa e a maneira pela qual os que têm fé estabelecem uma interação com o sagrado. Como o ato do ritual é um ato social que permite ao grupo estabelecer uma relação e uma solidariedade sagradas, o ritual possibilita a reafirmação de determinados valores do homem. Desta maneira, o ritual, manifestação mítica que é, presentifica os acontecimentos como fato, ao invés de simplesmente descrevê-los. Nele, passado e futuro são presentes, pois é a celebração de uma realidade que se torna ativamente presente e pela qual os crentes se unem ao ambiente, aos seus antepassados, aos seus descendentes, ao além-permanente, que é o fundamento de toda experiência, além de toda mudança. Por isso, o ritual tem um valor misterioso, impossível de ser compreendido integralmente.

[...] Deus se recolhe discursiva e dialeticamente na palavra do homem. A palavra de Deus e a palavra do homem tornam-se inseparáveis no ato de produção do sentido, pois no ritual encontram-se contextualizadas.

Essa afirmação de que, no rito, há uma justaposição entre a Palavra divina e a palavra humana, contudo, deve ser vista com reservas, em razão da discordância desse autor em relação à dissimetria entre os planos espiritual e temporal, que refutamos na sessão 2.3. Pensamos que não se trata de uma justaposição ritual de falas, mas uma sobreposição que não revela uma equivalência entre elas, mas confirma a assimetria: o divino continua dominando soberanamente o humano. Além disso, na ultrapassagem litúrgica em que se dá a união de vozes, o homem deve obedecer fielmente às rubricas cerimoniais, sob pena de sacrilégio, um ato pecaminoso que profana a sacralidade ritualística (CCE, 2120), transformando a ultrapassagem em uma transgressão. Ou seja, o homem não determina o ritual, mas é determinado por ele: “As celebrações do ritual pressupõem um momento e um lugar adequados. Fora desse momento e desse lugar apropriado, o ritual perde o sentido e com isso toa a sua sacralidade” (NASCIMENTO, 1993, p. 53).

Nascimento (1993, p. 16, grifo do autor) entende que essa união de vozes implica uma polifonia discursiva que nega a propriedade da tendência à monossemia: “O discurso litúrgico [...] não é monossêmico. Se o discurso é *tecido*, a ordem dessa tessitura deve ser a polissemia. De outro modo, nem o discurso litúrgico nem sua mensagem poderiam ser inteligíveis”. Reafirmamos nossa discordância em relação a essa questão, porque nenhum discurso é monossêmico e a polissemia é condição não só da inteligibilidade, mas também da discursividade: o discurso religioso procura produzir uma evidência de monossemia, sendo que a liturgia, como modalidade desse discurso, procura estancar a polissemia através da conformidade, que possibilita e limita a diversificação ritual (adaptações e complementações) por meio de critérios de unidade e identidade formal, que estabelecem uma estrutura geral a ser observada em cada acontecimento discursivo. Na FD católica, a Santa Sé reserva para si a competência de regular universalmente a liturgia, autorizando as Conferências Episcopais e os bispos a também fazê-lo nos limites do seu território, observando as normas gerais impostas pela Santa Sé (CCE, 838) e proibindo quaisquer outras inovações por parte do clero e dos fiéis – “[...] ninguém mais, mesmo que seja sacerdote, ouse, por sua iniciativa, acrescentar, suprimir ou mudar seja o que for em matéria litúrgica” (*Sacrosanctum Concilium*, 22, 3).

3 LITURGIA NUPCIAL E IDEOLOGIA HETERONORMATIVA NA IGREJA CATÓLICA

Neste capítulo, apresentamos de modo condensando e sintético um levantamento histórico acerca do modo como o ritual matrimonial e a visão heteronormativa se constituíram ao longo da história da Igreja, inicialmente esboçado no âmbito da nossa monografia de graduação (MATOS, 2013). Procuramos mostrar uma relação de paralelismo e imbricação entre essas duas realidades, que participam de um processo mais amplo empreendido pela Igreja Católica: o controle da sexualidade. Nesse contexto, consideramos o Concílio Vaticano II como um divisor de águas, tendo em vista que ele promoveu uma modernização sem precedentes na Igreja Católica, sendo um ponto de inflexão a partir do qual se organizou o atual DRC no âmbito da FD Católica.

Para tanto, dividimos o capítulo em quatro seções: na primeira, discorremos sobre a evolução do ritual católico para as núpcias, abordando também questões colaterais de caráter doutrinário e canônico, que mantêm uma relação íntima com a liturgia; na segunda, tratamos da reforma litúrgica determinada pelo Concílio Vaticano II e materializada nas edições de 1969 e 1991 do *Ordo Celebrandi Matrimonium*; na penúltima, discutimos o modo como a heteronormatividade foi sendo construída desde a Idade Média, intrinsecamente relacionada às questões políticas vividas pela Igreja; na quarta e última seção, sintetizamos e comentamos alguns documentos produzidos após o Concílio Vaticano II e que delineiam a estruturação de uma homofobia pastoral atravessada pela problemática do respeito e do acolhimento impostas pela sociedade pluralista do mundo contemporâneo.

3.1 O processo de ritualização católica do matrimônio

Na FD Católica da contemporaneidade, o matrimônio é considerado um sacramento, isto é, um sinal visível de uma realidade invisível na qual a graça de Deus alcança a vida do homem; trata-se, portanto, de uma forma de encontro entre os planos espiritual e temporal que constitui uma ultrapassagem ao mesmo tempo anabática e catabática, porque depende tanto de uma ação divina (a concessão da graça sacramental) quanto de uma ação humana (a execução da celebração sacramental, observando-se a formalidade do ritual e a legitimidade dos ministros). Os sacramentos correspondem a um conjunto discreto e definitivo de cerimônias

litúrgicas: o *Septenarium* (batismo, confirmação, eucaristia, confissão, unção dos enfermos, ordem e matrimônio), solenemente instituído pelo Concílio Ecumênico de Lyon II em 1274 (*Concilium Lugdunensis II*, sess. IV; *Denzinger-Hünemann*, 860) e reafirmado pelo Concílio Ecumênico de Florença em 1439 (*Concilium Florentinum*, sess. VIII; *Denzinger-Hünemann*, 1310) e pelo Concílio Ecumênico de Trento em 1547 (*Concilium Tridentinum*, sess. VII; *Denzinger-Hünemann*, 1601).

A sacramentalidade é uma noção fundamental para a teologia católica, de modo que Cristo é considerado o sacramento do Pai (*João*, 14, 19; *Colossenses*, 1, 15), e a Igreja, o sacramento de Cristo (*Lumen Gentium*, 1). A ideia latina de sacramento (*sacramentum*) deriva da noção grega de mistério (*mysterion*), que remonta etimológica e conceitualmente ao verbo *múein*, “fechar a boca”, “cerrar os lábios”, e significa originalmente “aquilo que está em segredo” (ARNAU-GARCIA, 1994, pp. 35-38), assim o sacramento é um sinal (*signum*) visível e acessível de uma realidade invisível e secreta. Os sete sacramentos, por excelência, são sinais do mistério pascal (crucificação, morte e ressurreição de Jesus Cristo), sendo então: i) sacramentos de Cristo, por terem sido por ele instituídos; ii) sacramentos da Igreja, tendo em vista que por ela e para ela mediante a ação do Espírito Santo; iii) sacramentos da fé, porque supõem a fé, bem como a alimentam, a fortalecem e a exprimem; iv) sacramentos da salvação, em razão de agirem *ex opere operato* (pelo próprio fato de a ação ser realizada, pela sua natureza performativa), contribuindo de forma necessária e eficaz para a santificação dos fiéis; v) sacramentos da vida eterna, porque é uma forma de participação do homem na vida gloriosa de Cristo, enquanto não se dá a experiência plena da glória divina, reservada para a segunda vinda de Cristo (*CCE*, 1114-1130).

Essa articulação entre Deus e homem, visível e invisível, cerimônia e mistério etc. constitui a essência da sacramentalidade, e funda sua dimensão simbólica, tendo em vista que a simbolização nasce da junção entre duas coisas, da representação de uma através de outra, da referenciação de uma por meio de outra etc. o que está intrinsecamente vinculado ao caráter dúplici da liturgia, que é o ponto de encontro entre os discursos teológico e pastoral, lugar, por excelência, da ilusão da reversibilidade e das formas de ultrapassagem, da metáfora e da metonímia. No sacramento, a realidade simbólica se caracteriza pela correspondência entre a ação sacramental ocorrida no plano espiritual – a doação que o próprio Deus faz de si (ARNAU-GARCIA, 1994, p. 254) – e o conjunto ritual de palavras e gestos próprio do plano temporal – isto é, o próprio discurso litúrgico; e ainda pela imbricação entre Cristo e o ministro do sacramento, tendo em vista que é sempre o próprio Cristo quem preside as celebrações litúrgicas, através dos ministros legitimamente constituídos pela Igreja para realizá-las

(AGOSTINHO, *In Evangelium Ioannis*, 6, 7). Acerca dessa dimensão simbólica que constitui o sacramento, Arnau-Garcia lembra que

De raiz grega, o termo símbolo procede do verbo *sym-bállein*, equivalente a unir duas metades, daí que em sua primeira acepção jurídica se denominavam símbolos às duas metades separadas de uma aliança, de uma moeda ou de qualquer outra coisa que, ao uni-las, constituíam um todo e davam fé da anterior relação que havia existido entre seus possuidores, relação que em sua origem havia sido selada com a promessa de um pacto. O símbolo, desde sua base filológica, significa alguma realidade, e ao casal atesta que se cumpriu o previamente anunciado. Muito além da mera vinculação jurídica, as duas partes do símbolo testemunhavam a relação interpessoal vigente entre quem as possuíam. Com o qual, desde sua origem linguística e semântica, o símbolo contém também um significado de comunicação entre duas pessoas que estão circunstancialmente distanciadas entre si, ainda que tenham um destino de comum participação. Este sentido de chegar a estabelecer uma comunicação, e, por meio disso, um conhecimento entre duas realidades previamente desconhecidas, ainda que vinculadas, é, desde sua origem, a nota diferencial do símbolo, que aparece sempre colocado entre dois elementos em que atua, inclusive exercendo uma função de ponte. Como se adverte desde o início, ao símbolo lhe acompanha sempre certa noção de transcendência, uma vez que promove a passagem de algo conhecido para outra realidade desconhecida, e, assim, se torna impulso para superar a ignorância ou falta de comunicação a buscar o conhecimento que leva à posse. (1994, pp. 180-181, tradução nossa, grifo do autor)

Embora todos os sacramentos sejam marcados pela sacralidade que decorre da presença e da atuação divina, eles não são considerados em igualdade de valor pela Igreja, de modo que há uma sobressalência do batismo e da eucaristia, tendo em vista que o primeiro é o sacramento da fé, a interpelação solene, singular e definitiva do indivíduo em fiel, ou seja, filho de Deus (*Romanos*, 8, 14) e membro da Igreja (*CCE*, 1267), e o segundo é o corpo eucarístico de Cristo, a fonte permanente da própria Igreja (*Ecclesia de Eucharistia*, 1), enquanto corpo místico que nasceu do próprio corpo físico de Cristo, quando seu coração foi transpassado na cruz (*CCE*, 766). O matrimônio, por sua vez, é o último elemento do *Septenarium*, tanto do ponto de vista enumerativo (é sempre citado por último) quanto histórico, porque seu reconhecimento como sacramento verdadeiro e não mero *sacramental*²⁰ ocorreu em um momento bastante tardio e envolveu uma série de controvérsias doutrinárias e canônicas, de modo que ele não goza da mesma dignidade e do mesmo prestígio que os demais. Ele possui uma natureza *sui generis*, marcada pela ambiguidade: é um instituto ao mesmo tempo sagrado (sacramento por meio do qual Deus une os cônjuges através de um vínculo indissolúvel) e civil (contrato que gera obrigações diversas dos cônjuges entre si e perante a sociedade), é uma relação marcada tanto

²⁰ Os sacramentais são atos litúrgicos considerados sagrados e edificantes, mas não conferem a graça do Espírito Santo que caracteriza os sacramentos, apenas preparam os fiéis para recebê-la e lhes ajudam na busca permanente pela santidade: “São instituídos pela Igreja em vista da santificação de certos ministérios seus, de certos estados de vida, de circunstâncias muito variadas da vida cristã, bem como do uso das coisas úteis ao homem [...] Compreendem sempre uma oração, acompanhada de determinado sinal, como a imposição da mão, o sinal-da-cruz ou a aspersão com água benta (que lembra o Batismo)” (*CCE*, 1668).

pela santidade da participação na geração da vida e na constituição da família, que teria sido confiada pelo Criador (*Gênesis*, 1, 28), quanto pela pecaminosidade intrinsecamente relacionada pela FD Católica à sexualidade (FIGUEIREDO, 1975; CHAUI, 1984), já que os anjos, representação máxima da pureza, são desprovidos de sexo (*Mateus*, 22, 30) e o apóstolo Paulo ensinou que a abstinência sexual é a forma mais perfeita de ser cristão (*I Coríntios*, 7, 1 e 7).

No que diz respeito à dimensão visível, isto é, litúrgica do sacramento matrimonial, a história da Igreja possibilita a divisão em cinco grandes fases (ASSOCIAÇÃO PRESBITEROS, s.d.): i) a *primitiva*, que estende do nascimento do Cristianismo até a paz constantina (séculos I-III); ii) a *pré-litúrgica*, entre o Edito de Milão (313) e o surgimento da época carolíngia (séculos IV-VIII); iii) a *protolitúrgica*, entre a ascensão de Carlos Magno como Imperador do Ocidente (800) e a emergência da Reforma Protestante (séculos IX-XVI); iv) a *litúrgica pós-tridentina*, entre o final Concílio de Trento (1563) até a reforma litúrgica do Concílio Vaticano II (do século XVII à 1ª metade do século XX); e v) a *litúrgica pós-vaticana*, que se iniciou com os primeiros trabalhos do Concílio Vaticano II (1962) e perdura até hoje (da 2ª metade do século XX à atualidade). Embora essa cronologia considere em primeiro plano o discurso litúrgico sobre o matrimônio, ela também está relacionada à evolução dos discursos doutrinário e pastoral, tendo em vista que integram uma mesma FD e se relacionam intimamente: as questões sociais e jurídico-canônicas impulsionaram a celebração eclesial das núpcias, as concepções teológicas e morais moldaram suas formas e fórmulas litúrgicas; doutrina, liturgia e direito canônico abordaram problemas viscerais do casamento religioso, como a bondade do matrimônio, sua essência sacramental, a jurisdição da Igreja etc.

Nos primeiros três séculos, a Igreja não demonstrou grandes preocupações em relação ao matrimônio, tendo em vista as condições materiais de sua existência: sofrendo perseguições muitas vezes brutais do Império Romano e acolhendo massas de excluídos da sociedade romana, atraídos por seu discurso de elogio à pobreza e à humildade (*Mateus*, 5, 3-16) e de promessa de vida e felicidade eternas (*I João*, 2, 25), ela estava mais preocupada com a proteção de seus membros contra os ataques do Estado e a evangelização daqueles que ainda não haviam sido iluminados pela sua fé. Nesse período, a omissão em relação às questões matrimoniais também decorria do fato de que “[...] os pagãos convertidos ao cristianismo já estavam na maior parte casados quando se tornaram cristãos” (SCHILLEBEECKX, 1969, p. 189) e da ênfase dada ao celibato, em relação ao qual o matrimônio era considerado radicalmente inferior, tendo em vista: i) o ensinamento de Cristo de que as obrigações familiares devem ser colocadas em segundo plano por causa do reino de Deus (*Lucas*, 14, 26; *Mateus*, 8, 22); ii) a visão escatológica

que predominou no Cristianismo nascente, isto é, “[...] a crença de que o reino de Deus estava próximo e que, por isso, as pessoas deviam romper suas ataduras mundanas e preparar-se para a iminente chegada desse reino” (COONTZ, 2006, pp. 113-114, tradução nossa); iii) a advertência de Paulo de que a vida sexual do casal afetava a dedicação a esse reino, de modo que os celibatários podem cuidar das coisas do Senhor, mas os casados precisam cuidar das coisas mundanas (*I Coríntios*, 7, 32-34), razão pela qual o matrimônio era considerado um *minus malum*, um remédio para a luxúria oferecido àqueles que não conseguissem viver a plenitude da castidade (*I Coríntios*, 7, 9).

Em relação à celebração nupcial, a Igreja admitia as tradições rituais consagradas no âmbito de cada comunidade, das quais se pode citar a hebraica, a greco-romana e a germânica, e as exigências relacionavam-se, em sua maior parte, à supressão de atos de adoração a deuses de outras religiões (como sacrifícios de animais e consultas a áugures). De um modo geral, o contrato matrimonial considerado legal (*matrimonium iustum*) no Império Romano e durante a Idade Média era um conjunto complexo de ritos divididos em dois momentos: i) os esponsais ou o noivado (*sponsalia*), no qual havia uma negociação entre o homem pretendente e os pais da mulher pretendida (*stipulatio*) concluída com uma celebração formal em que o noivo realizava o pedido de casamento (*petitio*) aos genitores da noiva e recebia deles a aceitação do pedido (*desponsatio*), entregando-lhes um dote como garantia de efetivação do negócio (*donatio*), que costumava ser sacramentado através de um documento testificado, também podia haver a entrega de arras (*arrha*) ou de um anel de compromisso (*annulus fidei*); ii) as núpcias ou casamento propriamente dito (*nuptiae*), em que havia a entrega da noiva e sua transladação para a casa do futuro marido (*traditio* ou *domum-ductio*) e a expressão do consentimento (*consensus*) em uma cerimônia solene (*caerimonia nuptialis*), seguida da consumação sexual (*copula carnalis*), que em algumas situações devia ser testemunhada ou provada.

Considerava-se que o cristão é livre para casar-se, como se fosse um homem comum, desde que esse casamento seja “no Senhor” (*nubere in Domine* ou *nubat in Christo*), conforme o ensinamento de Paulo (*I Coríntios*, 7, 39). Essa postura é condizente com o processo de apropriação cultural que caracterizou a cristianização do final da Idade Antiga e da Baixa Idade Média: ao invés de proibir radicalmente as práticas culturais dos grupos convertidos ao Cristianismo, a Igreja ressignificava seus costumes, deslocando-os para o âmbito de sua FD e reinterpretando-os através de suas referências de verdade (as Sagradas Escrituras, a Tradição Apostólica e o Magistério Episcopal). A Carta a Diogneto, escrito anônimo do século II, testemunha essa dialética acomodatória e assimilatória:

Os cristãos, de fato, não se distinguem do resto da humanidade nem na localidade, nem na fala, nem nos costumes. [...] Mas conquanto residem em cidades de gregos e bárbaros, segundo dispôs a sorte de cada um, e seguem os costumes nativos quanto a alimento, vestido e outros arranjos da vida, pese a tudo, a constituição de sua própria cidadania, que eles nos mostram, é maravilhosa e evidentemente desmente o que poderia esperar-se. [...] Todo país estrangeiro lhes é pátria, e toda pátria lhes é estranha. Casam-se como todos e geram filhos, mas não abandonam os recém-nascidos. Põe a mesa em comum, mas não o leito. Acham-se na carne, e, contudo, não vivem segundo a carne. Sua existência está na terra, mas sua cidadania está no céu. Obedecem às leis estabelecidas, e ultrapassam as leis com suas próprias vidas. (*Ad Diognetum*, V, 1-10)

Nesse processo de aculturação, a Igreja não considerou todas as culturais iguais, muito pelo contrário: adotou como sua a cultura romana (língua, direito, política, instituições sociais, hierarquias militares etc.) e procurou reorientá-la de acordo com sua fé e propagá-la entre as sociedades exteriores ao mundo romano, de modo que os processos de cristianização e de romanização caminham juntos. Assim, o matrimônio cultivado pela Igreja foi, antes de tudo, um instituto romano, com as seguintes características: i) funda a família enquanto propriedade privada do homem – “Tudo pertencia ao *paterfamilias*, inclusive sua esposa e seus filhos. Juridicamente, o *pater* não era parte da família, já que era seu proprietário” (DONAT, 2005, p. 48, tradução nossa) –, na qual a mulher desempenha um papel secundário e submisso, o que coadunava com os ensinamentos paulinos (*Efésios*, 5, 22); ii) baseia-se no consentimento – “Nuptias non concubitus, sed consensus facit” (JUSTITIANO, *Digesta*, 35, 1, 15) – e na perpetuidade do vínculo conjugal por ele constituído – “Nuptiae sunt coniunctio maris et feminae et consortium omnis vitae, divini et humani iuris comminatio” (JUSTINIANO, *Digesta*, 23, 2, 1) –, bem como na exclusividade dessa relação, isto é, na monogamia, o que é também convergia com alguns dos ensinamentos de Cristo (*Mateus*, 19, 4-9; *Marcos*, 10, 11-12; *Lucas*, 16, 18); iii) destina-se, essencial e juridicamente, à procriação (DONAT, 2005, p. 48), em consonância com a ordem divina do “crescei e multiplicai-vos” (*Gênesis*, 1, 28).

A partir de Constantino (306-337), a Igreja e o Estado passaram a estar de tão modo integrados, não apenas a religião cristã foi oficializada, mas os bispos e os demais pastores cristãos foram investidos de funções públicas; em relação ao matrimônio, isso culminou em uma ingerência cada vez maior da fé nas normas civis, o que é testemunhado no apagar das luzes do Império Romano pela requisição do Concílio de Cartago (406) que se fizesse “[...] uma lei imperial proibindo contrair novo matrimônio às pessoas casadas que se tinham separado.” (SCHILLEBEECKX, 1969, p. 217), e pela efetiva positivação de valores cristãos em diversas leis, compendiadas no Código de Justiniano, que transformaram a bigamia em crime (JUSTINIANO, *Codex*, 5, 17, 8, 4; e 5, 17, 9), tornaram o casamento praticamente indissolúvel, quase impossibilitaram o divórcio, e aboliram as penas antes impostas ao celibato e à

infecundidade (FIGUEIREDO, 1975, p. 22). Por outro lado, a *Pax Constantina* trouxe uma estabilidade material e uma importância política à Igreja que lhe permitiu e até lhe exigiu debruçar-se sobre questões antes ignoradas ou consideradas sem grandes minúcias, o que fez surgir uma miríade de escolas filoteológicas e de controvérsias doutrinárias: diversos grupos considerados heréticos (encratitas, gnósticos, maniqueus, priscilianistas etc.) ensinavam que qualquer ato sexual era intrinsecamente mau e desordenado, de modo que o matrimônio também era mau, pois não passava de uma licença legal e religiosa para a prática do sexo entre marido e mulher.

Em sentido contrário, posicionaram-se muitos Padres da Igreja²¹, defendendo com veemência a bondade do matrimônio e sua participação do matrimônio no projeto de construção do reino de Deus, através do relato da Criação (*Gênesis*, 1-2) e da metáfora paulina da união esponsal entre Cristo e a Igreja (*Efésios*, 5, 21-32). Dentre esses Padres, destaca-se Agostinho²², que procurou apresentar o casamento não como um mal menor do que a concupiscência, mas como um bem menor do que a virgindade e o celibato, e para isso ele elaborou a doutrina dos “três bens do matrimônio” (*bona matrimonii*): i) a fidelidade, que protege o homem e a mulher da incontinência sexual; ii) a fecundidade, que permite ao casal gerar filhos, recebendo-os com amor, alimentando-os com agrado e educando-os segundo a fé cristã; iii) a sacramentalidade, que torna a união conjugal sagrada e indissolúvel. Tanto as posições patrísticas quanto heréticas firmaram raízes bastante profundas na visão cristã, de modo que nenhuma sucumbiu à outra, mas foram sendo integradas através de uma série de sínteses, como a afirmação do Papa Gregório I (590-604) de que “A união conjugal não pode dar-se sem prazer carnal e esse prazer, em nenhuma circunstância, pode necessitar de culpa” (COONTZ, 2006, p. 115, tradução nossa). De todo modo, é preciso ressaltar que a consolidação dessa vivência cristã do sexo e da vida conjugal, marcada pela onipresença do pecado, representa uma ruptura sem precedentes em relação aos costumes religiosos e laicos dos povos antigos, conforme observa Coontz:

As atitudes cristãs com respeito ao casamento e à sexualidade marcaram um evidente contraste com as das religiões mais antigas. Para os hindus da Índia, casar-se era um ato sagrado e a pessoa solteira ou não casada era considerada ímpia ou, pelo menos, incompleta e não podia postular-se para participar em certas cerimônias religiosas. O Velho Testamento e outros ensinamentos judeus posteriores nomearam o matrimônio como mandamento de Deus e celebraram a sexualidade dentro do casamento. O Talmud dizia que os estudiosos da Torá deviam se casar antes de enveredarem-se por

²¹ Principais obras (exceto as agostinianas): Irineu de Lião (*Adversus Haereses*, I, 28, 1), Clemente de Roma (*Ad Corinthios I*, 38, 2), Clemente de Alexandria (*Stromata*, II, 23; III, 12 e 17) e Orígenes (*Commentarium in Evangelium Matthaei*, XVII, 4 e XIV, 16-25; *Commentarium in Epistolam ad Romanos*, IX, 2).

²² Principais obras agostinianas: *De Genesi ad Literam*, IX, 7.12; *De Nuptiis et Concupiscentia*, III.3-XVII.19; *Confessionum*, X, 30.41; *De Bono Coniugali*, 1-16; *De Sancta Virginitate*, VII-XXI; *De Coniugiis Adulterinis*, XVIII.22.

seus estudos “pois quem não está casado ficará possuído, ao longo do dia, por pensamentos sexuais”. (2006, p. 114, tradução nossa)

Figueiredo (1975, pp. 21-22) apresenta uma descrição ainda mais dramática dessa mudança cultural, ressaltando que:

O sexo antes divinizado, virou demoníaco. Transformava-se o sexo em pecado, nascendo assim, uma das maiores tragédias existenciais do Ocidente. Negava-se o sexo, negando-se a própria possibilidade do amor. O amor como sempre, distante, caluniado, impossível. [...] O combate do sexo ia da cama às ruas. Atingia homens e mulheres. Sagrados e profanos. [...] O casamento, invenção do diabo, cedia lugar ao celibato, criação divina. Pregava-se a virgindade: a virgem, dizia São Jerônimo, “tem vida a morosa especial, a única vida amorosa que uma mulher decente pode ter”. [...] Os homens seres desfigurados, as mulheres, criaturas domesticadas. Temia-se o sexo tanto quanto a possibilidade de realizá-lo. O sexo, então, o outro nome da luxúria. Até o homem casado se sentia constrangido ao dormir com a esposa. Possuí-la, parecia aventura angustiada. Excitá-la, tinha sentido de profanação. A mulher tinha vergonha do instinto. E de si mesma. A vida sexual era como que um misto de angústia e tragédia. Não espanta, em consequência, a advertência de São Jerônimo: “Aquele que ama de modo demasiado ardoroso a própria esposa é adúltero”. A advertência ilógica, desconcertante, transformar-se-ia em verdade religiosa, ensinamento escolástico.

Em outra frente, vai sendo operacionalizada uma mudança jurídica também inédita: o estabelecimento de uma jurisdição eclesiástica sobre o matrimônio. Inicialmente a própria Igreja rejeitou a ideia de controle sobre as questões civis do casamento (*Concilium Eliberritanum*, cân. 54), exigindo apenas o cumprimento das formalidades já consagradas legalmente e que se destinavam a preservar o caráter monogâmico e indissolúvel dos institutos frente à ameaça constante dos matrimônios clandestinos (*Concilium Laodicensis*, cân. 1). Mas com o enfraquecimento do Estado, a Igreja passou a assumir a função de vigia permanente das normas nupciais, tanto aquelas atribuídas a Deus quanto as provindas do direito familiar e tribal, para que as uniões conjugais não constituíssem contratos inválidos; essa vigilância baseava-se na obediência a três ditames principais (CHAUÍ, 1984, p. 94): i) o respeito ao livre consentimento; ii) a publicidade do contrato matrimonial; iii) a “honestidade” do sexo marital, isto é, praticado como obrigação moral, desprezando-se o prazer e a luxúria.

Essa ingerência do poder clerical foi se consolidando principalmente pela exigência de que os casamentos fossem realizados *in facie Ecclesiae*, isto é, publicamente diante do templo e dos representantes da Igreja. Desde Tertuliano (*Ad Uxorem*, II, VIII, 6), há indícios da existência de casamentos realizados *sub benedictione sacerdotis*, em que a bênção “[...] provavelmente se desenvolveu do costume, muito apreciado pelas famílias, de um padre, ou especialmente um bispo, ir congratular a família em que se celebrava uma festa de casamento” (SCHILLEBEECKX, 1969, p. 201), mas inicialmente tratava-se de uma situação excepcional sem valor legal, um privilégio concedido aos clérigos e aos leigos proeminentes em razão de uma conduta moral impecável. A partir do século IV, e, com mais ênfase, dos séculos V e VI,

contudo, os atos litúrgicos foram se convertendo em importantes instrumentos de controle jurídico, político e social sobre os contratos nupciais, relacionados muito mais ao problema do dote do que ao consentimento, conforme a sentença “*nullum sine dote fiat matrimonium*” (DONAT, 2005, p. 50).

Uma série de decisões eclesiásticas e estatais foram transformando o bispo em um funcionário público, responsável por assistir aos matrimônios e registrá-los civilmente, como a exigência de Justiniano (527-565) de que a prova do consentimento marital “[...] devia resultar de uma atestação feita diante do *defensor divinitatis*, o bispo, em presença de quatro clérigos como testemunhas, e na qual se declarava que *N. N.* em tal dia e em tal igreja *coniuncti sunt alterutri*” (RIGHETTI, 1960, s.d., tradução nossa), e a recomendação do Papa Hormisdas (514-523) de que nenhum cristão deveria casar-se secretamente, sem a bênção sacerdotal (SCHILLEBEECKX, 1969, p. 218). Contudo, até o século VIII a assistência sacerdotal não foi considerada indispensável à validade matrimonial, e a própria Igreja concentrava seus esforços em enfatizar as regras consuetudinárias que corroboravam com sua posição política acerca da matéria, como a proibição da celebração de casamentos sem a permissão dos pais ou dos tutores da noiva, feita pelo Sínodo de Orleans (541), tendo em vista que o consentimento era dado por eles, com anuência da noiva (SCHILLEBEECKX, 1969, pp. 211-212).

A Dinastia Carolíngia (séculos VIII-X) foi fundamental para a consolidação do poder eclesiástico, tendo em vista que os reis carolíngios foram especialmente influenciados pela exigência do Sínodo de Verneuil (755) de que as núpcias fossem contraídas em celebrações públicas (SCHILLEBEECKX, 1969, p. 211) e pelo aparecimento, a partir do ano 845, de falsas Decretais atribuídas a papas e sínodos ou concílios da época primitiva do Cristianismo²³, como os Papas Evaristo (97-105) e Calixto (217-222), que procuravam reformar e fortalecer a Igreja franca, atribuindo-lhe a gestão das questões matrimoniais e ratificando os entendimentos eclesiásticos, como a necessidade de publicidade do contrato nupcial, a proibição de matrimônios clandestinos, o impedimento em razão de consanguinidade ou de rapto etc.

Assim, as autoridades eclesiásticas e civis passaram a regular conjuntamente as relações nupciais: Pepino, o Breve (751-758), promoveu a observância das regras eclesiásticas quanto aos matrimônios proibidos; Bonifácio, Bispo de Mogúncia (732-754), exigiu um exame das autoridades civis antes da celebração religiosa do casamento. Mas foi Carlos Magno (800-814),

²³ O conteúdo dessas Decretais foi compilado posteriormente no *Decretum Gratiani* ou *Concordantia Discordantium Canonum* (c. 1140), compêndio medieval de direito canônico que foi oficializado pela Igreja Católica como parte do *Corpus Iuris Canonici* (1582), que vigorou até 1917, quando foi substituído pelo primeiro *Codex Iuris Canonici*.

através de suas Capitulares, que estabeleceu de forma sistemática a competência comum entre o Estado e a Igreja e passou a exigir a interferência direta das autoridades eclesiásticas no processo nupcial: exigiu que os nubentes fizessem um aviso prévio ao pároco²⁴ e aos parentes próximos de sua intenção de casar, tornou obrigatória a presença do sacerdote na celebração matrimonial, considerou necessária à validade do contrato celebrado a bênção sacerdotal etc. (SCHILLEBEECKX, 1969, pp. 213-217; THURSTON, s.d.).

Embora ainda no século IX a Igreja considerasse que os atos litúrgicos que acompanhavam a celebração do contrato matrimonial eram secundários e dispensáveis, como afirma o Papa Nicolau I (858-867) em sua carta aos búlgaros (*Responsa ad Bulgaros*, III), eles tornaram-se elementos cada vez mais presentes, seja como uma simples fórmula de bênção (MARTÍN-MORENO, s.d., p. 182) ou como um ritual mais complexo e próximo de uma Missa Nupcial, como o descrito pelo Papa Siríaco (384-399) em sua carta ao Bispo Himério de Tarragona (*Directa ad Decisionem*, IV). Assim, entre os séculos IV e X, foram-se desenvolvendo ritos litúrgicos nupciais através da cristianização de tradições pagãs, marcados radicalmente pela divisão da Igreja entre Ocidente e Oriente: nas Igrejas Ortodoxas do Oriente as celebrações evoluíram de forma mais sistematizada e célere, sobretudo, nas liturgias antioquena e bizantina, e de forma absolutamente independente da Igreja Latina (SCHILLEBEECKX, 1969, pp. 267-277; AUTÉ et al., 1977, pp. 11-116).

No Ocidente os ritos tomaram duas formas principais e bastante distintas: a *benedictio in thalamo*, na Gália, na Espanha e nas Ilhas Britânicas, e a *velatio nuptialis*, em Roma e em Milão. A *benedictio in thalamo* era uma bênção sobre a noiva realizada na câmara nupcial, não sendo, originalmente, concedida quando se tratava de segundas núpcias, seus registros mais antigos remontam aos séculos IV e V, respectivamente à *Directa ad Decisionem* e aos escritos de Stephanus Afer e Avitus de Viena. Na Gália, ela foi utilizada até o período carolíngio, desaparecendo após Pepino, o Breve, promover uma romanização da liturgia gálica; nas Ilhas Britânicas, esse rito foi empregado por influência da Igreja Franca; na Espanha, foi usado desde o século IV e passou por uma revisão efetuada por Isidoro de Sevilha (*De Ecclesiae Officiis*, 2, 20 apud SCHILLEBEECKX, 1969, p. 210), tornando-se altamente elaborada. A dinâmica ritual

²⁴ É o sacerdote que administra a Paróquia, menor divisão territorial eclesiástica. A Igreja Católica divide sua jurisdição em Dioceses, governadas por um Bispo, e estas em Paróquias. Podem haver instâncias intermediárias, como: Foranias, reunião de Paróquias regida por um sacerdote denominado Arcipreste ou Vigário Forâneo; Províncias Eclesiásticas, reunião de Dioceses governada por um Bispo chamado Metropolita ou Arcebispo; e Conferências Episcopais, congregação de Bispos de um determinado território, normalmente uma nação, presidida por um de seus membros (*CIC II*, 368-37; 431-434 e 450).

e os textos eucológicos²⁵ baseavam-se na perícopa bíblica das bodas de Tobias e Sara (*Tobias*, 8,4-10):

[...] bênção da câmara nupcial, ofício votivo para a vigília e manhã das bodas, bênção de ambos os cônjuges na igreja e da mulher durante a missa, e a última bênção sobre os esposos. Além disto, existia dois gestos que foram adotados nos rituais medievais: *a traditio puellae* ao esposo, realizada pelo sacerdote em nome e no lugar do pai, e um *ordo arrarum*. Ambos os ritos pertenciam no início aos esponsais, que tinha muita importância e serviam para fazer passar uma jovem do clã do seu pai ao do marido. Os esponsais caracterizavam-se pela entrega do dote à família da futura esposa e de-se lugar a uma bênção. Esta conferia aos esposos uma obrigação no sentido estrito, a qual motivou que tais celebrações fossem realizadas o mais próximo possível das bodas, e no século XI passaram a ser realizadas imediatamente antes da missa de casamento. Os noivos levavam ao sacerdote duas alianças; a bênção que se seguia era, por sua vez, uma bênção das alianças e uma invocação sobre o casal. Um beijo entre os noivos ratificava os esponsais. (ASSOCIAÇÃO PRESBÍTEROS, s.d., p. 1)

A *velatio nuptialis*, por sua vez, foi mencionada primeiramente por Ambrosiastro (*Commentaria in Epistolam ad Corinthios Primam*, 7, 40) e também era concedida apenas no primeiro matrimônio (MIRALLES, 1996, p. 120; FOUUDA, 2010, p. 74). Tratava-se de uma bênção sacerdotal caracterizada pela seguinte dinâmica: no dia em que a mulher seria conduzida à casa do noivo, o pai a acompanhava até o altar, onde um sacerdote, normalmente o bispo, os recebia para realizar as ações litúrgicas; o sacerdote, então, impunha um véu (*pallium*, *velum* ou *velamen*) “[...] tanto na noiva como no noivo; a noiva era completamente coberta com o véu, o noivo parcialmente, de modo que a cabeça permanecia descoberta” (SCHILLEBEECKX, 1969, p. 240)²⁶, e pronunciava uma oração de bênção sobrepondo-lhes as mãos, também unia as mãos dos nubentes sob sua estola, porque “[...] unindo as mãos dos jovens esposos, o sacerdote une-as à mão de Deus” (GREGÓRIO NAZIANZENO apud OLIVEIRA, 1998, p. 68).

Essa velação sobre ambos os nubentes (*velatio amborum*) tornou-se, a partir do século IV, uma bênção apenas sobre a noiva, tendo havido transitoriamente uma oração sobre os noivos e depois uma oração exclusiva sobre a mulher. Essa mudança ocorreu em razão de duas questões teológicas: i) a lição paulina (*I Coríntios*, 11, 2-15), segundo a qual “[...] o homem é diretamente a ‘imagem de Deus’, a mulher apenas indiretamente. O homem é mais diretamente o representante de Cristo, a mulher da Igreja. E assim não era o homem, mas a mulher que necessitava a bênção matrimonial ou a cerimônia do véu” (SCHILLEBEECKX, 1969, p. 241); ii) a analogia entre a vida matrimonial e a vida consagrada, que culminou em uma aproximação

²⁵ Os textos eucológicos são aqueles dirigidos a Deus pelo sacerdote (orações, intercessões etc.).

²⁶ A razão para não se cobrir a cabeça do noivo encontra-se em *I Coríntios* (11, 5a e 7a): “Mas toda mulher que ore ou profetize com a cabeça descoberta, desonra a sua cabeça [...]. Quanto ao homem, não deve cobrir a cabeça, porque ele é a imagem e a glória de Deus [...]”.

entre a liturgia do consentimento conjugal e a liturgia da consagração virginal, de modo que “[...] a imposição do véu à noiva não pode ser explicada na perspectiva do costume religioso pagão do antigo *flammeum* romano, mas deve remontar à imposição do véu às virgens consagradas a Deus, [...], de que o matrimônio era uma representação simbólica no mundo” (SCHILLEBEECKX, 1969, pp. 244-245).

Essa velação também passou a ser acompanhada de uma Missa Nupcial, cujas primeiras ocorrências foram registradas no tempo do Papa Sisto III (432-440), consoante *Praedestinatus* (III, 31). Sua realização foi descrita pelo Papa Nicolau I (*Responsa ad Bulgaros*, III), segundo o qual a celebração religiosa das núpcias consistia na celebração da Missa Nupcial, na qual os noivos recebiam o sacramento da eucaristia e a bênção nupcial, e após a qual se impunha uma coroa aos neocasados e eles assinavam a ata de casamento. Essa celebração, contudo, era facultativa, sendo obrigatória apenas para os clérigos e vedadas para aqueles que possuíam má reputação (*Ad Victoricum*, 4-6), constituindo-se em uma prova do consentimento nupcial, mas não um elemento de validade do contrato marital, e era juridicamente equivalente aos rituais consuetudinários. No tocante aos textos litúrgicos que compunham essa Missa, há três grandes tradições: a leonina, a gelasiana e a gregoriana, que correspondem, respectivamente, aos sacramentários atribuídos aos Papas Leão I (440-461), Gelásio (492-496) e Gregório I, escritos entre os séculos VII e VIII (LIBROS, s.d.).

No Sacramentário Leonino, a Missa Nupcial corresponde ao *ordo incipit velatio nuptialis* (*Sacramentarium Leonianum*, pp. 140-142), constituído de seis formulários: a Oração Coleta, um *Hanc Igitur* próprio, um Prólogo ou uma prece introdutória dirigida ao casal (resquício da antiga oração da *velatio amborum*) e a Bênção Nupcial sobre a nubente, que é integrada ao Rito de Comunhão, Oração Secreta ou sobre as Oferendas²⁷ e a Oração depois da Comunhão, não possuindo Prefácio próprio. A Missa é oferecida pela esposa, conforme indica o *Hanc Igitur* – “*Hanc igitur oblationem famulae tuae illius, quam tibi offerimus pro famula tua illa*” (grifo nosso) – e a bênção nupcial parte da narrativa do Gênesis de que a mulher é gerada dos ossos de Adão para mostrar que o casal forma uma só carne, em seguida são citadas as mulheres das Sagradas Escrituras que representam exemplos de castidade e fidelidade, por fim, intercede-se para que a mulher tenha as virtudes de poder e a sabedoria necessária para que sua união seja feliz, e suplica-se que ela seja fecunda (SOARES, 1998, pp. 44-45; SCHILLEBEECKX, 1969, p. 240).

²⁷ Trata-se de uma oração que era proferida em voz baixa e, após a reforma do Concílio Vaticano II, passou a ser dita em voz alta e denominada apenas Oração sobre as Oferendas.

O Sacramentário Gelasiano, por sua vez, possuía o *ordo incipit actio nuptialis* (*Sacramentarium Gelasianum*, pp. 465-468), cujos formulários próprios são correspondentes aos da celebração leonina mais um Prefácio próprio, um *Hanc Igitur* próprio para a celebração do trigésimo aniversário de casamento, e uma bênção sobre os esposos, situada após o Rito de Comunhão e antes da Oração após a Comunhão, cujo texto foi substituído pelo da Coleta leonina. Comparando-se com o Sacramentário Leonino: a Oração Coleta foi composta a partir do Prólogo leonino, que corresponde à antiga prece de bênção; o Prefácio é um texto totalmente novo; o *Hanc Igitur* sofreu pequenas alterações; a Oração Secreta foi completamente reformulada; o Prólogo ganhou um texto totalmente novo; a Bênção Nupcial permaneceu praticamente com o mesmo conteúdo, mas passou a ser concedida entre o Pai Nosso e a monição *Pax Domini*²⁸; a Oração sobre os Esposos foi composta a partir da Coleta leonina; a Missa como um todo também era oferecida apenas pela esposa (SCHILLEBEECKX, 1969, p. 241).

O Sacramentário Gregoriano possuía o *ordo oratio ad sponsas benedicendas* (*Sacramentarium Gregorianum*, pp. 110-112), bastante homólogo à celebração de consagração das virgens (*oratio ad ancillas Dei velandas*). Seus formulários eucológicos combinam os dois Sacramentários precedentes: a Oração Coleta, a Oração Secreta, o *Hanc Igitur* e a Oração depois da Comunhão são simplificações dos textos leoninos; o Prólogo foi melhor adaptado para enquanto transição para a Bênção Nupcial como bênção sobre a mulher, aludindo à imagem paulina da Igreja como esposa de Cristo; a Bênção Nupcial conserva basicamente o texto leonino, mas é posicionada do modo gelasiano (SCHILLEBEECKX, 1969, pp. 241-242).

Entre os séculos IX ao XV a Igreja adquiriu definitivamente jurisdição sobre o casamento e consolidou a exigência de sua ritualização litúrgica. Como reguladora do contrato e do sacramento nupcial, a Igreja enfrentou uma grande polêmica teológica e canônica relacionada ao problema do elemento que tornava o vínculo conjugal completo e indissolúvel, e que opôs dois principais grupos: i) os consensualistas, representados pela Escola de Chartres, Astenaso, Hugo de S. Vitor e Isidoro de Sevilha, consideravam a expressão formal e válida do consenso como suficiente, já que ela incluía a disposição para a cópula e a tradição cristã sempre consagrou a possibilidade de supressão do sexo entre pessoas casadas (AGOSTINHO, *Contra Iulianum*, 5, 16.66); e ii) os copulatistas, como a Escola de Bolonha, a Escola de Paris, Hincmar de Reims e Pedro Lombardo, para os quais o consenso apenas efetivava a relação conjugal (*matrimonium initiatum*), mas apenas a cópula a consumava definitivamente (*matrimonium consummatum* ou *ratum*). (SCHILLEBEECKX, 1969, pp. 228-232).

²⁸ Monição são as palavras dirigidas à comunidade durante a liturgia (ao contrário da “oração”, que se dirige a Deus), e possui um caráter de explicação, exortação ou convite (ALDAZÁBAL, 2007b).

Essa discussão interfere diretamente na liturgia nupcial, tendo em vista que levanta questões relativas ao valor religioso dos esponsais e das núpcias, pois em ambos há a expressão de consenso, e ao valor sacramental da bênção sacerdotal e da declaração recíproca de consentimento dos nubentes, tendo em vista que a atuação do sacerdote não está relacionada nem ao consenso nem à cópula, bem como à importância da participação paterna na celebração do contrato nupcial, já que apenas o casal pode constituí-lo validamente²⁹. Do ponto de vista canônico, a querela foi resolvida pelos Papas Alexandre III (1159-1181), Inocêncio III (1198-1216) e Gregório IX (1227-1241), que apoiaram a compreensão teológica dos copulatistas, isto é, de que o consenso é elemento necessário mas não suficiente ao *vinculum* da relação conjugal, mas por uma questão de segurança jurídica adotaram de forma mitigada a posição dos consensualistas: a celebração formal das núpcias gera uma presunção de *vinculum*, que só é estabelecido de modo indissolúvel pela cópula, assim um matrimônio celebrado mas não consumado pode ser declarado nulo, mas isso compete unicamente à Igreja (SCHILLEBEECKX, 1969, pp. 233-238).

Essa evolução doutrinária, jurídico-canônica e ritualística, contudo, não se deu de forma linear: muitos grupos cristãos, em quase todos os séculos compreendidos entre o I e o XVI, opuseram-se ao pensamento oficial da Igreja acerca do matrimônio, negando sua sacralidade, depreciando-o ou até mesmo demonizando-o (CHARDON, 1801), e, em sua maior parte, foram punidos com severidade através da pena de excomunhão. No século XVI, a contestação empreendida por essas heresias ganhou uma proporção sem precedente, tendo em vista que ocorreu no âmbito da Reforma Protestante, que ameaçou de forma efetiva o poder temporal das autoridades eclesiásticas e questionou sistemática e conjunturalmente a fé e a litúrgica católicas. Por isso, no Concílio de Trento ou Concílio da Contrarreforma (1545-1563), preocupou-se em reorganizar e em reafirmar a estrutura institucional, os discursos e práticas eclesiais.

A XXIV sessão do Concílio de Trento debruçou-se sobre o sacramento do matrimônio e instituiu uma *Doctrina de Sacramentum Matrimonii* (*Concilium Tridentinum*, sess. XXIV, A; *Denzinger-Hünemann*, 1797-1800), mas as questões principais que foram enfrentadas nesse momento foram de caráter jurisdicional, tendo em vista: i) o questionamento dos reformadores protestantes acerca da autoridade eclesiástica sobre o instituto do contrato conjugal, apoiado, sobretudo, na descoberta renascentista do casamento exclusivamente civil praticado nos tempos paleocristãos, que foi enfrentado nos *Canones de Sacramentum Matrimonii* (*Concilium*

²⁹ A regulação eclesiástica do matrimônio envolveu a expropriação não apenas da autoridade civil, mas sobretudo da autoridade paterna. Ao longo da Alta Idade Média, a Igreja já havia reduzido liturgicamente o papel do pai da noiva, que não mais a entregava diretamente ao noivo, e sim ao sacerdote, para que esse o fizesse.

Tridentinum, sess. XXIV, B; *Denzinger-Hünermann*, 1801-1812), os quais dispõem sobre sua sacramentalidade (cân. 1), a obrigatoriedade da monogamia (cân. 2), a indissolubilidade do vínculo conjugal (cân. 5 e 7), a incompatibilidade entre vida sacerdotal ou religiosa e vida conjugal (cân. 9), a proibição da celebração matrimonial em determinados tempos litúrgicos (cân. 11) e a competência da Igreja sobre impedimentos (cân. 3 e 4), nulidades (cân. 6), separação de corpos (cân. 8) e causas matrimoniais em geral (cân. 12); ii) uma série de questões práticas e jurídicas sem relação a matérias de sua competência, porque

[...] seguiam existindo divergências significativas: os elementos constitutivos do sacramento do matrimônio (matéria, forma e ministros); a concessão da graça; a teoria dos impedimentos; a indissolubilidade do matrimônio; e, acima de tudo, disputas sobre a liberdade das partes contratantes e consentimento familiar com o grave problema acrescido pelos casamentos clandestinos, transformados já em uma autêntica praga social, pelo que começaram a ser condenados de forma reiterada nos sínodos e conselhos provinciais. (GHIRALDI; LÓPEZ, 2009, p. 243, tradução nossa)

Para resolver esses problemas, foi editado o *Decretum de Reformatione Matrimonii* ou Decreto Tametsi (*Concilium Tridentinum*, sess. XXIV, C; *Denzinger-Hünermann*, 1813-1816), que se baseava em três eixos principais: a publicidade do contrato nupcial, a formalidade da expressão do consenso e o apoio mitigado ao consentimento paterno (GHIRALDI; LÓPEZ, 2009, p. 243). No que diz respeito ao seu conteúdo, pode-se destacar: i) confirmou-se a exigência já estabelecida pelo IV Concílio de Latrão (*Concilium Lateranense IV*, cap. 51; *Denzinger-Hünermann*, 817) da realização de três proclamas (anúncios públicos da intenção manifestada pelos noivos em casar, feitos na igreja em dias de festas seguidos); ii) instituiu-se uma forma canônica do ritual, que exigia como elemento de validade do contrato nupcial a presença do pároco como testemunha qualificada e de duas testemunhas comuns (admitia, excepcionalmente, a presença de apenas três testemunhas, isto é, estando ausente o pároco); iii) confirmou-se a validade dos matrimônios clandestinos (sem consentimento paterno), mas lhes foram atribuídos pecados graves (cap. 1); iv) estabeleceu-se uma regulação dos impedimentos matrimoniais e de suas possibilidades de dispensa (cap. 2-5); v) determinou-se a proibição da celebração sacramental solene em certos tempos litúrgicos, denominados *numerus clausus* (cap. 10)³⁰; vi) prescreveu-se o modo de cuidado pastoral no caso de casamentos que envolvessem vagabundos (cap. 7); vii) fixou-se um regime de penas para aqueles que cometessem concubinato (cap. 8), rapto (cap. 6) e atentado contra a liberdade de consentimento, este, no caso de autoridades civis (cap. 9).

³⁰ Correspondiam ao período compreendido entre o 1º Domingo do Advento e a Epifania e entre a Quarta-Feira de Cinzas e a Oitava da Páscoa.

O Concílio de Trento também determinou através do decreto *Super indice librorum, Catechismo, Breviario et Missali (Concilium Tridentinum, sess. XXV, H)* uma reforma litúrgica do Breviário e do Missal³¹, buscando estabelecer a uniformidade dos ritos sacramentais em toda a Igreja. Para tanto, o Papa Pio V (1566-1572) suprimiu os ritos com tradição inferior a 200 anos³² e padronizou o rito romano através da edição do *Breviarium Romanum* (1568) e do *Missale Romanum* (1570). Esse Missal tridentino foi constituído por rubricas que remontam às celebrações normandas do final do século XI e início do século XII (PARA EL CASAMIENTO, 2000; LORENZO, 1991), e pelos textos do Missal de 1474, publicado pelo Papa Sisto IV (1471-1484), que remontam ao *Missale secundum consuetudinem Curiae Romanae*, editado no pontificado de Inocêncio III (*Institutio Generalis Missale Romanum III, 7*) e popularizado em toda a Europa pelos franciscanos (HISTÓRIA, s.d.). O ânimo reformador, contudo, foi estendido para outros livros litúrgicos, como o *Martyrologium Romanum* (1584), publicado pelo Papa Gregório XIII (1572-1585), o *Pontificale Romanum* e o *Caeremoniale Episcoporum*, pelo Papa Clemente VIII (1592-1605), e, finalmente, o *Rituale Romanum* (1614), por Paulo V (1605-1621).

A celebração litúrgica do matrimônio determinada pelo Concílio de Trento foi instituída pelo *Rituale Romanum*, e, em sua forma ordinária, estabelecia que a celebração fosse realizada *intra Ecclesiam* constituída por duas partes (THURSTON, s.d.): o rito sacramental descrito no *Rituale Romanum*, de caráter obrigatório, e a missa facultativa, que podia ser a Missa Votiva *Pro Sponso et Sponsa* ou a Missa do Dia, de acordo com o calendário litúrgico, ambas estabelecidas no *Missale Romanum*. A primeira parte, construída a partir de textos medievais, tinha uma dinâmica muito simples:

Ajoelhados os noivos diante do sacerdote, respondiam à pergunta se se aceitavam mutuamente como marido e mulher segundo o rito da nossa Santa Mãe a Igreja, e respondiam: “Sim, quero”. Uniam as mãos e o sacerdote proclamava que estavam casados. *Ego vos coniungo in matrimonio in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*. Em seguida, eles eram aspergidos com água benta e em silêncio trocavam os anéis

³¹ A Igreja Católica possui diversos livros que organizam os ritos litúrgicos, dentre os quais pode-se destacar: i) o Missal, que traz as rubricas e os textos eucológicos usados na Missa; ii) o Lecionário, que complementa o Missal, prescrevendo e transcrevendo os textos bíblicos a serem usados na Missa; iii) o Gradual e o Kirial, que contém os salmos e antífonas da Missa; iv) o Breviário, que traz as rubricas, orações, cânticos e textos bíblicos usados no Ofício Divino, isto é, os ritos de oração observados pelos religiosos ao longo do dia; v) o Antifonal e o Vespéral, que contém os salmos e antífonas do Ofício Divino; vi) o Ritual, que traz as rubricas e textos eucológicos das celebrações dos sacramentos e sacramentais; vii) o Pontifical, que compila os ritos que podem ser celebrados apenas pelos bispos; viii) o Cerimonial, que compila as rubricas de todas as celebrações que são presididas ou presenciadas por bispos; ix) o Calendário, que regula os tempos litúrgicos, indicando as celebrações a serem observadas na Missa e no Ofício Divino; x) o Martiriológico, que compendia os santos e beatos celebrados pela Igreja.

³² Foram permitidos apenas os ritos gálico (atualmente extinto), ambrosiano, moçárabe ou hispânico e romano. No caso deste último, foram admitidas as variantes vaticana, beneditina, cisterciense, carmelita, dominicana, cartusiana, premonstratense, bracarense e lionesa (REUS, 1944, pp. 35-39).

abençoados pelo sacerdote. Finalmente, o sacerdote dava a bênção nupcial. (MARTÍN-MORENO, s.d., p. 182, grifo do autor, tradução nossa)

Ao longo do tempo houve pequenas modificações nessa estrutura, de modo que, às vésperas do Concílio Vaticano II, o ritual era constituído dos seguintes elementos (*Rituale Romanum 1957*, VIII, 2)³³: Alocução Inicial sobre o sacramento, Escrutínio antes do Consentimento, Consentimento expresso através da declaração recíproca dos nubentes, União das Mãos, Confirmação do Consentimento pelo sacerdote, Bênção das Alianças, Entrega das Alianças entre os nubentes, oração do *Kyrie Eleison*, oração do *Pater Noster* e, por fim, Oração pelos Esposos. Além dessa forma ordinária de ritual, havia formas extraordinárias e ritos associados: celebração nupcial sem Missa, sendo o Rito do Matrimônio seguido pela Bênção Nupcial (*Rituale Romanum 1957*, VIII, 3); celebração nupcial sem Bênção Nupcial, para os tempos em que esta era proibida, sendo substituída por uma Oração pelos Esposos (*Rituale Romanum 1957*, VIII, 4); bênção sobre as mulheres antes do parto (*Rituale Romanum 1957*, VIII, 5); bênção sobre as mulheres depois do parto (*Rituale Romanum 1957*, VIII, 6); e bênção sobre os esposos no 25º ou 50º Aniversário de Matrimônio (*Rituale Romanum 1957*, VIII, 7).

A Missa *Pro Sponso et Sponsa* praticamente não sofreu alterações desde a primeira edição do Missal, e era baseada no Sacramentário Gregoriano (COLOMBO, 1987, p. 1246), também sendo caracterizada pela simplicidade, o que pode ser observado na abolição de alguns textos solenes, como o Prefácio e o *Hanc Igitur* próprios. A Missa seguia o *Ordo Missae* tridentino, acrescentando-lhe duas bênçãos especiais e solenes: a Bênção Nupcial, constituída de uma prece introdutória e de uma oração sobre a noiva (*Oratio super Sponsam*), pronunciada após o Pai Nosso, e a Bênção sobre os Esposos, pronunciada antes da Bênção sobre o Povo, ao final da celebração. A Oração Coleta, a Oração Secreta e a Oração após a Comunhão possuíam formulários próprios, assim como a Epístola (*Eféios*, 5, 22-23) e o Evangelho (*Mateus*, 19, 3-6). Foram introduzidos formulários próprios para as antífonas³⁴: Introito (*Tobias*, 7, 15; 8, 19; *Salmos*, 127,1), Gradual (*Salmos*, 127, 3), Primeiro Aleluia (*Salmos*, 19,3), Trato (*Salmos*, 127,

³³ Os textos principais da celebração nupcial anterior ao Concílio Vaticano II estão reproduzidos no Anexo III.

³⁴ Frases breves, recitadas ou cantadas, que introduzem determinados atos litúrgicos ou servem de refrão aos Salmos (ALDAZÁBAL, 2007a). Na Missa reformada pelo Concílio Vaticano II, há quatro antífonas previstas: de Entrada, de Aclamação ao Evangelho, de Ofertório e de Comunhão; na Missa instituída pelo Concílio de Trento, elas eram mais numerosas, especialmente no caso das antífonas que intercalavam as leituras bíblicas, que podiam ser de cinco tipos (KECKEISEN, 1947, p. 676): Gradual (pronunciado após a Epístola, exceto durante o tempo da Páscoa e de Pentecostes), Aleluia (pronunciado antes do evangelho, exceto durante a Septuagésima, a Quaresma e as missas de *Requiem*), Trato (empregado no lugar do Aleluia, durante a Septuagésima, a Quaresma e as missas de *Requiem*), Segundo Aleluia (pronunciado após o Primeiro Aleluia, quando o Gradual não podia ser empregado, isto é, durante o tempo da Páscoa e de Pentecostes) e Sequência (utilizada em ocasiões solenes após o último Aleluia, especialmente na Páscoa e em Pentecostes).

4-6), Segundo Aleluia (*Salmos*, 133,3), Antífona de Ofertório (*Salmos*, 30, 15-16) e Antífona de Comunhão (*Salmos*, 127, 4.6).

Esse esquema foi preservado até o Concílio Vaticano II, inobstante terem havido diversas reformas nos livros litúrgicos. A partir do século XIX, contudo, surgiram diversos movimentos que defendiam a modernização da liturgia católica, denominados genericamente de Movimento Litúrgico (NEUNHAUSER, 1987, pp. 1365-1366), e procuravam promover uma mudança radical dos ritos para possibilitar a participação dos fiéis, tendo em vista que a língua latina e os símbolos empregados em praticamente todas as celebrações religiosas já não faziam mais sentido para a grande maioria dos fiéis. De acordo com Cordeiro (2011, p. 1), cinco grandes princípios orientavam esses movimentos: “a) aumentar a vida cristã; b) adaptar as instituições eclesiais ao nosso tempo; c) promover a união dos cristãos (ecumenismo); d) propor a todos os homens o convite de entrar na Igreja (missão); e) realizar a nobre simplicidade e a clareza na brevidade dos ritos” (CORDEIRO, 2011). Todas essas aspirações foram atendidas pelo Concílio Vaticano II já na primeira materialização de seus trabalhos: a Constituição Conciliar *Sacrosanctum Concilium* (1963), que determinou a realização de uma reforma completa e profunda de toda a liturgia (SODI, 2012, pp. 217-219); especificamente em relação à celebração nupcial, estabeleceu-se que:

77. 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.

78. Celebre-se usualmente o Matrimônio 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 Matrimônio 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. (*Sacrosanctum Concilium*, 77-78)

O Concílio também promoveu uma reforma da teologia matrimonial, procurando aproximá-la do sentido moderno do casamento: abandonou a perspectiva jurídica do contrato e enfatizou a figura bíblica da aliança, através da analogia entre a relação conjugal do homem e da mulher com a unidade da Santíssima Trindade (*Gaudium et Spes*, 24), a união sponsal de Cristo e da Igreja (*Lumen Gentium*, 11) e a própria natureza da Igreja enquanto espaço de comunhão e fraternidade (*Lumen Gentium*, 6); aderiu ao personalismo do mundo contemporâneo, estabelecendo o amor recíproco, ao invés do simples compromisso formal, como fundamento do sacramento nupcial, assim, “O tipo ‘matrimônio de amor’, *et quidem*

caracterizado pela gratuita relação marido-mulher anterior à união [conjugal], torna-se o tema que funda, agora, uma nova tipologia, diversa da tipologia ‘socialização da sensualidade e fecundidade’ e ainda em polivalente determinação [...]” (AUGÉ et al., 1977, p. 343, grifo do autor, tradução nossa).

Essa visão reformada do matrimônio é apresentada, sobretudo, na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* (§§ 47-52) e na Encíclica *Humanae Vitae* (§§ 7-13), de Paulo VI, e será desenvolvida por João Paulo II (1978-2005) em uma série de documentos esparsos produzidos durante o seu longo pontificado, cujo ápice é representado pela Exortação *Familiaris Consortio*, promulgada em 1981. Embora a nova teologia procure aproximar o conceito religioso do matrimônio da realidade civil e pragmática do casamento, flexibilizando lentamente as restrições dogmáticas às práticas sexuais, através da associação entre castidade e “sexualidade sadia” (o que permite falar em castidade não apenas como virgindade e abstinência, mas também enquanto “castidade conjugal”), ela também procura defender a ortodoxia da fé e da moral cristã, levantando-se contra os efeitos da laicização estatal, da secularização social e da relativização cultural no âmbito dos padrões e das práticas sexuais. A santidade da família cristã (agora denominada de *Ecclesia domestica*) é enfaticamente colocada em oposição aos “desvios sexuais”, isto é, todos os comportamentos divergentes do modelo heteronormativo, que são veementemente condenados como pecados contra a castidade – luxúria, masturbação, fornicação, pornografia, prostituição, estupro e homossexualidade (CCE, 351-359) – ou como ofensas à dignidade do matrimônio – adultério, o divórcio, a poligamia, o incesto e a “união livre” (CCE, 2380-2391).

3.2 O Concílio Vaticano II e a atualização ritual

Para executar as disposições do Concílio Vaticano II em matéria de Liturgia, isto é, aplicar, sob sua supervisão, a Constituição *Sacrosanctum Concilium*, redigindo as instruções gerais para celebração dos ritos reformas e os novos livros litúrgicos, Paulo VI constituiu uma comissão denominada *Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia* (Comissão para a Implementação da Constituição sobre a Liturgia), a qual era dividida em vários grupos de trabalho ou *coetus* (MARINI, 2011). Relativamente à celebração matrimonial, os trabalhos mais relevantes foram desempenhados pelo Coetus X (ordinário da missa), pelo Coetus XIII (missas votivas) e pelo Coetus XXII (sacramentos do Ritual Romano), materializados com a

publicação dos seguintes livros litúrgicos: *Ordo Missae* (1969), *Ordo Celebrandi Matrimonio* (1969) e *Missale Romanum* (1970).

O processo de mudança foi iniciado pela Carta Apostólica *Sacram Liturgiam* (1964), do Papa Paulo VI, que determinou a incorporação do Rito do Matrimônio pelo ritual da Missa, após a homilia, e dispôs sobre a estrutura básica do ritual quando não é celebrada a Missa: “[...] depois de uma breve exortação, leiam-se a Epístola e o Evangelho da Missa ‘pro Sponsis’, e dê-se depois aos esposos a bênção que se lê no Ritual Romano, tit. VIII, cap. III” (*Sacram Liturgiam*, V). Em seguida, a Instrução *Inter Oecumenici* (1964), do próprio *Consilium*, ratificou essas disposições, recomendou a introdução da Oração dos Fiéis no ritual sem Missa, e enfatizou: o uso do vernáculo, a obrigatoriedade da homilia que deve constituir-se como uma reflexão sobre o matrimônio, o uso preferencial da Missa *Pro Sponsis*, a realização da Bênção Nupcial mesmo em tempos litúrgicos restritos e para segundas núpcias. Para atender a essas orientações, as Conferências Episcopais traduziram as principais celebrações *Rituale Romanum*, estabelecendo rubricas e formulários provisórios, enquanto não era concluído o processo de reforma³⁵.

No que diz respeito ao ritual da Missa, o *Consilium* alterou radicalmente seu esquema básico (*Ordo Missae*), de modo a: i) “distinguir mais claramente a liturgia da Palavra e a liturgia eucarística”; ii) “revisar os ritos iniciais, a apresentação dos dons e a conclusão”; iii) “eliminar as duplicidades e simplificar os gestos”; iv) “ampliar o Lecionário”; v) “recuperar a homilia, a oração dos fiéis, a comunhão sob duas espécies, a concelebração”; vi) “conceder espaço ao uso das línguas modernas” (MORADO, 2007, p. 1, tradução nossa). O ritual do matrimônio, por sua vez, também foi alterado para que tivesse uma maior integração com o culto divino e pudesse ser realizado com mais espontaneidade pelos noivos e pela comunidade; assim, foram observados os seguintes parâmetros, estabelecidos explicita ou tacitamente *Sacrosanctum Concilium*: i) “A celebração do casamento se fará sempre na mesma missa ou em uma liturgia da palavra”; ii) “A bênção dos cônjuges sempre será dada, inclusive nos tempos fechados, ainda que um ou ambos os cônjuges contraíam novo casamento”; iii) “As formas do rito romano podem ser adaptadas e complementadas, inclusive ‘as palavras do consentimento’”; iv) “A bênção acompanha a oração e o beijo da paz. Também esta é uma característica do rito romano. Uma rubrica do século XVII diz expressamente que este era o único dia em que o esposo podia beijar a sua esposa na igreja” (ROC, 2002, p. 17, tradução nossa)

³⁵ Os formulários principais da celebração nupcial provisoriamente instituída pela CNBB enquanto era providenciada a reforma determinada pelo Concílio Vaticano II estão copiados no Anexo II.

A estrutura definitiva da celebração nupcial foi estabelecida pelo *Ordo Celebrandi Matrimonio (OCM I)*³⁶, que materializou os mandamentos conciliares integrando o matrimônio à Missa, reformulando e diversificando os textos eucológicos e escriturísticos. A primeira parte desse livro (*Praenotanda*) era doutrinária e estabelecia, com base nos ensinamentos conciliares (*Lumen Gentium*, 11; *Gaudium et Spes*, 48), as diretrizes gerais para a realização do sacramento do matrimônio (AUGÉ et al., 1977, pp. 168-174). A segunda era litúrgica e instituiu três formas de ritual: i) entre batizados, dentro da missa (*Ordo celebrandi matrimonium intra Missam*); ii) entre batizados, fora da missa (*Ordo celebrandi matrimonium sine Missam*); iii) entre uma parte católica e outra não-batizada (*Ordo celebrandi Matrimonium inter partem catholicam et partem non baptizatam*). A forma padrão da cerimônia nupcial passou, então, a ser caracterizada pela seguinte dinâmica:

A Igreja chefiada pelo ministro saúda as partes; a palavra de Deus o ilumina; as perguntas de triagem lhes preparam para o compromisso matrimonial; o consentimento matrimonial culmina sacramentalmente o seu amor e a sua entrega mútua, projetando-os e enxertando-os no mesmo amor e doação de Cristo para com sua Igreja; reconhecidos como cônjuges pela Igreja e abençoados por seu ministro, a comunhão do corpo de Cristo e o sangue de Cristo, sacramento do amor nupcial do Senhor para com a Igreja, os fortalece no amor e na entrega mútua aos que estão chamados em virtude de seu novo estado; os ritos finais os projetam para o futuro de seu papel no mundo. (FARNÉS, 1975, p. 97 apud MARTÍN-MORENO, s.d., p. 183, tradução nossa)

Entre as várias mudanças ocorridas em relação ao ritual anterior, Martín-Moreno (s.d., pp. 183-184) destaca três principais: i) tratamento igualitário entre homem e mulher, de modo que foram eliminadas todas as palavras e gestos que estabeleciam alguma distinção, bem como foi modificada a Bênção Nupcial, que passou a ser pronunciada sobre ambos os nubentes e não apenas sobre a mulher, não mais havendo exortação que esta seja submissa ao marido; ii) protagonismo do casal nubente, que realiza todos os atos do Rito do Matrimônio de pé, e não mais de joelho; iii) personalização dos gestos e palavras litúrgicas, através da previsão de alternativas a serem escolhidas pelo sacerdote e pelos noivos (duas formas de entrada no Rito de Acolhida, quatro Orações Coleta, oito Leituras do Antigo Testamento, doze Leituras do Novo Testamento, sete Salmos, dez Evangelhos, duas fórmulas de Consentimento, três Bênçãos das Alianças, três Orações sobre as Oferendas, três Prefácios, três Bênçãos Nupciais, três Orações depois da Comunhão e três Bênçãos sobre os Esposos e o Povo).

As instruções Preliminares (*Praenotanda*) são divididas em quatro partes, que tratam: i) da importância do matrimônio para os cristãos, fazendo-se uma síntese da teologia católica

³⁶ Os textos fundamentais que compõem as edições de 1969 e de 1991 do *Ordo Celebrandi Matrimonio* estão transcritos no Anexo I.

sobre as núpcias (*OCM I*, 1-4) e indicando-se os cuidados pastorais necessários à celebração matrimonial, sobretudo no que diz respeito à catequese celebrativa (*OCM I*, 5-7); ii) da forma ritual a ser utilizada e de aspectos rituais a serem observados em sua execução, tendo em vista que a pluralidade de formas e fórmulas alternativas (*OCM I*, 8-11); iii) da possibilidade ou necessidade de adaptação das formas típicas às particularidades culturais (*OCM I*, 12-16); e iv) da faculdade concedida às Conferências Episcopais desde o Concílio Vaticano II para elaborar ritos próprios e adaptados (*OCM I*, 17-18). Essas normas procuram aproximar os sentidos religioso e laico do união conjugal, enfatizando a relação de amor que constitui o vínculo sacramental; assim, elas apresentam o matrimônio como um símbolo do amor que une Cristo e a Igreja (*OCM I*, 1), e que se alicerça em duas realidades: i) no mútuo e irrevogável consentimento, expresso de forma pública, consciente e livre de coação, que implica uma fidelidade absoluta e que constitui um vínculo indissolúvel, tendo em vista que foi elevado por Cristo à dignidade de sacramento (*OCM I*, 2); ii) no amor, que brota de sua forma mais fundamental e profunda – a caridade – e sustenta todos os demais elementos da relação conjugal, promovendo a união do casal em todos os diversos e adversos momentos (*OCM I*, 3), e ordenando-se à geração e à educação dos filhos (*OCM I*, 4).

Na forma ordinária da celebração nupcial ou forma I, isto é, o matrimônio dentro da Missa (*OCM I*, 19-38), segue-se o *Ordo Missae*, com as seguintes particularidades: i) os textos eucológicos da Oração Coleta, da Oração sobre as Oferendas, do Prefácio, do *Hanc Igitur* e da Oração depois da Comunhão são próprios, assim como os textos escriturísticos das antífonas (de Entrada, do Evangelho e de Comunhão)³⁷ e das leituras bíblicas (Primeira Leitura, Salmo, Segunda Leitura e Evangelho); ii) o Rito do Matrimônio é realizado intercalando a Liturgia da Palavra e a Liturgia Eucarística; iii) a Bênção Nupcial é realizada após o Pai Nosso, havendo a supressão da oração *Libera nos* (*OCM I*, 33); iv) a bênção ao fim da missa (*Benedictio in Fine Missae*), denominada Bênção sobre os Esposos e o Povo, é solene (*OCM I*, 37); v) as antífonas. A forma extraordinária do matrimônio sem Missa ou forma II (*OCM I*, 39-54) conserva praticamente a mesma dinâmica da forma I, exceto o seguinte: i) os atos litúrgicos compreendidos entre a Acolhida e a Liturgia da Palavra e entre a Oração Universal e o Pai Nosso são suprimidos; ii) o Rito da Comunhão e alguns formulários litúrgicos foram adaptados, tendo em vista que não é celebrado o sacramento da eucaristia. O matrimônio em que uma das partes não é batizada (*OCM I*, 55-66), por sua vez, assemelha-se bastante à forma II, com as

³⁷ Os textos das antífonas são o único elemento litúrgico previsto apenas no Missal e não no Ritual, em suas diversas edições.

seguintes peculiaridades: i) o Rito da comunhão é suprimido; ii) alguns textos litúrgicos foram modificados para adequarem-se à realidade celebrativa.

Os formulários eucológicos, em sua maior parte, correspondem a composições novas ou reelaboraões de textos dos Sacramentários (ASSOCIAÇÃO PRESBÍTEROS, s.d.; COLOMBO, 1987, p. 1247-1248): i) a Coleta I (*OCM I*, 106) é uma reformulação radical da fórmula tridentina associada com fórmula da Coleta da Quarta-Feira da Semana da Páscoa e tematiza a relação sponsal entre Cristo e a Igreja, a Coleta II (*OCM I*, 107) foi construída a partir do Sacramentário de Fulda e discorre sobre o amor nupcial, a Coleta III (*OCM I*, 108) é um texto novo que trata da fidelidade e da descendência do casal, e a Coleta IV (*OCM I*, 109) também é um texto novo que expressa o desejo pela unidade, aliança e caridade dos futuros esposos; ii) a Oração sobre as Oferendas I (*OCM I*, 112) corresponde à do Missal anterior, a II (*OCM I*, 113) e a III (*OCM I*, 114) são novas; iii) o Prefácio I (*OCM I*, 115) é baseado no formulário gelasiano e trata da fecundidade conjugal que enriquece a humanidade e a Igreja, o II (*OCM I*, 116) é uma composição nova e apresenta uma relação entre o mistério pascal, a Igreja e o matrimônio, o III (*OCM I*, 117) também é inédito e fala do vínculo existente entre a realidade matrimonial e a vocação para o amor; iv) o Embolismo do *Hanc Igitur* (*OCM I*, 118), previsto para a Oração Eucarística I, é uma reformulação alicerçada nos textos dos antigos sacramentários; v) a Oração depois da Comunhão I (*OCM I*, 122) foi construída a partir do Missal tridentino, a II (*OCM I*, 122) e a III (*OCM I*, 122) são inteiramente novas, sendo que as três tematizam a unidade entre os sacramentos do matrimônio e da eucaristia, tendo em vista que a realidade eucarística alimenta a experiência matrimonial; vi) a Bênção sobre os Esposos e o Povo I (*OCM I*, 125) possui tradição alemã e origem hispânica e tematiza os valores da relação conjugal, a II (*OCM I*, 126) é nova e alude ao mistério trinitário, e a III (*OCM I*, 127) é também inédita e faz referência à perícopa bíblica das Bodas de Caná, ao amor de Cristo e ao testemunho da vida cristã (ASSOCIAÇÃO PRESBÍTEROS, s.d.).

O Rito do Matrimônio é composto de oito elementos: i) pela Monição antes do Consentimento (*OCM I*, 23), em que se faz uma alusão à vocação batismal dos nubentes; ii) Diálogo antes do Consentimento (*OCM I*, 24), no qual o sacerdote questiona os noivos acerca de sua disposição íntima para o casamento, no que diz respeito à liberdade, à fidelidade mútua e permanente e à procriação e educação dos filhos; iii) Convite ao Consentimento ou União das Mãos (*OCM I*, 25a), que passou a ter um texto litúrgico; iv) Consentimento (*OCM I*, 25b), que pode ser dado em forma de resposta de cada um dos nubentes à pergunta do sacerdote (forma típica tridentina) ou através de declarações recíprocas, conforme a tradição anglicana nos países anglófonos e católica na França (ASSOCIAÇÃO PRESBÍTEROS, s.d.); v) Confirmação do

Consentimento (*OCM I*, 26), que não mais contém a expressão *Ego conjúngo vos in matrimónium*, tendo em vista que os contraentes são os ministros sacramentais e não o sacerdote, e faz alusão ao vínculo constituído entre os esposos e Deus (*OCM I*, 26); vi) Bênção das Alianças, que possui três formulários alternativos – o I (*OCM I*, 27) é uma simples invocação da bênção divina, o II (*OCM I*, 110) corresponde ao texto tridentino e o III (*OCM I*, 111) configura-se mais propriamente como uma oração pelos esposos (CORDEIRO, 1998, p. 63) – e é acompanhada do gesto de aspersão com água; vii) Entrega das Alianças (*OCM I*, 28), que também ganhou um texto litúrgico; viii) Oração Universal ou dos Fiéis (*OCM I*, 29), que não possui nenhum formulário estabelecido, tendo ficado a critério dos celebrantes.

A *Benedictio Nuptialis* também compõe o ritual sacramental do matrimônio, embora seja situada na Liturgia Eucarística. Inobstante fosse mais conveniente, do ponto de vista da coesão ritual, colocá-la após os atos jurídicos do consentimento, a opção pela posposição ao Rito da Comunhão procurou enfatizar a relação íntima entre o matrimônio e a eucaristia. Foram estabelecidos três formulários litúrgicos, o I (*OCM I*, 119) corresponde ao texto tridentino substancialmente alterado através das seguintes novidades: i) “introdução de um parágrafo referente ao marido, de modo que seu destinatário já não é mais só a esposa, mas o esposo também”; ii) reforma da conclusão, que ficou praticamente nova; iii) “supressão de algumas expressões jurídicas menos oportunas ou não suficientemente aprofundadas do ponto de vista cultural ou bíblico”; e iv) “resumo em uma só frase – por razões catequéticas – do elenco das santas mulheres que a Sagrada Escritura apresenta como exemplo de esposas e mães” (ASSOCIAÇÃO PRESBÍTEROS, s.d.). O II formulário (*OCM I*, 120) é inspirado na liturgia bizantina e aborda o sacramento matrimônio na história do mistério da salvação; o III (*OCM I*, 121) é uma composição nova, que possui linguagem simples e linear, e tem como tema central a família.

Os trabalhos do *Consilium* foram concluídos em 1969, com a revisão do Missal Romano, que seria publicado em 1970, mas o mandato reformador do Concílio Vaticano II permaneceu vigente, de modo que outras reformas pontuais continuaram e continuam sendo realizadas pela Santa Sé. No que diz respeito ao matrimônio, podem-se mencionar as revisões do Missal ocorridas em 1971 (*editio typica emendata*) e em 1975 (*editio typica altera* ou *editio typica secunda*) por Paulo VI, em 2002 (*editio typica tertia*) por João Paulo II, e em 2008 (*editio typica tertia emendata*) por Bento XVI (2005-2013), mas não houve alterações importantes em relação à Missa Ritual *Pro Sponsos* (ou *Pro Sponso et Sponsa*). Uma mudança significativa, contudo, ocorreu em 2007, quando o Papa Bento XVI, através do *Motu Proprio Summorum Pontificum*, permitiu o uso extraordinário do *Missale Romanum* de 1962 ao invés do Missal

atual nas celebrações da Missa, assim, a forma I pode ser empregada tanto com a estrutura reformada quanto com a estrutura tradicional ou tridentina, desde que o rito sacramental do matrimônio seja o vigente na atualidade.

A grande mudança em relação ao matrimônio, contudo, ocorreu em 1991 com a publicação da segunda edição *Ordo Celebrandi Matrimonio (OCM I)*, que procurou atender às deliberações da VI Assembleia Ordinária do Sínodo dos Bispos (1980), sobre a família, condensadas na Exortação Apostólica *Familiaris Consortio* (1981) e às disposições do novo Código de Direito Canônico publicado em 1983 (CPL, 2001, pp. 95-97). Essa reforma buscou equiparar os aspectos litúrgicos (forma celebrativa) e jurídicos (validade e licitude do consentimento) e, embora tenha aumentado a pluralidade de formas e fórmulas cerimoniais, reestruturou linguisticamente os textos rituais, em uma tentativa de controle dos sentidos neles produzidos; ou seja, procurou realizar um fechamento dos conceitos e dos valores conjugais no interior da FD católica, tendo em vista que o sacramento do “matrimônio” embaralha-se com o instituto laico do casamento, pertencente a outras FDs, em razão de a matéria sacramental e os ministros celebrantes serem alheios à própria Igreja.

As normas Preliminares foram modificadas de tal modo que sua versão anterior não passa de um embrião ou um esboço, do ponto de vista quantitativo, passaram de 18 para 44 parágrafos. No que diz respeito à estrutura dessas disposições: i) a primeira seção foi totalmente revista para condensar os fundamentos teológicos do sacramento matrimonial (*OCM II*, 1-11), assim, “[...] com uma linguagem mais atual expõe o sentido desse sacramento na história da salvação, sobretudo, a partir da ação de Cristo e do seu Espírito, como desenvolvimento do sacerdócio batismal, mas também da antropologia do amor humano” (CPL, 2001, p. 73, tradução nossa); ii) foi instituída uma seção nova para tratar das diretrizes pastorais e canônicas relativas à preparação e à celebração matrimoniais (*OCM II*, 12-27); iii) as disposições litúrgicas foram bastante modificadas, em razão das alterações promovidas nas formas e nos formulários rituais (*OCM II*, 33-38), e lhe foram acrescentadas orientações acerca da preparação da celebração (*OCM II*, 28-32); iv) a terceira e a quarta seções da edição anterior foram reunidas em uma mesma seção, e seu conteúdo foi reelaborado em uma linguagem mais clara e objetiva (*OCM II*, 39-44).

Martín-Moreno (s.d., pp. 185-186) destaca as novidades teológicas e pastorais presentes nas três primeiras seções dos novos prenotados (*Praenotanda*). Como mudanças teológicas da primeira seção, o autor enfatiza que: i) os três primeiros parágrafos (*OCM II*, 1-3) condensam o conteúdo da seção inicial da edição anterior e apresentam de forma condensada e simplificada os elementos canônicos do matrimônio (sacramentalidade da aliança conjugal; constituição do

vínculo nupcial através do consentimento; exigência de fidelidade e de unidade entre os esposos; destinação para procriação e educação dos filhos); ii) nos oito parágrafos seguintes (*OCM II*, 8-11), o matrimônio é associado ao mistério, à história e à economia da salvação, especialmente à Criação e ao mandamento de “tornar-se uma só carne” (*OCM II*, 4; *Mateus*, 19, 6), à Redenção e à sentença “O que Deus uniu, o homem não separe” (*OCM II*, 5; *Mateus*, 19, 6), às Bodas de Caná e à união esponsal entre Cristo e a Igreja (*OCM II*, 6; *João*, 2, 1-11), aos sacramentos do batismo (*OCM II*, 7) e da eucaristia (*OCM II*, 8), à ação santificadora do Espírito Santo (*OCM II*, 9), ao cultivo do amor conjugal (*OCM II*, 10) e das virtudes cristãs (*OCM II*, 11). Quanto às novidades pastorais, aponta que: i) são dedicados onze parágrafos, na segunda seção (*OCM II*, 12-21), à preparação para o matrimônio (natureza, objetivos, tipos, etapas e temas da catequese pré-nupcial e responsabilidades pastorais na condução do processo); ii) nos dezessete parágrafos posteriores, das seções três e quatro (*OCM II*, 22-38), propõe-se que a organização da cerimônia seja realizada de modo dialógico entre o sacerdote e os noivos (*OCM II*, 29), prevê-se a possibilidade de celebração comunitária de matrimônios, inclusive na Missa Dominical (*OCM II*, 28), autoriza-se a designação extraordinária de leigos para assistir matrimônios (*OCM II*, 25-26; *CIC II*, 1112) e proíbe-se distinção de pessoas em razão da classe social ou nível econômico (*OCM II*, 31).

No que diz respeito às mudanças no ritual da forma ordinária, pode-se destacar (ASSOCIAÇÃO PRESBÍTEROS, s.d.; CPL, 2001, pp. 86-89; MARTÍN-MORENO, s.d., pp. 186-187): i) a alteração das rubricas sobre o Rito de Acolhida (*OCM II*, 45-50), a escolha dos formulários eucológicos (*OCM II*, 54) e das leituras bíblicas (*OCM II*, 55-56, e a realização da Bênção Nupcial (*OCM II*, 74 e 172), que se tornaram mais claras; ii) a inclusão de uma Monição Inicial após o Rito de Acolhida, com dois formulários alternativos que introduzem o contexto sacramental da celebração (*OCM II*, 52-53); iii) a supressão do ato penitencial, que integra o *Ordo Missae* (*OCM II*, 53); iv) a previsão de dois novos formulários para a Oração Coleta, inspirados no Sacramentário Leonino (*OCM II*, 227) e no Sacramentário Gelasiano (*OCM II*, 228); v) a introdução de cinco novas perícopes para o Lecionário (*Provérbios*, 31, 10-13.19-20.30-31; *Romanos*, 15, 1b-3a.5-7.13; *Efésios*, 4, 1-6; *Filêmon*, 4,4-9; *Hebreus*, 13, 1-4a.5-6b); vi) a inserção de um segundo formulário, de caráter mais bíblico, para a Confirmação do Consentimento (*OCM II*, 64); vii) a introdução de uma aclamação laudatória após a Confirmação do Consentimento (*OCM II*, 65) e de um hino ou cântico de louvor para a Entrega das Alianças (*OCM II*, 102); viii) a proposição de dois formulários para a Oração Universal (*OCM II*, 251-252); ix) a composição de embolismos próprios para as Orações Eucarísticas II e III (*OCM II*, 238-239); x) a alteração das fórmulas de Bênção Nupcial (*OCM II*, 74; 172; 242;

244), para incluir invocações ao Espírito Santo (epicleses) e a adaptar o texto para a possibilidade de execução musicada.

As mudanças realizadas nos atos litúrgicos da forma I que não são exclusivos da Missa também se repetem, em geral, nas formas extraordinárias. No caso da forma II (*OCM II*, 80-117), por exemplo, ganha relevo a alterações das rubricas de modo a esclarecer a efetivação do Rito de Acolhida (*OCM II*, 80-85) e da Monição Inicial (*OCM II*, 87-88), a escolha da Oração Coleta (*OCM II*, 89), a articulação entre a Oração Universal e a Bênção Nupcial (*OCM II*, 103), a realização do Rito da Comunhão (*OCM II*, 103 e 108-115) etc. (ASSOCIAÇÃO PRESBITEROS, s.d.; MARTÍN-MORENO, s.d., pp. 186-188). O matrimônio “entre uma parte católica e outra não-batizada” passou a ser denominado “entre uma pessoa católica e outra catecúmena ou não-cristã” (*Ordo celebrandi Matrimonium inter partem catholicam et partem catechumenam vel non christianam*), correspondendo à forma IV (*OCM II*, 152-178), ao invés da forma III, e sofreu alterações rubricais e textuais para tornar a celebração mais ecumênica e para adaptar-se à possibilidade de a celebração não ser assistida por um sacerdote, mas por um ministro leigo; essas modificações dizem respeito, sobretudo, à Entrega das Alianças (*OCM II*, 168), à Monição antes do Pai Nosso (*OCM II*, 170), à Monição da Bênção Nupcial (*OCM II*, 171) e à Bênção Nupcial (*OCM II*, 172-173).

Foi composto um modelo de celebração inteiramente novo para a hipótese de serem designados leigos para assistir matrimônios *Ordo celebrandi Matrimonium coram assistente laico*, conforme previu o Código de Direito Canônico (*CIC*, 1112). Ela foi instituída como a forma III (*OCM II*, 118-151), e conserva basicamente a estrutura e os textos da forma II, apresentando as seguintes particularidades: i) não há previsão de um cortejo de entrada no Rito de Acolhida (*OCM II*, 121); ii) foram alterados o formulário de Saudação (*OCM II*, 122) e de proclamação do Evangelho (*OCM II*, 125), de modo a serem suprimidas as palavras e gestos especificamente sacerdotais; iii) na Bênção das Alianças, os anéis são aspergidos, mas não abençoados (*OCM II*, 134); iv) na Bênção Nupcial, não há imposição das mãos nem texto de epiclese, apenas uma alusão ao Espírito Santo (*OCM II*, 139-140). Também foi elaborado um Apêndice com dois ritos associados à liturgia nupcial: i) a Bênção de Noivado ou *Ordo benedictionis desponsatorum* (*OCM II*, 253-271), extraída do Ritual de Bênçãos (*De Benedictionibus*, 195-214); ii) a Bênção dos Esposos na Missa de Aniversário de Matrimônio ou *Ordo benedictionis coniugum intra Missam, occasione data anniversarii Matrimonii adhibenda* (*OCM II*, 272-286), também extraída do Ritual de Bênçãos (*De Benedictionibus*, 90-106) e enriquecida com uma Monição (*OCM II*, 275) e uma fórmula de Renovação dos Compromissos do Matrimônio (*OCM II*, 277).

3.3 A trajetória de construção da heteronormatividade católica

As uniões homossexuais são registradas em todas as culturas e em todas as épocas, recebendo um tratamento ora positivo e até incitativo, ora tolerante e ora proibitivo. Na Antiguidade, constituiu-se em uma “[...] 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), essa condenação, contudo, mesmo em Israel, não significava uma repressão sistemática ou uma perseguição institucional dos homossexuais (BOSWELL, 1998, p. 104). Acerca disso, Foucault (1999a) mostrou que os padrões e regras sexuais considerados naturais ou abomináveis em cada cultura não seguem uma razão objetiva, mas são frutos de processos de elaboração sócio-histórica e estão em permanente mudança de acordo com a dinâmica da vida social.

Em relação ao modelo de casamento e família heteronormativo vigente no Ocidente³⁸, foi a Igreja Católica que primeiramente instituiu e propagou uma concepção radicalmente abominadora das relações homossexuais, que foi incorporada cultural, política, jurídica e até cientificamente pelas sociedades cristãs, não apenas na Idade Média, em que Estado e Igreja estavam umbilicalmente ligados, mas também nas Idades Moderna e Contemporânea. Foucault (1999a) enfatizou a importância estrutural da pastoral cristã na constituição da moral ocidental, apontando, sobretudo, para o fato de ter sido ela a instituição responsável por elaborar e fixar os códigos de regulação das práticas sexuais do século XVIII, que determinaram as questões e as soluções canônicas e civis para os problemas relacionados ao matrimônio:

[...] 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 perigosos da gravidez e da amamentação, tempos proibidos da quaresma ou das abstinências), sua frequência 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 constrições; 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, 1999a, p. 38)

Embora a intervenção direta das autoridades eclesiásticas sobre a regulação civil da sexualidade conjugal tenha diminuído visivelmente no decorrer dos séculos XIX e XX, em

³⁸ A heteronormatividade refere-se à ideia de que a heterossexualidade é a única e legítima forma de vivência do desejo sexual. Ela confere inteligibilidade, importância e materialidade ao sexo biológico, subordinando as diferenças de gênero aos padrões culturais reconhecidos como “naturais” ou “normais” (NATIVIDADE; OLIVEIRA, 2009b, p. 125).

razão da separação entre o Estado e a Igreja, e da emergência do discurso científico, caracterizado e reconhecido como dotado de uma lógica interna coerente e universal, encabeçado, nessa área, pela medicina e pela psicologia, que elaboraram uma série de parâmetros clínicos e de categorias semiológicas para distinguir o comportamento e desejo normais dos patológicos, isto é, um código objetivo de regulação no que diz respeito ao uso do corpo e à administração dos prazeres (FOUCAULT, 1999a, p. 41), a voz da doutrina e da moral cristãs continua ecoando nesse *ethos* pretensamente laico que constitui contemporaneamente os Estados e as sociedades ocidentais, de modo que não apenas os conceitos de matrimônio e de família, mas também de parentalidade, procriação, pudor, amor, etc., estão fundamentados em valores sociais plasmados pela Igreja, e que orientam tanto as ações e visões dos católicos quanto dos não-católicos.

Desse modo, ao impor aos seus fiéis e, através do Estado, também aos não-fieis, concepções morais sobre as relações sexuais e familiares, “[...] o que a Igreja parecia oferecer era uma instituição que contribuía para manter a ordem estabelecida, que procurava a reprodução social do sistema” (GHIRARDI; LÓPEZ, 2009, p. 246, tradução nossa). Em razão das funções extrarreligiosas desempenhadas pelas autoridades eclesiásticas durante a Idade Média, e até após ela, muitas das concepções católicas não possuem embasamento teológico ou moral, a exemplo de determinados impedimentos matrimoniais, que surgiram como meras estratégias de controle sobre as alianças políticas realizadas pela nobreza europeia, tendo em vista a importância dos laços de parentesco e das relações de linhagem para os regimes monárquicos (GHIRARDI; LÓPEZ, 2009, p. 247). Também a repressão à homossexualidade, muitas vezes justificada a partir de relatos bíblicos, teria se originado por fatores adversos, conforme propõe Boswell:

[...] a crença de que a hostilidade das Escrituras cristãs para com a homossexualidade foi a causa para que a sociedade ocidental se voltasse contra ela não exige uma refutação bastante elaborada. Os mesmos livros que se pensam que condenam os atos homossexuais, também condenam a hipocrisia nos termos mais enérgicos e com maior autoridade: e, no entanto, a sociedade ocidental não criou nenhum tabu contra a hipocrisia, não afirmou que os hipócritas eram “antinaturais”, não os segregou em uma minoria oprimida, não aprovou leis para castigar seus pecados com a castração ou com a morte. (1998, p. 12, tradução nossa)

Para justificar sua posição, Boswell (1998) levantou uma série de dados históricos que revelam o aparecimento tardio da condenação e da perseguição à homossexualidade do seio do cristianismo, particularmente no que diz respeito à interpretação dos textos bíblicos, à postura de Jesus Cristo e à cultura de tolerância dos cristãos na época primitiva e durante a Alta Idade Média. Em relação às perícopes bíblicas a que são atribuídas referências aos comportamentos

homossexuais, argui-se que a exegese heteronormativa é um efeito e não um fundamento da moral cristã (BOSWELL, 1998, pp. 95-120; FEITOSA, 2010; HELMINIAK, 1998): i) no caso da condenação divina a Sodoma e Gomorra (*Gênesis*, 19, 1-29), a atribuição da ira divina ao comportamento homossexual dos seus habitantes, chamado de “sodomia”, foi proposta tardiamente por Agostinho (*Confessionum*, III, 8.15) e Tomás de Aquino (*Summa Theologiae*, II, II, 154, 11), e o contexto da narrativa mostra que os erros cometidos foram, na verdade, o orgulho, a violência e a falta de hospitalidade; ii) o relato dos crimes da cidade de Gabaá (*Juízes*, 19, 15-28), que aludiria à homossexualidade como infâmia, por sua vez, está relacionado à falta de hospitalidade à xenofobia e ao estupro; iii) a condenação dos atos do “homem que se deita com outro homem” (*Levítico*, 18, 22; 20, 13), por serem abomináveis e impuros (*toevah*), embora seja uma referência direta às relações homossexuais, não possui, no seu contexto histórico, um sentido moral e sim religioso, dizendo respeito às práticas idolátricas de coito e prostituição sagrados, comuns entre os cananeus para garantir a fertilidade da terra, que deviam ser evitadas pelos hebreus; iii) as condenações de Paulo (*Romanos*. 1, 18-32; *I Coríntios*, 6, 9-10; e *I Timóteo*, 1, 9-10) relacionadas hermeneuticamente ao sexo entre homens, por seu turno, aludem ao uso idolátrico e abusivo do sexo, independentemente do tipo de relação sexual, sendo que os termos gregos utilizados (particularmente *malakoi* e *arsenokoitai*) têm um caráter linguisticamente polissêmico e literariamente controverso (ESPEJO, 2008, pp. 46-47).

O autor também destaca o fato de que os Evangelhos não trazem nenhuma alusão negativa feita por Jesus Cristo à homossexualidade, e, pelo contrário, apresentam dois episódios em que ele teve uma postura significativamente tolerante: i) Jesus não esboçou nenhum tipo de condenação direta ou indireta à prática homossexual quando aceitou curar um servo íntimo (*pais, entimos*) de um soldado romano (*Mateus*, 8, 5-13; *Lucas*, 7, 1-10; *João*, 4, 46-53); e ii) ele abordou o eunuquismo, isto é, a condição do homem que não mantém relações com mulheres em razão de castração ou de falta de libido, de forma complacente e até edificante para a salvação, quando distinguiu os eunucos de nascença, aqueles feitos eunucos pelos homens e os que se fazem eunucos pelo reino de Deus (*Mateus*, 19, 3-12).

Além disso, os cristãos primitivos e do início da Idade Média demonstravam muito interesse nos relatos vétero-testamentários de intensas relações de amor entre pessoas do mesmo sexo, como Saul e Davi, Davi e Jonatan, Rute e Noemi, “[...] relações que durante toda a Idade Média se celebraram, na literatura eclesiástica e na popular, como exemplos de devoção extraordinária, às vezes com tons adicionais de inequívoco erotismo. (BOSWELL, 1998, p. 104, tradução nossa). Mesmo séculos depois da cristianização do Império Romano, o tema da relação íntima entre homens ou entre mulheres ainda era comum na cultura medieval, a exemplo

dos relatos biográficos – como o de Agostinho (*Confessionum*, IV, 6.11) – e das narrativas populares, inclusive hagiográficas – “A popularidade da história de santa Perpétua e santa Felicidade, por exemplo, deve-se em grande parte ao atrativo do amor entre duas mulheres” (BOSWELL, 1998, p. 131, tradução nossa).

O século IV, entretanto, representa um divisor de águas, sobretudo, em razão de dois acontecimentos: i) “No ano 342, os matrimônios gays, que até esse momento haviam sido legais (ao menos de fato) e reconhecidos, tornaram-se fora da lei em virtude de um estatuto de curiosa redação que alguns autores têm considerado completamente humorístico”; e ii) “A primeira pena corporal para um ato relacionado com a homossexualidade foi imposta no ano 390, por forçar varões à prostituição ou vendê-los com esse fim” (BOSWELL, 1998, p. 123, tradução nossa). Esses eventos foram patrocinados pelo poder eclesiástico e tiveram motivações políticas, porque seu verdadeiro objetivo era perseguir homossexuais influentes membros na corte imperial romana que haviam aderido ao arianismo, uma das heresias mais poderosas e odiadas pela Igreja (MALIK, s.d.). Por outro lado, eles foram possibilitados em razão de mudanças estruturais mais profundas na sociedade romana, especialmente: i) a decadência imperial acompanhada da ascensão da Igreja, que resultou em uma ingerência cada vez maior das autoridades eclesiásticas nas questões civis; ii) a fuga para o campo, em razão das invasões bárbaras, que provocou uma ruralização social e pôs em desprestígio a antiga moral urbana tolerante e até apologética em relação à homossexualidade (PLUTARCO, *Moralia*, 750c); iii) a propagação de doutrinas filosóficas e seitas cristãs intolerantes ao prazer sexual, como o Dualismo e o Estoicismo, que influenciaram radicalmente as comunidades cristãs (BOSWELL, 1998, p. 126).

O discurso e as práticas moralistas homofóbicos, então, não se disseminaram de forma célere e generalizada no mundo cristão, porque inicialmente eles foram defendidos veementemente apenas por grupos cristãos ascéticos e minoritários, contrastando com a tradição de tolerância já consolidada na sociedade romana, de modo que eles não receberam apoio da maioria do clero e muitas leis restritivas eram simplesmente ignoradas no cotidiano das Dioceses e Paróquias. Aos poucos, porém, os teólogos da Igreja foram desenvolvendo uma doutrina da sexualidade baseada na finalidade procriativa que comportava, cujo corolário foi a condenação de todos os atos sexuais inócuos ou contrários à procriação. A aversão à homossexualidade, especificamente, baseou-se em quatro argumentos que combinavam referências bíblicas e ideias filosóficas maniqueias, neoplatônicas, estoicas etc. (BOSWELL, 1998, pp. 138-167): i) comparação com o comportamento animal, que seria exclusivamente heterossexual; ii) associação com condutas moralmente reprováveis (abuso de menores ou

pederastia, prostituição, incesto, paganismo etc.); iii) conceituação de “natureza”, enquanto parâmetro ético e teleológico da vida humana, de modo que as relações homossexuais constituiriam um “pecado contra a natureza”; iv) construção de expectativas sociais e sexuais em relação ao gênero masculino (ou seja, construção de uma identidade masculina), que seriam frustradas no caso da homossexualidade.

Dentre essas perspectivas, sobressaiu-se o conceito de natureza proposto por Agostinho, o qual permitiu a consolidação de uma doutrina heteronormativa, que compreendia, de um lado, o matrimônio casto como um bom uso da má sexualidade humana (*Contra Iulianum*, II, 22, 2; *Retractationum*, IV, 3, 14), e, de outro, a homossexualidade como um uso *contra naturam* e intrinsecamente mal da sexualidade igualmente má (*Confessionum*, III, 8.15; *De Bono Conjugali*, 16.18), que constitui uma gravíssima forma de luxúria e uma afronta ao sexto mandamento da lei mosaica (*Êxodo*, 20, 14; *Deuteronômio*, 5, 18; *Mateus*, 5, 27-28), cuja purificação espiritual e moral é o castigo do fogo (*Moralia in Job*, XIV, 19.23). Tomás de Aquino ratificou esse pensamento agostiniano, afirmando que das sete formas de luxúria (simples fornicação, estupro, rapto, adultério, incesto, sacrilégio e vício contra a natureza), o vício contra a natureza, constituído pela masturbação, bestialidade (sexo com animais), sodomia e sexo bestial (uso de posições “animais”), só é menos grave do que o sacrilégio, porque este pecado é uma ofensa direta a Deus (*Summa Theologiae*, II, II, 154, 1 e 11-12).

O desenvolvimento de uma moral cristã homofóbica não implicou diretamente em uma perseguição aos “sodomitas” de forma sistemática por parte da Igreja durante a Alta Idade Média, tendo em vista a postura ambígua adotada por muitas autoridades eclesiásticas, em razão, muitas vezes, de elas estarem pessoalmente envolvidas em relações homossexuais, como mostrou Pedro Damiano na obra *Liber Gomorrhanus* (c. 1051), que apresenta a homossexualidade como “o vício dos clérigos”, descrevendo as relações mantidas pelos membros do clero e entre estes e seus seguidores, que só eram confessadas a pares que também as praticavam, como forma de prevenção contra a perseguição de superiores. O autor procurou mostrar que esse tipo de situação era tão comum, sobretudo, no contexto monástico, que as regras internas de cada congregação religiosa estabeleciam normas de conduta voltadas claramente para dificultar possíveis encontros libidinosos entre pessoas do mesmo sexo:

[...] a Regra de São Bento previa que os monges deviam dormir cada um em uma cama, de preferência em um mesmo local, com sacerdotes mais antigos que cuidariam deles. Os regulamentos de Cluny proibiam que os noviços ficassem sozinhos ou na companhia de um só professor. Se um dentre eles, à noite, tivesse de sair para satisfazer suas necessidades, tinha de estar acompanhado por um mestre e por outro jovem munido de lanterna. (VERDON, 2010, p. 1)

Aliado a isso, Boswell, em sua obra *Same-Sex Unions in Premodern Europe* (1994), destaca o fato de a Igreja tolerar e, inclusive, apoiar um tipo de união entre pessoas do mesmo sexo, na quase totalidade das vezes entre homens, que se constituía em um contrato público, solene e indissolúvel de assistência mútua, envolvendo ou não a coabitação. Embora fosse um instituto civil, assim como o matrimônio, essa união também ganhou uma forma religiosa de expressão: o rito que no Oriente era denominado *adelphopoiesis* ou *adelphopoiia* e no Ocidente *fraternitas iurata* ou *ordo ad fratres faciendum* para a celebração dessa união, que significa “irmanamento” ou “juramento fraternal”³⁹. O autor, após estudar dezenas de manuscritos gregos, latinos e eslavos, sobretudo, no *Codex Vaticanus Barberinianus Graecus 336*⁴⁰, concluiu que esse instituto era uma forma de tolerância em relação às uniões homossexuais e era equiparado ao matrimônio heterossexual, porque, embora possuísse várias finalidades sociais, era utilizado por os casais homossexuais para obterem o reconhecimento legal e social de seu estado de vida comum, transpondo possíveis barreiras aos seus relacionamentos conjugais. Segundo ele, as sociedades antigas, dentre as quais, a cristã, haviam

[...] institucionalizado alguma forma de união romântica entre pessoas do mesmo sexo, o que nos dá uma visão muito mais precisa da imensa variedade de relacionamentos românticos humanos e respostas sociais a eles do que a pretensão pudica que tais coisas “inconfessáveis” nunca aconteceram. (BOSWELL, 1994, p. 282, tradução nossa).

A tradição cristã afirmava que o irmanamento havia unido os santos Sérgio e Baco, martirizados entre o final do século III e o início do século IV (BOSWELL, 1994, pp. 146-161). Seu ritual era bastante diversificado, e também marcado pela divisão entre a Igreja Oriental e a Igreja Romana, sendo que o rito latino possuía a seguinte dinâmica (BRAY, 2003, 130-133): havia uma bênção dos contraentes e depois uma Missa, destinada à comunhão dos “irmãos”. A primeira parte compunha-se de: antífona de entrada ou introito (*Salmo*, 47, 10-11), Salmo Inicial (*Salmo*, 47), antífona do *Kyrie Eleison*, oração do *Pater Noster*, oração *Salvos fac servos tuos*, aclamações *Domine, exaudi orationem meam* e *Dominus vobiscum*, oração de intercessão a Santa Maria e São Pedro pelo perdão dos pecados e, por fim, primeira bênção dos contraentes. A Missa, por sua vez, possuía os seguintes formulários eucológicos próprios: oração Coleta,

³⁹ Significa literalmente “fazer irmãos”, junção do substantivo *avdelfoj*, “irmão”, e do verbo *poi,hsij*, “fazer” (SUNYOL, 2007). Trata-se de um rito redescoberto na era moderna pelo teólogo russo Pável Florensky, descrito em sua obra *The Pillar and the Ground of the Truth* (1914); ele o situou no contexto de uma teologia da amizade, marcada pela tensão entre o amor universal (*ágape*) e a amizade preferencial (*philia*). Em 1971, o historiador francês Évelyne Patlagean, estudando a sociedade bizantina, levantou a hipótese de essas relações também estarem fundamentas no *eros* ou a paixão romântica (SCHROEDEL, 2003).

⁴⁰ É um manuscrito do século VIII, cujo conteúdo remonta aos séculos II e III, que descreve quatro formas de celebração de aliança: o noivado (1º ordo), o matrimônio (2º e 3º ordos) e o irmanamento (4º ordo).

Trato (*Salmo*, 132, 1-2), antífona de Comunhão (*Salmo*, 132, 1) e segunda bênção dos contraentes; quanto aos textos bíblicos, lia-se *Filipenses* (4, 4-9) como Epístola e *Mateus* (4, 18-21) como Evangelho.

Essa ritual religioso do irmanamento, segundo Boswell (1994), reforça a tese de que o contrato de irmanamento foi empregado para a formalização de uniões homossexuais, em razão dos seguintes motivos da homologia entre liturgia nupcial e a “fraternal”, porque ambas as formas de alianças baseiam-se nos valores do “amor apostólico” e da harmonia conjugal, e compartilham os mesmos elementos simbólicos (união das mãos, imposição do véu, ósculo da paz, coroação, festa comemorativa), embora divirjam quanto à temática das leituras bíblicas e dos textos eucológicos, tendo em vista que o matrimônio destaca a constituição da família e a preservação da castidade, enquanto o irmanamento enfoca a construção da harmonia e a conservação da unidade. Além disso, a bênção “fraternal” faz referência aos mártires Sérgio e Baco, que eram representados na cultura medieval como um casal de amantes apaixonados, aludindo, também, em algumas versões, às duplas Pedro e Paulo e Felipe e Bartolomeu.

Embora bastante difundido no mundo cristão, esse ritual desapareceu da Igreja Romana no século XIII, tendo sobrevivido, contudo, em tradições minoritárias dos ritos orientais (LAMARTINE, 1834, p. 646; YOUNG, 1994, p. 43). O motivo para esse desaparecimento foi a intensificação da repressão aos comportamentos homossexuais e da regulação sobre as relações heterossexuais através da teoria dos impedimentos, que objetivava fragilizar os pactos familiares estabelecidos entre as famílias dos nobres, erigindo as autoridades católicas como alcoviteiras oficiosas das monarquias europeias, e criar “inimigos” da fé cristã que pudessem reunir os fiéis em torno da autoridade pastoral e motivar sua disposição de defender a doutrina católica, fazendo com que a Igreja pudesse recuperar seu prestígio perdido nessa mudança de um contexto rural e fragmentária para uma estrutura urbana e unificada, porque, entre os séculos X e XIV, o mundo cristão experimentou um renascimento cultural, urbano e intelectual que, por um lado, provocou uma reforma e revitalização da Igreja e da vida religiosa, e por outra, favoreceu o fortalecimento das uniões homossexuais até mesmo de uma cultura homossexual, alheia à estrutura de controle das autoridades religiosas.

Durante esse período, houve um “[...] renovado e intensificado contato com atitudes do mundo antigo que contribuiu enormemente para a tolerância, quando não para a admiração dos gays e de sua sexualidade” (BOSWELL, 1998, p. 208, tradução nossa), e também fez surgir uma pulsante literatura homossexual (BOSWELL, 1998, pp. 241-266), que atingiu seu apogeu durante o século XII, possibilitada pela construção de uma cultura homossexual urbana e intelectual, tendo em vista que “Os gays eram proeminentes, influentes e respeitados em muitos

níveis na maior parte da sociedade europeia, tanto religiosa quanto secular. As paixões homossexuais se converteram em tema de discussão pública e se celebravam tanto em contextos espirituais quanto carnais” (BOSWELL, 1998, p. 330, tradução nossa). Esse crescimento vertiginoso de uma mentalidade contrária à visão e aos valores da Igreja provocou uma reação homofóbica do clero católico que, a partir de então, se esforçou para reprimir a homossexualidade das sociedades cristãs através de um discurso condenatório e ultrajante como forma de provocar repulsa social aos homossexuais e anuência à doutrina e à moral ensinadas pelo Magistério da Igreja.

As condenações à homossexualidade estabelecidas durante os séculos X a XII (sobretudo, entre os anos 1050 e 1150) por concílios não-gerais (*Concilium Eliberritanum*, cân. 71; *Concilium Toletanum XVI*, cân. 3; *Concilium Neapolitanum*, cap. 8-11), que até então eram simplesmente ignoradas pelos canonistas e pelas autoridades eclesiásticas em geral, passaram, nos séculos XIII e XIV, a ser consideradas com seriedade e obstinação, tendo em vista que o contexto social, político, religioso e jurídico passou da abertura e da tolerância ao fechamento e à perseguição, não somente em relação aos homossexuais, mas também no que diz respeito a todos aqueles que foram escolhidos como inimigos da Igreja: judeus, muçulmanos, bruxas etc. Assim, no III Concílio de Latrão (1179), os judeus (cân. 26) e os homossexuais (cân. 11) foram alvo das primeiras punições eclesiásticas definidas em um “concílio geral” e, embora se tratassem de penas apenas disciplinares aplicadas aos clérigos (expulsão da cléricatura, reclusão em um monastério etc.) e anatematizantes quando se tratavam de leigos (a excomunhão), elas tiveram consequências devastadoras para os homossexuais no âmbito civil: “Entre 1250 e 1300, a atividade homossexual deixou de ser completamente lícita na maior parte da Europa para merecer a pena de morte em todas as compilações jurídicas contemporâneas, com exceção de umas poucas” (BOSWELL, 1998, p. 280, tradução nossa).

Essa posição da Igreja tornou-se relativamente estável nos séculos seguintes: o V Concílio de Latrão (1512-1517) ratificou as penas impostas aos clérigos (*Concilium Lateranense V*, sess. IX), e Pio V, através da Bula *Cum Primum* (1566), determinou que os pecadores sodomitas, inclusive clérigos, fossem entregues às autoridades seculares para o devido apenamento civil, que podiam ser dos mais variados tipos, das penas pecuniárias à capital, conforme o lugar e a época. Às pessoas que supostamente praticavam atos sexuais desvinculados da finalidade procriativa do sexo lhe eram imputados graves pecados, severamente investigados e punidos pelos tribunais eclesiásticos (SIMÕES NETO et al., 2009, p. 246; NASCIMENTO, 2010, p. 230). No Código de Direito Canônico de 1917, promulgado por Bento XV (1914-1922), ainda eram prescritas severas disciplinares (*CIC I*, 2357-2359): i)

dispensa, no caso clérigos pertencentes ordens menores (leitorado, acolitado, ostiariado e exorcistado); ii) suspensão de ordem, privação de qualquer ofício, benefício, dignidade ou cargo, e até mesmo deposição, para os clérigos de ordens maiores (subdiaconado, diaconado, presbiterado e episcopado); iii) declaração de infâmia, tanto clérigos quanto para leigos.

As mudanças sociais e eclesiais ocorridas durante o século XX, que motivaram o Concílio Vaticano II, contudo, impuseram à Igreja a adoção de uma postura mais política do que apenadora, no âmbito das questões sexuais, de modo que as sanções disciplinares foram abolidas pelo Código de Direito Canônico de 1983, promulgado por João Paulo II. O discurso teológico acerca da sexualidade, continuou, contudo, alicerçado sobre a doutrina agostiniana de natureza, segundo a qual “[...] o prazer sexual é um mal unicamente justificável pela escusa da procriação; inclusive o ato conjugal está ‘permitido’, mas é considerado ‘indecente’ e ‘não sem inconvenientes’”, desse modo, “[...] o ato sexual ficou estreitamente ligado ao matrimônio e à procriação” (ESPEJO, 2008, p. 42, tradução nossa), e sobre a distinção moral tomasiana entre atos *secundum naturam* e *contra naturam*, cujo parâmetro ético é “[...] o conceito normativo ‘segundo a natureza’ em relação ao comportamento sexual. Este se reduzia à pura genitalidade, o que conduzia a uma ‘moral biologicista’, desintegrada da totalidade da pessoa” (ESPEJO, 2008, p. 43, tradução nossa).

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), na qual o homossexual corresponde à figura temível e abominável do sodomita, criada e cultivada para atender às necessidades políticas da Igreja, sobretudo, durante o fim do Império Romano e a formação dos Estados Nacionais europeus, vai extrapolar as fronteiras das instituições religiosas e alcançar o âmbito político e científico da sociedade burguesa e liberal, isto é, capitalista, surgida durante a Idade Moderna, tendo em vista que ela servia para justificar os valores de utilidade socioeconômica e do controle jurídico-normativo próprios do “[...] modelo familiar burguês, patriarcal, onde não se admitem desvios comportamentais questionadores ou desestruturantes do modo de produção capitalista” (MUNIZ, 2009, p. 7), construído a partir de uma sobreposição e imbricação entre os discursos religiosos, estatais e jornalísticos que se caracterizam como “[...] prenhes de preconceitos quanto à diversidade religiosa e sexual [...]” (MUNIZ, 2009, p. 6).

No mundo heteronormativo capitalista, a homossexualidade é compreendida como uma forma de sexualidade social e economicamente inútil (MUNIZ, 2009, p. 22), e a defesa da família nuclear burguesa articulada com a apologia às concepções católicas heteronormativas promoveu uma violência social, política e jurídica contra os homossexuais, apoiada e

empreendida pelo próprio Estado: as relações entre pessoas do mesmo sexo passaram de pecado a crime. Segundo Foucault (1997a), a sexualidade na sociedade capitalista passou a ser abordada precipuamente pela *scientia sexualis*, que incorporou a visão católica a partir dos discursos das ciências biomédicas para as quais os “comportamentos polimorfos” no âmbito sexual correspondiam a formas de perversão que deveriam ser analisadas semiologicamente e controladas socialmente. A ciência funcionava, assim como “[...] um efeito-instrumento: [pois] é através do isolamento, da intensificação e da consolidação das sexualidades periféricas que as relações do poder com o sexo e o prazer se ramificam e multiplicam, medem o corpo e penetram nas condutas” (FOUCAULT, 1999a, p. 48).

Essa abordagem científica, de cunho biológico e psicológico, por um lado reforçou a perspectiva naturalista tradicional e hegemônica, mas, por outro, “[...] permitiu pequenos deslocamentos na maneira de tratar os sujeitos sociais com práticas sexuais alternativas” (SIMÕES NETO et al., 2009, pp. 246-247). Houve, assim, uma passagem do sodomita medieval, figura desprovida de caráter identitário e ligado à ideia de perverso, pecaminoso, fora da órbita do natural e do divino, para o homossexual moderno, que corresponde a um tipo social associado a uma identidade, comunidade e cultura minoritárias. A ética procriativa cristã foi, então, dando lugar a uma ética erótica capitalista:

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 uma 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 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. (FOUCAULT, 1999a, pp. 43-44)

Os conceitos de homo e de heterossexualidade surgiram no discurso clínico para categorizar formas de perversão sexual e tornaram-se, aos poucos arquetipos universais dos modos individuais de gestão da libido⁴¹, que possuem de valores sociais e morais diametralmente opostos no mundo ocidental, tendo em vista que o heterossexual é relacionado

⁴¹ Katz (1996) produziu um estudo longo e profundo sobre a invenção da homo e da heterossexualidade, no qual aponta Richard von Krafft-Ebing (1840-1902) como responsável pela difusão desses conceitos.

ao sexo bom e normal, enquanto o homossexual representa um sexo doentio e anormal, consoante o parâmetro científico de normal elaborado por Freud, em substituição da ideia religiosa de natural: “[...] o ato sexual *normal* de homens e mulheres *normais* com o objetivo *normal* do desenvolvimento sexual *normal* desses indivíduos *normais*” (KATZ, 1996, p. 89, grifos do autor). Segundo Nascimento: “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” (2010, p. 228). Esses conceitos são, portanto, a um só tempo, categorias clínicas utilizadas no controle social dos sujeitos e na economia do prazer na sociedade moderna, que alimentaram o heterossexismo, enquanto heteronormatividade (a normatização das relações heterossexuais, isto é, a heterossexualização compulsória) e homofobia (a aversão às relações homossexuais e até a agressão a pessoas homossexuais em razão de sua sexualidade).

O heterossexismo moderno, que “[...] distingue os dominantes, que são os homens ativos, penetrantes, e os outros, aquelas e aqueles que são penetradas/os, logo dominadas/os” (WELZER-LANG, 2001, p. 468), é uma extensão do paradigma naturalista cristão, marcado pela dominação masculina e pela divisão hierárquica entre homens e mulheres, fundadas 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 [...]” (NASCIMENTO, 2010, p. 228). Ele corresponde, portanto, a 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 a regra segundo a qual toda pessoa deveria ser heterossexual, e não o sendo, possui um desvio de conduta ou de caráter. O heterossexismo, portanto, é

[...] 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)

A ética erótica heterossexista do capitalismo racionalista fundamenta-se no poder fálico (falocentrismo) e na virilidade (viriarcado), de modo que a mulher existe em função do homem,

sendo um objeto e um instrumento de prazer seu, e possui uma posição intermediária entre a margem (o homossexual) e o centro (o “macho”); nela, a homofobia, voltada principalmente para os homens homossexuais, é tida como uma reação à “desvalorização” daqueles que abandonam a virilidade para adotar uma posição sexual “inferior” (WELZER-LANG, 2001, p. 468). Por outro lado, o racionalismo da sociedade capitalista, que substituiu o misticismo cristão pelo cientificismo iluminista, ao insistir na transformação de comportamentos sexuais em categorias identitárias contribuiu 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) e possibilitou o surgimento de ciências críticas e de movimentos sociais libertários em relação à normas sexuais do *status quo* cristão-burguês; 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)

A associação entre a visão teológica e a visão clínica da sexualidade permite uma articulação entre o discurso religioso e o científico, como no advento da epidemia da AIDS, na segunda metade do século XX, que foi interpretado socialmente sob um ponto de vista moral e associado à homossexualidade (DEFERT, 1990 apud WELZER-LANG, 2001, p. 468), sendo considerado por muitos grupos cristãos como um castigo divino contra a propagação da impureza sexual (NATIVIDADE, 2006, p. 121). Esses dois paradigmas, ao associarem as relações entre pessoas do mesmo sexo à doença e à morte (BUTLER, 2008, p. 105; ESPEJO, 2008, p. 57), fazem com que, no Ocidente, “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).

Por outro lado, essa categorização da homossexualidade como pecado e como perversão também possibilitou a formação de outros discursos e sentidos no mundo ocidental, porque “Ao mesmo tempo que se propagava o discurso de que a homossexualidade era um mal a ser tratado, expandiam-se o conhecimento sobre a própria homossexualidade, fazendo surgir, pois, outros mecanismos de resistência” (SILVA, 2011, p. 20). Assim, a partir da década de 1960, os movimentos que defendem a liberdade sexual e o respeito à diversidade de gênero têm cada vez mais ganhado espaço na agenda pública e conseguido fazer frente à moral cristã-burguesa, seja no âmbito sociocultural, seja no jurídico-normativo, tendo em vista a crescente legalização das

uniões civis, do casamento, da adoção e da reprodução assistida por casais de pessoas do mesmo sexo (DIAS, 2011).

3.4 O discurso sobre a homossexualidade no período pós-Concílio Vaticano II

O Concílio Vaticano II ocorreu em uma época marcada por movimentos de grande agitação e mesmo revolução cultural do Ocidente – território no qual o catolicismo estabeleceu histórica, ideológica e demograficamente sua hegemonia. Assim, ao mesmo tempo em que ele é um grande e complexo processo de renovação teológica e eclesiológica da Igreja, também é uma reação às mudanças exteriores a ela. No âmbito da moral sexual, o discurso católico pós-conciliar recrudescer as críticas à homossexualidade, reafirmando a exclusividade da relação conjugal entre homem e mulher, e atuando com protagonismo no combate político e jurídico à liberalização sexual e à legitimação de relações não-heterossexuais ou não-monogâmicas. Assim, a Igreja se colocou em oposição frontal com os movimentos feministas e gays, que, na segunda metade do século XX, ganharam força reclamando visibilidade, liberdade, igualdade e reconhecimento das identidades de gêneros, das relações de amor e das famílias constituídas para além do padrão heteronormativo (VAGGIONE, 2008, p. 16).

Esse DRC que defende a ortodoxia dos valores tidos como “cristãos” e “tradicionais” se caracteriza por uma homofobia religiosa, que se constitui como um conjunto heterogêneo de práticas e discursos baseados em preceitos religiosos que “[...] opera por meio de táticas plurais de desqualificação e controle da homossexualidade” e que “[...] não se manifesta somente ao nível de percepções e juízos morais pessoais ou coletivos, mas envolve formas de atuação em oposição à visibilidade e reconhecimento de minorias sexuais” (NATIVIDADE; OLIVEIRA, 2009a, pp. 207-208). Essa homofobia é alicerçada por “Uma infinidade de tratados, normas, proibições e preceitos [que] codificaram ‘o permitido’ e o estabelecido como ‘repudiável’ [...]” no que diz respeito aos atos sexuais, cuja disciplina é tratada como central, em detrimento dos “[...] principais mandatos de Jesus do amor, da justiça, da pobreza, da misericórdia, da acolhida, etc.” (ESPEJO, 2008, p. 42, tradução nossa). Como materialização contemporânea dessa homofobia, a Igreja defende 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, 216)

Esse posicionamento católico acerca da homossexualidade na contemporaneidade possui sete grandes fontes documentais produzidas pelo Magistério da Igreja⁴²: i) o § 8º da Declaração *Persona Humana* (1975); ii) os §§ 101-103 das *Orientações Educativas sobre o Amor Humano* (1983); iii) a *Carta aos Bispos da Igreja Católica sobre o Atendimento Pastoral das Pessoas Homossexuais* (1986); iv) o documento *Algumas Reflexões acerca da Resposta a Propostas Legislativas sobre a Não-Discriminação das Pessoas Homossexuais* (1992); v) os §§ 2357-2359 do *Catecismo da Igreja Católica* (1998); vi) o documento *Considerações sobre os Projectos de Reconhecimento Legal das Uniões entre Pessoas Homossexuais* (2003); vii) o § 2º da *Instrução sobre os Critérios de Discernimento Vocacional acerca das Pessoas com Tendências Homossexuais e da sua Admissão ao Seminário e às Ordens Sacras* (2005).

A Declaração *Persona Humana* procurou promover uma ação pastoral mais tolerante com as pessoas homossexuais, e para isso distinguiu aquelas que vivenciam uma condição transitória ou não-incurável (causada por uma educação equivocada, uma falha de evolução sexual tida como normal, uma aquisição comportamental, uma imitação de modelos considerados inadequados ou outras causas análogas) daquelas que vivem uma condição definitiva e, portanto, incurável (em razão de um instinto inato ou de uma constituição patológica radicalmente estabelecida). Estas últimas, pondera o documento, podem entender que “[...] a sua tendência é de tal maneira natural que deve ser considerada como justificante, para eles, das relações homossexuais numa sincera comunhão de vida e de amor análoga ao matrimónio, na medida em que eles se sintam incapazes de suportar uma vida solitária” (*Persona Humana*, 8), razão pela qual devem ser acolhidas com compreensão, apoiadas com esperança e moralmente julgadas com prudência. Fazendo referência ao texto de *Romanos* (1, 24-27), reafirma-se que os atos homossexuais são condenados biblicamente por serem intrinsecamente desordenados e moralmente reprováveis, mas isso não pode implicar uma responsabilização objetiva de todas as pessoas homossexuais.

Essas questões foram retomadas nas Orientações de 1983, nas quais se afirma que: a homossexualidade é um problema que impede a pessoa de alcançar a maturidade sexual, devendo os homossexuais ser acolhidos pastoralmente com compreensão e encorajados a tentar superar suas dificuldades pessoais e sua desadaptação social, mas de nenhum modo os atos e as

⁴² Para elaboração dessa lista, baseamo-nos em Espejo (2008) e Valle (2006), entre outras fontes.

relações homossexuais podem ser justificados moralmente (AH, 101); a família e os educadores devem procurar as causas da homossexualidade – “[...] se se trata de factores fisiológicos ou psicológicos, se esta será o resultado de uma falsa educação ou da falta de uma evolução sexual normal, se provém de um hábito contraído ou de maus exemplos ou de outros factores” –, unindo o Magistério e as pesquisas científicas, dando especial atenção para elementos como falta de afeto, imaturidade, obsessão, sedução, isolamento social, depravação, licenciosidade e, sobretudo, a própria fraqueza humana (AH, 102). Após essa anamnese:

[...] a família e os educadores devem proporcionar uma ajuda eficaz no processo de crescimento integral: acolhendo com compreensão, criando um clima de confiança, encorajando o indivíduo à libertação e domínio de si, promovendo um autêntico esforço moral para a conversão ao amor de Deus e do próximo; sugerindo, se for necessário, a assistência médico-psicológica de uma pessoa que atenda e respeite os ensinamentos da Igreja. (AH, 103)

A ambiguidade desses posicionamentos, que a um só tempo condenam os atos homossexuais e acolhem as pessoas homossexuais, provocou o surgimento de atitudes divergentes entre os diversos segmentos eclesiais, que iam da tolerância humanista à intransigência moralista, tendo causado preocupação à Igreja o fato de que “[...] na discussão que se seguiu à publicação da Declaração, foram propostas interpretações excessivamente benévolas da condição homossexual, tanto que houve quem chegasse a defini-la indiferente ou até mesmo boa” (APPH, 3). Assim, a Congregação para a Doutrina da Fé procurou estabelecer uma postura mais firme e homogênea da Igreja, não somente para sanar dúvidas doutrinárias, mas principalmente para fortalecer a posição católica no conflito político historicamente travado em praticamente todos os países ocidentais com os movimentos LGBT (VAGGIONE, 2008, pp. 13-14), tendo em vista que “O problema do homossexualismo e do juízo ético acerca dos atos homossexuais tornou-se cada vez mais objeto de debate público, mesmo em ambientes católicos” (APPH, 1); para isso publicou em 1986 uma Carta aos Bispos, abordando as questões mais salientes, mas cuja abordagem foi marcada pela precariedade do ponto de vista conceitual e argumentativo (ALBUQUERQUE JR., 2011), tornando-se necessária uma complementação, que se deu por meio das Reflexões promulgadas em 1992.

A Carta aos Bispos é o documento mais denso e extenso elaborado pela Santa Sé para abordar a homossexualidade. Após uma exposição dos motivos e objetivos da missiva (APPH, 1-2), a Igreja procura refutar a visão dos grupos que se identificam ao mesmo tempo como católicos e apoiadores das uniões homossexuais, buscando legitimar sua posição não somente através da fé cristã, mas também de conhecimentos atribuídos às ciências humanas e cuidadosamente selecionados. Ela retoma a distinção estabelecida pela Declaração *Persona*

Humana entre a tendência homossexual e o comportamento homossexual para interpretar que ambos são intrinsecamente desordenados, embora a primeira não seja um pecado em si mesma, ao contrário do segundo (*APPH*, 3). Em seguida, assevera que, no atendimento pastoral às pessoas homossexuais, em que a busca das causas da tendência homossexual ocupa uma posição importante, não se pode desprezar as lições bíblicas em razão de uma exegese que as considere relativas apenas às culturas em que foram originariamente escritas e não correspondendo à vontade de Deus (*APPH*, 4), porque há uma continuidade e uma coerência entre a Sagrada Escritura, a Sagrada Tradição e o Magistério da Igreja, e, ainda que cada ensinamento tenha sido produzido em épocas e culturas distintas, sua confiabilidade e aplicabilidade são universais (*APPH*, 5).

Apoiando-se no relato da Criação, em que há a união primordial entre um homem e uma mulher, e nas apócopes que condenam a homossexualidade (*APPH*, 6), a Igreja distingue dois usos da faculdade sexual: o reto, que caracteriza a relação conjugal constituída através do sacramento do matrimônio, e o pecaminoso, próprio das relações homossexuais (*APPH*, 7). Para ela,

Optar por uma atividade sexual com uma pessoa do mesmo sexo equivale a anular o rico simbolismo e o significado, para não falar dos fins, do desígnio do Criador a respeito da realidade sexual. A atividade homossexual não exprime uma união complementar, capaz de transmitir a vida e, portanto, contradiz a vocação a uma existência vivida naquela forma de auto-doação que, segundo o Evangelho, é a essência mesma da vida cristã. Não quer dizer que as pessoas homossexuais não sejam frequentemente generosas e não se doem, mas quando se entregam a uma atividade homossexual, elas reforçam dentro delas mesmas uma inclinação sexual desordenada, caracterizada em si mesma pela auto-complacência.

Como acontece com qualquer outra desordem moral, a atividade homossexual impede a auto-realização e a felicidade porque contrária à sabedoria criadora de Deus. (*APPH*, 7)

A Carta se volta contra os grupos eclesiais que apoiam as relações homossexuais e pressionam as autoridades religiosas para mudarem seu posicionamento e as autoridades civis para aprovarem propostas legislativas que admitem ou protegem as uniões entre pessoas do mesmo sexo, afirmando que eles menosprezam o quanto “[...] a prática do homossexualismo esteja ameaçando seriamente a vida e o bem-estar de grande número de pessoas [...] e recusam levar em consideração as proporções do risco que ela implica” (*APPH*, 8-9). Embora condene as expressões malévolas e as ações violentas contra as pessoas homossexuais, a Igreja enfatiza que o “homossexualismo” não pode ser considerado, de nenhum modo, algo bom, e alerta que “Quando [...] a atividade homossexual é considerada boa, ou quando se adota uma legislação civil para tutelar um comportamento ao qual ninguém pode reivindicar direito algum [...]” não seria surpresa “[...] se depois também outras opiniões e práticas distorcidas ganham terreno e

se aumentam os comportamentos irracionais e violentos” (*APPH*, 10). Também ressalta que, embora em muitos casos não haja liberdade para optar pela condição homossexual, o que afasta a culpa do sujeito, isso não pode ser presumido (*APPH*, 11); a solução para todas situações que envolvem homossexuais, contudo, é apresentada de modo apriorístico e absoluto: a castidade enquanto sacrifício da própria vontade que se une ao sacrifício de Cristo, o sofrimento da auto-renegação necessária para alcançar a salvação (*APPH*, 12). O documento é concluído pedindo-se a atuação dos Bispos no sentido de encorajar as iniciativas de atendimento pastoral de homossexuais e vigiar os grupos que se afastam da perspectiva doutrinária e moral da Igreja, evitando os posicionamentos diversos, ambíguos ou omissos (*APPH*, 13-18).

Essas afirmações foram veementemente ratificadas nas Reflexões de 1992, que também constituem uma reação ao movimento de despatologização das relações homossexuais que se iniciou formalmente com a retirada da homossexualidade do “Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais” em 1973 pela Associação Americana de Psiquiatria e consolidou-se com a exclusão do seu código correspondente (302.0) da Classificação Internacional de Doenças em 17 de maio de 1990 pela Organização Mundial de Saúde (DIAS, 2011, p. 48; ESPEJO, 2008, p. 45; SANTOS, 2011) e à emergência de propostas de reconhecimento legal das uniões homossexuais, que recebiam cada vez mais apoio e visibilidade política. Além de sintetizar as principais afirmações da Carta aos Bispos (*NDPH*, 1-9), a Igreja discorre sobre os direitos humanos, fundamento jurídico das proposições legislativas apresentadas pelos movimentos LGBT; ela declara que, inobstante os direitos humanos sejam axiologicamente iguais, não são absolutos, podendo-se licitamente e até mesmo devendo-se moralmente limitá-los em certas circunstâncias, “[...] por motivos de conduta externa desordenada” (*NDPH*, 13), como no caso da homossexualidade, que não pode ser comparada à raça e à origem étnica no que se refere à não-discriminação, pois, “Diferentemente destas, a tendência homossexual é uma desordem objectiva” (*NDPH*, 10).

A Igreja, contudo, vai ainda mais longe, asseverando que, além de a condição homossexual não ser uma fonte positiva de direitos que se distinga da condição humana genérica, também se pode imputar aos próprios homossexuais as causas sociais de sua discriminação, em razão de muitos deles não manterem sua tendência sexual como um segredo privado:

A “tendência homossexual” de uma pessoa não pode ser comparada com a raça, o sexo, a idade, etc., também por outro motivo, além do supracitado, que merece atenção. A tendência sexual de uma pessoa individualmente não é, de modo geral, conhecida pelos outros, a não ser que ela se identifique em público como alguém que tem esta tendência ou com a manifestação de comportamento exterior. Geralmente, a

maioria das pessoas com tendências homossexuais, que procuram viver uma vida casta, não tornam pública a sua tendência sexual. Por conseguinte, o problema da discriminação, em termos de trabalho, de habitação, etc., normalmente não se apresenta. (*NDPH*, 14)

O Catecismo parte de uma contextualização da homossexualidade enquanto relação entre pessoas que se sentem atraídas exclusiva ou predominantemente por pessoas do mesmo sexo, cujas formas histórico-culturais de manifestação são muito variadas, e cuja gênese é amplamente inexplicada; retomando, em seguida, as lições do Magistério, que compreende os atos homossexuais como intrinsecamente desordenados e absolutamente reprováveis (*CCE*, 2357). Propõe, então, que a homossexualidade seja compreendida como uma provação, devendo os homossexuais ser acolhidos com respeito, compaixão e delicadeza, sem discriminação, de modo a ajudá-los a aceitar a vontade de Deus e viver como cristãos (*CCE*, 2358). Por fim, apresenta a castidade como solução para essa condição humana, enquanto continência sexual alimentada pela oração, pelos sacramentos e pelas amizades desinteressadas (*CCE*, 2359).

As Considerações de 2003 voltam-se explicitamente para o problema político e jurídico do apoio estatal às uniões entre pessoas do mesmo sexo, seja sob a forma de tolerância ou de reconhecimento (*RLUPH*, 1). A Igreja parte da reafirmação da posição central e privilegiada do matrimônio, afirmando que essa é a vontade de Deus evidenciada pela reta razão e reconhecida pelas mais diversas culturas do mundo (*RLUPH*, 2). Ela propõe três características essenciais do matrimônio, que fundamentam “a certeza de que só existe matrimônio entre duas pessoas de sexo diferente” (*RLUPH*, 2), retomando o mito da Criação: i) homem e mulher foram criados como formas complementares semelhantes a Deus (*Gênesis*, 1, 27); ii) o casal heterossexual recebeu a ordem/permissão para exercer a faculdade sexual (*Gênesis*, 2, 24); iii) Deus abençoou a união do homem e da mulher com o dom da fecundidade (*Gênesis*, 1, 28) (*RLUPH*, 3). Assim, o matrimônio se oporia às uniões homossexuais, que são condenadas explicitamente pela Sagrada Escritura e consideradas pela Sagrada Tradição e pelo Magistério como intrinsecamente desordenadas.

Para enfrentar o “problema da homossexualidade”, são estabelecidas as seguintes diretrizes para os católicos comuns: nos Estados que promovem apenas a tolerância das relações homossexuais, deve-se ter uma atuação discreta e prudente, procurando

[...] desmascarar o uso instrumental ou ideológico que se possa fazer de dita tolerância; afirmar com clareza o carácter imoral desse tipo de união; advertir o Estado para a necessidade de conter o fenómeno dentro de limites que não ponham em perigo o tecido da moral pública e que, sobretudo, não exponham as jovens gerações a uma visão errada da sexualidade e do matrimônio, que os privaria das defesas necessárias e, ao mesmo tempo, contribuiria para difundir o próprio fenómeno. (*RLUPH*, 5)

Nesse contexto, as tentativas de legitimação de direitos específicos para casais homossexuais devem ser repelidos advertindo-se que “[...] a tolerância do mal é muito diferente da aprovação ou legalização do mal”; no caso, dos Estados em que já houve o reconhecimento legal dessas uniões, com a possibilidade de situações agravantes como a equiparação ao matrimônio e a autorização para adotar filhos, os católicos devem opor-se clara e incisivamente a essa realidade e negar-se a cooperar com sua aplicação na medida do possível, alegando objeção de consciência (*RLUPH*, 5). Os políticos católicos, por sua vez, têm a obrigação de opor-se aos projetos legais de reconhecimento das uniões homossexuais, tornando pública sua posição e exercendo seu direito de voto para impedi-lo de obter êxito; no caso de eles já terem sido aprovados, deve procurar revogá-los totalmente ou ao menos parcialmente (*RLUPH*, 10).

Para embasar a atuação dos seus fiéis, a Igreja apresenta argumentos jusfilosóficos, biológicos e antropológicos, sociológicos e jurídicos. Como argumento jusfilosófico, alega, na esteira do jusnaturalismo, que o direito civil não pode contrariar a “reta razão” nem a “lei moral natural”, mas não mostra qual o conflito existente entre o reconhecimento legal das uniões homossexuais e esses institutos jurídicos, nem qual o conteúdo semântico-normativo destes últimos, no âmbito das relações sexuais e familiares; procurando mostrar que as legislações favoráveis à homossexualidade são aparentemente boas, mas essencialmente más, enfatiza que, embora se possa questionar “[...] como pode ser contrária ao bem comum uma lei que não impõe nenhum comportamento particular, mas apenas se limita a legalizar uma realidade de facto, que aparentemente parece não comportar injustiça para com ninguém”, a passagem da homossexualidade da esfera privada, em que é silenciada e ignorada na maioria das vezes, para o espaço público, por meio da previsão e aprovação jurídicas, alteraria os modelos e formas sociais de vida, modificando a compreensão e a avaliação do comportamento pelas novas gerações e “[...] acabaria, portanto, por ofuscar a percepção de alguns valores morais fundamentais e desvalorizar a instituição matrimonial” (*RLUPH*, 6).

Como argumento biológico e antropológico a Igreja afirma que as uniões homossexuais “[...] não se encontram em condição de garantir de modo adequado a procriação e a sobrevivência da espécie humana”, o que não pode ser suprido pelos métodos atuais de fecundação artificial nem pela prática da adoção, porque a falta da bipolaridade sexual e da experiência da maternidade/paternidade compromete o desenvolvimento normal das crianças inseridas nessas uniões, e “[...] significa, na realidade, praticar a violência sobre essas crianças, no sentido que se aproveita do seu estado de fraqueza para introduzi-las em ambientes que não favorecem o seu pleno desenvolvimento humano” (*RLUPH*, 7). No âmbito social, recorda que

a família fundada pelo matrimônio heterossexual é a base da sociedade, em razão de suas funções procriadora e educadora, e que sua equiparação com as uniões entre pessoas do mesmo sexo subverte o conceito de matrimônio e coloca em perigo o tecido social; além de não desempenhar funções matrimoniais, as uniões homossexuais seriam nocivas ao progresso social, não devendo ter um reconhecimento específico e qualificado, apenas sendo admissíveis no campo genérico dos direitos de liberdade, assim, “Não atribuir o estatuto social e jurídico de matrimônio a formas de vida que não são nem podem ser matrimoniais, não é contra a justiça; antes, é uma sua exigência” (RLUPH, 8). Por fim, como argumento jurídico, aduz-se ao corolário da reflexão anterior: os conviventes homossexuais não necessitariam de proteção específica por parte do Estado para garantir seus direitos, já que seriam direitos comuns a todos os cidadãos; portanto constitui “[...] uma grave injustiça sacrificar o bem comum e o recto direito de família a pretexto de bens que podem e devem ser garantidos por vias não nocivas à generalidade do corpo social” (RLUPH, 9).

A Instrução de 2005 trata da relação entre a homossexualidade e o ministério ordenado, distinguindo os *atos homossexuais* – pecados graves e reprováveis, por serem intrinsecamente imorais e contrários à lei natural –, as *tendências homossexuais* profundamente arraigadas – que também são objetivamente desordenadas, mas devem ser tratadas com respeito, tendo em vista que são uma provação e não um pecado – e o *apoio à cultura gay* – que é independente da condição homossexual, mas constitui uma total incompatibilidade com a posição da Igreja. Em todos esses três casos, considerando que “A vocação é um dom da graça divina, recebido através da Igreja, na Igreja e para o serviço da Igreja” e que “O simples desejo de ser sacerdote não é suficiente, e não existe um direito de receber a sagrada Ordenação” (DVPTH, 3), determina-se que “[...] a Igreja, embora respeitando profundamente as pessoas em questão, 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*” (DVPTH, 2), sentença que foi recentemente ratificada pelas novas diretrizes para a formação de sacerdotes (*Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis II*, 199-200).

Os anos seguintes a esses documentos foram de poucos pronunciamentos em relação à questão, e também sem novidades relevantes no posicionamento da Igreja, mas o início do pontificado do Papa Francisco (2013-) marcou um significativo deslocamento em relação a essa tradição de relativa discrição eclesiástica. Em entrevistas a meios de comunicação, o Pontífice mostrou-se acolhedor em relação às pessoas homossexuais e propôs ao Sínodo dos Bispos, na III Assembleia Geral Extraordinária (2014) e na XIV Assembleia Geral Ordinária (2015), a discussão acerca da postura eclesiástica diante da legislação civil que permite a união

entre pessoas do mesmo sexo e da atenção pastoral que deve ser dispensada aos homossexuais e aos seus filhos (*Documento Preparatório da III Assembleia Geral Extraordinária*, III, 5; *Lineamenta da XIV Assembleia Geral Ordinária*, 40). Os bispos debateram essas questões e mostram-se profundamente preocupados com: i) a expansão da *teoria do gênero*, isto é, a ideia de que a identidade masculina e feminina correspondem a padrões culturais independentes do sexo biológico; ii) a equiparação da união civil entre pessoas do mesmo sexo e o casamento de pessoas heterossexuais, ambas tratadas com igualdade e sob a mesma definição de matrimônio em algumas legislações; iii) a ausência de programas e diretrizes pastorais que conjuguem o acolhimento dos homossexuais e o ensinamento moral da Igreja.

Quanto ao primeiro tópico, os bispos ressaltaram a necessidade de realizar uma revisão teológica em diálogo com as ciências humanas, no sentido de promover uma visão da homossexualidade que materialize “[...] os sentidos antropológico e teológico da sexualidade humana e da diferença sexual entre homem e mulher, capaz de fazer face à ideologia do *gender*” (*ILAGE*, 117, grifo no original). No tocante ao segundo, manifestaram-se “[...] contra uma ‘redefinição’ do matrimônio entre homem e mulher, através da introdução de uma legislação que permita a união entre duas pessoas do mesmo sexo” (*ILAGE*, 113), por outro lado, ressaltaram que devem ser evitadas as atitudes extremas de condescendência ou de intransigência, devendo-se equilibrar, de um lado, uma atitude respeitosa e não julgadora, e, de outro, a reafirmação da doutrina da Igreja. O último tópico é um desdobramento dos dois primeiros e corresponde à necessidade “[...] da informação e da identificação de critérios de discernimento, não somente a nível dos ministros e dos agentes pastorais, mas também no plano dos grupos ou movimentos eclesiais” (*ILAGE*, 119), sendo necessário distinguir as pessoas homossexuais “[...] entre aquelas que fizeram uma escolha pessoal, muitas vezes atormentada, e que a vivem com delicadeza para não dar escândalo aos outros, e um comportamento de promoção e publicidade concreta, frequentemente agressiva” (*ILAGE*, 116).

Após todas discussões sinodais, os bispos apresentaram algumas conclusões ao Papa, que as apresentou solenemente à Igreja por meio da Exortação *Amores Laetitia* (2016), da qual destacamos cinco pontos: i) o amor de Deus não conhece fronteiras, isto é, não distingue as pessoas de acordo com sua orientação sexual; ii) as pessoas homossexuais devem ser respeitadas e acolhidas com respeito, sem discriminação, agressão ou violência; iii) as famílias em cujo seio há homossexuais ou que apresentem tendências homossexuais devem receber especial atenção pastoral; iv) as uniões homossexuais não devem ser equiparadas nem mesmo comparadas ao matrimônio; v) é inaceitável qualquer pressão sobre as igrejas locais sejam pressionadas acerca desta matéria, bem como o fato de organismos internacionais

condicionarem a ajuda aos países pobres à introdução de leis que instituíam o matrimônio homossexual (*Relatório Final da XIV Assembleia Geral Ordinária*, 76; *Amores Laetitia*, 250-251).

Essa postura sinodal e papal explicita claramente uma mudança de posição, adotando-se um discurso mais aberto, brando e delicado para tratar da homossexualidade, embora também marcado pela reafirmação do conteúdo tradicional da doutrina e da moral católicas. Trata-se de uma tentativa incipiente, mas importante, de tentar estabelecer um diálogo entre a reiteração dos valores católicos tradições e a pluralidade cultural do mundo moderno, que tem promovido uma alteração significativa nas concepções e práticas das sociedades tradicionalmente católicas. Esse processo está em marcha e seus resultados práticos ainda são totalmente imprevisíveis, sobretudo, porque o pontificado de Francisco tem sido marcado pelo acirramento entre setores progressistas e conservadores, que disputam com bastante vigor cada novo passo da Igreja.

4 HETERONORMATIVIDADE E FUNCIONAMENTO DISCURSIVO DO RITUAL DO MATRIMÔNIO

A história do matrimônio e da heteronormatividade/homofobia na Igreja Católica revela uma profunda articulação entre essas duas questões na constituição da forma de sujeito religiosa. Assim, entre os séculos I e III, ambas são pouco discutidas pelos cristãos, tendo em vista a centralidade teológica e prática do celibato, de modo que o matrimônio é visto como um mal menor e a homossexualidade – enquanto sodomia, pederastia, inversão, efeminamento – integra, junto com a fornicação, o adultério, a prostituição etc., o conjunto amplo dos pecados sexuais; do século IV ao século VIII, a Igreja mantém uma relação ambígua com elas, procurando controlá-las através de normas canônicas esparsas, que muitas vezes conflitavam com as práticas pastorais, o matrimônio é incentivado e até alcovitado, mas visto com desconfiança e reserva, e a homossexualidade é condenada, mas tolerada e inclusive praticada nos cenóbios religiosos; entre os séculos IX e XV, com a instabilidade econômica, política e social da Europa, as autoridades eclesiásticas adotaram uma postura de legalismo e intransigência para defender suas próprias posições, assim passaram a atuar de forma mais contundente em relação a essas questões, impondo ao matrimônio a jurisdição canônica e o formalismo ritual e reprimindo com veemência e violência a homossexualidade.

Após o fim da Idade Média e a desestruturação do sujeito religioso no percurso de definição e sobreposição do sujeito-de-direito, a defesa da doutrina e moral católicas sobre o matrimônio e a homossexualidade tornou-se um elemento catalisador do poder político e da influência cultural do clero. Nesse sentido, do século XVI ao século XX, a Igreja experimentou um conturbado processo de contestação de seu poder, expansão de seus domínios e, por fim, de separação do Estado, que se expressou por um domínio legal e social quase absoluto sobre o matrimônio, posteriormente perdido com a emergência do casamento civil, e por uma perseguição radical à homossexualidade, abrandada com o fim das monarquias católicas e a instituição de repúblicas democráticas; entre a segunda metade do século XX e o atual século XXI, a revolução sexual, cultural e religiosa iniciada nos anos 1960, bem como a globalização e a democratização, que promovem e legitimam do pluralismo, da laicidade e do multiculturalismo, impuseram ao mundo católico um difícil equilíbrio entre o apego e a apologia aos valores instituídos durante a Idade Moderna e a convivência e a tolerância com o diferente, que resultaram em uma revisão geral do conceito de matrimônio, modernizado no sentido de abranger o sentido laico a ele atribuído no ocidente, e em uma hesitação no tocante

à homossexualidade, ora tratando-a de modo cuidadoso e complacente, ora reafirmando com intransigência as repulsões e condenações históricas.

A memória dessa longa trajetória, que une, de um lado, a solenização da união heterossexual e, de outro, a negação da união homossexual, é retomada nas formas litúrgicas do ritual matrimonial, possibilitando-lhe fazer sentido e conferindo-lhe um efeito de unidade e de continuidade. Hipotetizamos que, em sua estrutura vigente, o ritual do matrimônio funciona através de dois processos imbrincados: i) o *assujeitamento* através da definição de uma forma de sujeito religioso integrada à forma mais geral do sujeito-jurídico e marcada pela sexualidade heteronormativa, a partir da qual se dá a identificação do indivíduo como sujeito; ii) a *disciplinarização* como estratégia que estabelece as modalidades de tomada de posição e que implica uma injunção à aceitação e à reprodução do modelo heteronormativo (o bom sujeito) e em silenciamento da possibilidade de contestação e rejeição desse modelo (o mau sujeito), isto é, do homossexual.

Nesse conjunto de formas imperativas, alternativas e indicativas, o presente estudo destaca os processos de assujeitamento e disciplinarização como modos de (re)produção da formação heteronormativa característica da Igreja Católica. O assujeitamento, consoante Pêcheux (1997c), é um mecanismo de reprodução das relações de produção de uma formação social que consiste em fazer com que “[...] cada um seja *conduzido*, sem se dar conta, e tendo a impressão de estar exercendo sua livre vontade, a *ocupar o seu lugar* em uma ou outra das duas classes sociais antagonistas do modo de produção (ou naquela categoria, camada ou fração de classe ligada a uma delas)” (1997c, p. 164, grifo do autor). A disciplinarização, por sua vez, como propôs Foucault (1999b), corresponde a um modo de dominação que “[...] implica numa coerção ininterrupta, constante, que vela sobre os processos da atividade mais que sobre seu resultado e se exerce de acordo com uma codificação que esquadrinha ao máximo o tempo, o espaço, os movimentos” e que “[...] permite o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõe uma relação de docilidade-utilidade” (1999c, p. 118).

Trata-se de dois desdobramentos, radicalmente imbrincados, do processo de subjetivação do indivíduo, que se dá através da sua submissão à ideologia dominante em uma dada formação social. Enquanto o assujeitamento age por meio da interpelação, que denomina o sujeito e lhe designa um lugar na formação social, isto é, institui um *quid essendi* que lhe é imposto, ainda que o indivíduo se rebele contra ele, porque tanto a aceitação quanto a rejeição só podem ser exercidas a partir de um lugar social, que é desde já o que está sendo aceitado ou rejeitado; a normatização, por seu turno, dociliza o sujeito em relação às permissões, proibições

e obrigações que se lhe atribuem na formação social, ou seja, estabelece seu *modus essendi*, que, embora também seja igualmente coercitivo, é infligido de modo mais indireto e rarefeito, através de diferentes estratégias de manipulação: tentação, intimidação, sedução, provocação...

Para analisar a materialização da heteronormatividade no *Ritual do Matrimônio*, escolhemos, dentre as quatro formas típicas de celebração⁴³, a Forma I (Celebração do Matrimônio dentro da Missa), tendo em vista que ele é a forma padrão estabelecida canonicamente (*Sacrosanctum Concilium*, 78; *OCM II*, 29; *CCE*, 1621). Ela é constituída por quatro grandes ritos: i) *Ritos Iniciais*, que consistem em uma introdução à temática celebrada e em uma preparação espiritual para o cerne celebrativo (os três ritos que se seguem); ii) *Liturgia da Palavra*, na qual há a seleção e a proclamação (leitura) de perícopes bíblicas em que está representada a temática celebrada; iii) *Rito Sacramental do Matrimônio*, que é constituído dos procedimentos canônicos obrigatórios sem os quais o matrimônio não é considerado válido, além de outros acessórios admitidos e incentivados pelas autoridades eclesiásticas; iv) *Liturgia Eucarística*, formada pelos atos performativos da transubstanciação, isto é, corresponde à realização do sacramento da comunhão; v) *Ritos Finais*, nos quais há a conclusão da celebração.

Nos Ritos Iniciais, há a entrada, que pode ser processional, conforme as opções estabelecidas liturgicamente e as tradições de cada comunidade, que é acompanhada de um cântico ou antífona; em seguida, o sacerdote que preside a celebração faz a Persignação Inicial, saúda os presentes e dirige-lhes a Monição Inicial sobre o matrimônio; depois, omitindo ao Ato Penitencial típico da celebração da Missa, convida a todos a louvar a Deus, recitando ou cantando o *Glória in excelsis*, se as rubricas o prescreverem para o dia, e faz a oração Coleta.

Na Liturgia da Palavra, lê-se um trecho bíblico denominado Primeira Leitura (que será sempre do Antigo Testamento ou do *Apocalipse*, se houver uma Segunda Leitura), seguido de um Salmo (salmódia quase sempre extraída dos *Salmos*, que deve ser sempre cantada, ao menos em reto tom gregoriano, se não houver coro ou cantores), seguidamente pode haver uma Segunda Leitura (retirada do Novo Testamento, normalmente das epístolas apostólicas ou, mais raramente dos *Atos dos Apóstolos*), conforme as circunstâncias litúrgicas – esses atos são realizados por ministros auxiliares – e após uma breve aclamação com cântico ou antífona, um sacerdote ou diácono proclama o Evangelho (uma perícopa extraída dos livros de *Mateus*,

⁴³ Além das formas típicas, o *Ritual do Matrimônio* é composto por formas adaptadas, isto é, elaboradas pelas Conferências Episcopais. Nesse sentido, a CNBB promulgou o Rito Adaptado da Celebração do Matrimônio dentro da Celebração Eucarística e o Rito Adaptado da Celebração do Matrimônio sem Celebração Eucarística; eles, no entanto, não serão analisados no presente trabalho, tendo em vista seu caráter *sui generis*, no tocante à sua estrutura linguístico-discursiva e ao seu processo de elaboração, consideravelmente diversos das formas produzidas pela Santa Sé, o que demanda um estudo específico que extrapola os objetivos do presente trabalho.

Marcos, Lucas ou João) e faz-se uma reflexão sobre as leituras bíblicas e a temática celebrada, denominada Homilia.

No Rito Sacramental do Matrimônio, o sacerdote dirige a Monição Antes do Consentimento, e depois escrutina os nubentes acerca de sua disposição quanto à liberdade, ao amor e à aceitação da prole, convida-os para unir as mãos e expressar seu Consentimento, ratificando-o em seguida; abençoa, então, as alianças, que são entregadas mutuamente pelos noivos, e convida a comunidade a realizar a Oração Universal, um conjunto de preces apresentadas pelos fiéis e concluídas pelo presidente da celebração, e, ato contínuo, o Credo, se for prescrito pelas rubricas.

Na Liturgia Eucarística, o sacerdote prepara o altar, recebe dos noivos, dos acólitos ou de outros membros da comunidade o pão e o vinho e os apresenta a Deus como dons a serem consagrados, enquanto é entoado um cântico ou antífona, e, se for oportuno, ofertas são coletadas em prol da Igreja, a partir daí lava as mãos como sinal de purificação, convida a assembleia para a oração e enuncia uma série de fórmulas que constituem a Oração sobre as Oferendas e a Oração Eucarística (Prefácio, Santo, Epiclese, Anamnese, Intercessão e Doxologia Final), seguido pelo Pai Nosso. O Rito da Comunhão conclui essa etapa celebrativa: rompendo com a sequência natural da Missa, omite a oração *Libera nos*, pronuncia a Monição Antes da Bênção Nupcial, faz um breve silêncio e invoca a bênção sobre o casal, ao término omite a Oração pela Paz e convida a assembleia à Saudação da Paz; diz-se, então, a oração do Cordeiro de Deus e é distribuída a Comunhão, normalmente acompanhada de um cântico ou antífona, e, após um momento de silêncio, o sacerdote faz a Oração Depois da Comunhão.

Nos Ritos Finais, há a saudação final do sacerdote aos noivos e à comunidade, que pode ser mais informal, e acompanhada de avisos, mensagens, agradecimentos e outras formas de participação comunitária; o presidente, então, realiza a Bênção Final de maneira normalmente solene e despede a assembleia, atos normalmente seguidos de um cântico. Concluídos todos os procedimentos litúrgicos, o casal e as testemunhas que assistiram à cerimônia assinam a ata de matrimônio, cumprem outras formalidades sociais (fotografias, cumprimentos etc.), consoante o costume de cada lugar, e retiram-se do templo.

Essa dinâmica litúrgica incorpora o Ordinário da Missa, o ritual da Missa *Pro Sponsis* e o Rito Romano do Matrimônio⁴⁴, e pode sofrer alterações conforme o tempo litúrgico,

⁴⁴ O Rito Romano do Matrimônio ou simplesmente Rito do Matrimônio é composto pelo Rito Sacramental do Matrimônio, conforme anteriormente caracterizado, com exceção da Oração Universal – que foi deslocada de sua posição típica na Missa, isto é, a Liturgia da Palavra–, e pelo Rito da Bênção Nupcial, que, após o Concílio Vaticano II, passou a integrar a Liturgia Eucarística ou o Rito da Comunhão.

especialmente no que diz respeito aos formulários eucológicos e às leituras bíblicas. É importante salientar que o *Ordo Missae*, isto é, o roteiro litúrgico para a celebração da eucaristia, é o modelo de culto, por excelência, para a Igreja Católica, que tende a incorporá-lo na celebração dos demais sacramentos, como ocorre na Forma I, ou decalcá-lo, como nas Formas II, III e IV, em que a Liturgia Eucarística é abreviada para o Rito da Comunhão e outros elementos típicos da Missa são omitidos ou despidos de seu caráter sacrificial.

Considerando, portanto, a Forma I (*intra Missam*) como o conjunto principal de textos que compõem o *corpus*, a partir do qual serão categorizados e comparados os demais textos, organizamos seus elementos de acordo com os seguintes critérios: i) a *inerência ao sacramento do matrimônio*, que distingue os elementos exclusivos do Rito Romano do Matrimônio (inerentes) daqueles que pertencem ao Ordinário da Missa e de outras celebrações católicas (não-inerentes); ii) a *propriedade da temática matrimonial*, que, por um lado, caracteriza intrinsecamente os elementos do Rito do Matrimônio e, de outro, distingue os elementos próprios da Missa do Matrimônio (*Pro Sponsis*) daqueles que são comuns da Missa e de outras celebrações católicas (impróprios). As demais formas de celebração matrimonial observam a estrutura da Forma I, suprimindo alguns ritos e adaptando outros. Assim, tem-se:

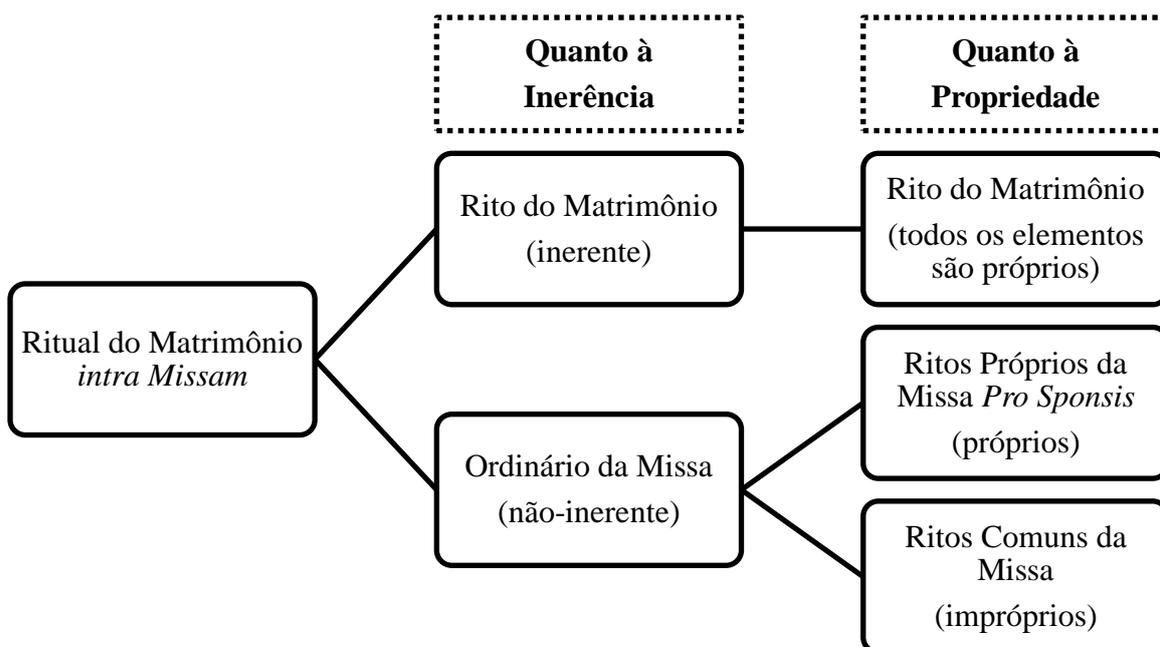


Figura 1 – Classificação do *Corpus*

Há, portanto, uma gradação no que diz respeito à *referência ao matrimônio* e à *relação com a situação celebrativa* entre esses três tipos de rito: os *Ritos Comuns* são fixos e relacionados apenas à celebração eucarística ou, de modo mais geral, ao culto divino, sendo,

portanto, independentes da celebração nupcial e tendo sido nela amalgamados; os *Ritos Próprios* são adaptados às núpcias e procuram integrar a temática matrimonial aos elementos da celebração eucarística ou são de uso geral no culto cristão, mas foram escolhidos para integrar a Missa de Matrimônio por tematizarem questões ou apresentarem imagens relacionadas ao matrimônio, como as leituras bíblicas que compõem a Liturgia da Palavra⁴⁵; e o *Rito do Matrimônio* é exclusivo da celebração nupcial. Essa gradação também está relacionada à ideia de *repetição*⁴⁶ entre os diversos elementos constitutivos dos cultos católicos (missa, matrimônio, batismo, ordenação sacerdotal, consagração das virgens etc.), de modo que a máxima repetição se dá os Ritos Comuns e a mínima, no Rito do Matrimônio. É preciso considerar, no entanto, que os elementos repetidos são ressignificados na realização discursiva do ritual, conforme nota Grigoletto acerca dos enunciados da Missa:

É uma mesma formulação que está sempre reaparecendo e que está presente na memória coletiva de todos os fiéis, já que se trata de um enunciado sempre praticado no seio da prática discursiva religiosa católica. Que tipo de repetição é essa, então? É tão-somente uma? É uma repetição de estruturas linguísticas sim, mas não é só isso. É um mesmo que não é tão mesmo assim, mas também não é novo. Expliquemo-nos melhor: se considerarmos tal repetição somente no nível intradiscursivo, trata-se apenas do mesmo. No entanto, se a considerarmos no nível interdiscursivo, esse mesmo já pode estar apontando para algo diferente, já que mudam as condições de produção. É interessante observar como se dá esse processo no discurso religioso: estamos falando de enunciados que se repetem no fio do tempo e que fazem parte de uma memória coletiva que, no entanto, são (re)produzidas em diferentes condições. As condições são diferentes, mas a hierarquia se mantém o padre comanda e os fiéis obedecem ao ritual. Temos, então, a repetição de um mesmo que pode reiterar um diferente. (2003, pp. 123-124)

Assim, todos os elementos do Ritual do Matrimônio são significativos. Por uma questão de corte metodológico, entretanto, nos concentraremos nos elementos litúrgicos que mantêm

⁴⁵ É preciso, considerar, no entanto, que, embora as perícopes abordam questões doutrinárias matrimoniais do ponto de vista eclesiológico, pneumatológico, vocacional-missionário e místico-esponsal (*Lezionario del Matrimonio II*, 7), no que diz respeito à sua temática explícita, elas possuem uma grande diversidade: i) textos que tratam mais ou menos diretamente do matrimônio ou da relação homem-mulher; ii) textos que abordam a teologia bíblica da aliança, enquanto chave hermenêutica do matrimônio; iii) textos fundamentais do Antigo e do Novo Testamento que falam não da vida do casal, mas da vida do crente; iv) poucas, mas eficazes passagens bíblicas que falam do longo e sofrido percurso da relação conjugal (SORCI, 2007, p. 85). Muitos perícopes não possuem uma relação com a celebração matrimonial, enfatizando mais problemas relacionados à moral sexual cristã, por isso Colombo (1987, p. 1247) adverte que: “Certamente, os fragmentos são diversos quanto à inspiração e ao conteúdo. É assim mesmo evidente que diversos textos não são de imediata compreensão, não falam por si, não entram por si mesmos em sintonia com o acontecimento que está sendo realizado: estas leituras exigem uma contextualização e não podem ser interpretadas de forma moralizante; indicam toda a viagem que o tema matrimonial realizou na Bíblia [...]” (tradução nossa). Assim, esses textos foram selecionadas para a celebração matrimonial, não sendo nem exclusivos dela, nem comum às missas em geral, mas próprias (típicas) da Missa *Pro Sponsis*.

⁴⁶ O conceito de repetição é polissêmico e adquire dois sentidos principais: i) *repetição linguística* ou repetição horizontal, que consiste na reiteração das formas que compõem a superfície linguística; ii) *repetição discursiva* ou repetição horizontal, “[...] aquela considerada a partir de algo repetido, um não-sabido, um não-reconhecido que se desloca no enunciado” (GRIGOLETTO, 2003, p. 119). Aqui, estamos nos referindo à repetição linguística, e considerando que ela não se encerra em si mesma, mas é afetada pela deriva de sentidos no âmbito do interdiscurso.

uma relação mais próxima e íntima com o sacramento do matrimônio, isto é, os Ritos Próprios e o Rito do Matrimônio. São Ritos Próprios: Monição Inicial (*All. In.*), Oração Coleta (*Col.*), Oração Universal (*Un.*), Oração sobre as Oferendas (*Sup. Obl.*), Prefácio (*Praef.*), Memento dos Esposos (*Mem. Spons.*), Oração depois da Comunhão (*Post Comm.*) e Bênção sobre os Esposos e o Povo (*Sup. Spons.*). Compõem o Rito do Matrimônio: Monição antes do Consentimento (*All. Cons.*), Diálogo antes do Consentimento (*Int. Cons.*), Convite ao Consentimento (*Inv. Cons.*), Consentimento (*Cons.*), Confirmação do Consentimento (*Rec. Cons.*), Bênção das Alianças (*Ben. An.*), Entrega das Alianças (*Trad. An.*), Monição antes da Bênção Nupcial (*All. Nupt.*), Bênção Nupcial (*Ben. Nupt.*).

Quanto a esses elementos, é preciso considerar sua dupla dimensão da liturgia: formulária e performática; aquela está relacionada ao ritual, enquanto programa cerimonial, e esta, à celebração, enquanto prática cerimonial, conforme a distinção proposta por Augé et al.:

O programa do “ritual” deve, por sua vez, dar formulação concreta ao “projeto” eclesial para o acontecimento nupcial dos cristãos, em relação ao qual tanto a história quanto a teologia mostram alguns elementos constantes e múltiplas variações. O “programa” já é uma restrição em comparação ao “projeto” [...]: a execução puramente aplicativa, para além de ser seletiva do material disponível, é susceptível de empobrecer, senão trair, o “projeto”. A celebração de que falo não é apenas a simples realização prática do “ritual”, mas a efetivação concreta do “projeto” em um caso individual, através das informações e propostas do “programa” oficial. (1977, pp. 263-264, tradução nossa)

Enquanto efetivação concreta do ritual, a celebração envolve muito mais elementos do que aqueles previstos no ritual, e que dizem respeito tanto ao programa da Igreja quanto às CP em que a cerimônia é realizada. Sorci (2007, pp. 104-105) afirma que a celebração é constituída por “códigos”: i) o *código verbal*, que corresponde à palavra em ato, nos seus mais diversos usos (leitura, invocação, aclamação, oração, fala performativa etc.); ii) o *código sonoro*, constituído pelo silêncio, pelo tom de voz, pela pausa, pela exclamação, pelo canto, pela música etc.; iii) o *código proxêmico*, que diz respeito à proximidade e à orientação dos lugares e das pessoas; iv) o *código cinésico*, que regula o movimento das pessoas, especialmente do presidente da celebração, sobretudo, no que diz respeito a andar solenemente, inclinar-se, ajoelhar-se etc.; v) o *código icônico*, relacionado à função representativa dos elementos litúrgicos; vi) o *código ótico*, que articula os sinais de luz (velas, iluminação artificial, entre outros), as cores etc.; vii) o *código tátil*, que organiza a interação simbólica entre pessoas e coisas; viii) o *código olfativo*, que explora a capacidade de os odores culturalmente transmitirem mensagem e suscitarem emoções, como é o caso do incenso; ix) o *código gustativo*, que diz respeito aos atos de comer e beber, os quais envolvem de modo mais ou menos explícito o sabor.

O ritual prevê apenas parte dos itens e normas que compõem esses diversos códigos. De modo sensivelmente predominante, ele prescreve o código verbal, apresentando rubricas importantes acerca dos códigos sonoro, proxêmico e cinésico, sendo que os demais são pouco explicitados. No que diz respeito aos elementos verbais, mais importantes para a análise que empreendemos, Augé et al. (1977, p. 183) os classifica em quatro gêneros⁴⁷: i) *alocuições*, como as diversas monições e a Homilia; ii) *diálogos com perguntas e respostas*, a exemplo do Diálogo antes do Consentimento e do formulário II do Consentimento; iii) *declarações*, como o formulário I do Consentimento e a Entrega das Alianças; iv) *textos deprecativos*, que correspondem à maior parte dos elementos litúrgicos (orações da Missa⁴⁸, Oração Universal, Bênção Nupcial, Bênção das Alianças etc.). Raya (2005), por sua vez, organiza os elementos verbais de acordo com o sujeito da enunciação e agrupa todos os demais elementos ditos “não-verbais”, categorizando-os em cinco gêneros: i) *o que os noivos dizem* – Consentimento, Entrega das Alianças etc.; ii) *o que Deus diz* – leituras bíblicas; iii) *o que a Igreja Diz* – orações da Missa, Homilia, Bênção Nupcial, Diálogo antes do Consentimento etc.; iv) *o que a assembleia diz* – aclamações, responsórios, cantos etc.; v) *os signos não-verbais* – a união das mãos, a troca de alianças, o beijo nupcial etc.

Logo, a celebração, enquanto materialização de uma proposta ritual que envolve muito mais elementos do que aqueles nesta previstas, dá-se mediante tanto a execução de fórmulas pré-estabelecidas quanto a elaboração de formas eventuais, que variam de acordo com as CP e se fundamentam na memória constitutiva do DRC. No primeiro caso, há tanto ritos de formulários únicos quanto ritos de formulários variados, que podem ser escolhidos pelo presidente da celebração, em comunhão com os noivos (*OCM II*, 29); no segundo caso, pode-se citar, no âmbito do código verbal, as monições e a Oração Universal, que podem ser adaptadas conforme as circunstâncias específicas de cada celebração, tendo como parâmetro os textos propostos no ritual. A possibilidade de eleição e (re)elaboração de fórmulas rituais é uma maneira de reduzir a dissimetria entre o plano programático e o pragmático da liturgia e estão associadas a outras estratégias de antecipação e assimilação das circunstâncias celebrativas na planificação ritual: a pluralidade de formas (I, II, III e IV), que estabelece uma conformação do próprio roteiro celebrativo ao momento realizativo e aos sujeitos participantes (prolocutor e

⁴⁷ Os autores referem-se a seis gêneros, mas dois deles na verdade, são classificações dos elementos litúrgicos que atravessam todos os gêneros: i) *textos optativos*, quando possuem formulários alternativos; ii) *textos imperativos*, se possuem apenas um formulário.

⁴⁸ Correspondem aos textos eucológicos, que são divididos em: i) *menores* – Oração Coleta, Oração sobre as Oferendas, Oração depois da Comunhão, Bênção sobre o Povo; ii) *maiores* – Oração Eucarística, Bênções Solenes (AUGÉ, 1987, pp. 759-760).

nubentes); a previsão rubrical de supressão de sequências textuais que nem sempre são oportunas, por estarem relacionadas à fertilidade ou à jovialidade dos noivos; a nomeação ou interpelação dos nubentes em diversos momentos da liturgia etc.

Para observar de modo mais detido o modo de funcionamento desses dois complexos dispositivos, foram selecionadas as sequências discursivas SD1, SD2, SD3, SD4, SD5 e SD6, a partir das quais analisaremos o *Ritual do Matrimônio*, convocando também outros enunciados e atos que constituem o roteiro celebrativo e compreendendo do ponto de vista teórico-metodológico que “[...] toda seqüência discursiva deve ser analisada em um processo discursivo de reprodução/transformação dos enunciados no interior de uma FD dada” (BRANDÃO, 2004, p. 52). Assim, organizamo-las em quatro seções: na primeira, analisamos como a Igreja constrói a imagem de uma forma-sujeito marcada pela servidão a Deus e pela heterossexualidade, a partir da ideia de complementaridade entre homem e mulher; na segunda, mostramos como a procriação é constituída como obrigação moral do sujeito religioso, tendo em vista que ela garante a reprodução das relações sociais no seio das quais a Igreja mantém seu lugar e o seu poder; na penúltima seção, procuramos relacionar a linguagem performativa do discurso religioso e a conformidade da posição-sujeito; na quarta seção, apresentamos como o modo de construção do bom sujeito corresponde a um silenciamento do mau sujeito.

4.1 O sujeito cristão deve ser um servo heterossexual

Nesta seção, procuraremos mostrar como o discurso religioso interpela o sujeito a assumir a posição de servo e a vocação para a castidade, que implica “tornar-se um” através do casamento, que se fundamenta na complementaridade do homem e da mulher, ou “permanecer um” na sua singularidade, vivendo como celibatário, mas jamais praticando um sexo inútil, isto é, um sexo que não se destine à procriação. Observemos as sequências SD1 e SD2:

(SD1) All. In. I:

Para a celebração deste casamento, meus irmãos e irmãs, felizes, aqui nos reunimos na casa do Senhor, no dia em que estes nossos amigos **N.** e **N.** resolveram estabelecer o seu novo lar. Para eles este momento é de suma importância! Por isso, vamos acompanhá-los com a nossa amizade e nossa oração fraterna. Unidos a eles, ouviremos atentamente a Palavra que hoje Deus nos dirige. E depois, juntamente com a Santa Igreja, por meio de Jesus Cristo, nosso Senhor, vamos pedir a Deus Pai que acolha, abençoe, e mantenha sempre unidos estes noivos, seus servos e nossos irmãos. (RM II, 52)

(SD2) Col. VI:

Ó Deus, que desde o princípio do mundo abençoastes a união conjugal, infundi nestes vossos servos **N.** e **N.** a graça da vossa bênção, para que vivam unidos em santa aliança, num só coração, numa só alma, numa só santidade. Por nosso Senhor Jesus Cristo, vosso Filho, na unidade do Espírito Santo.

℟ Amém. (RM II, 228)

A SD1 é a primeira alusão feita ao matrimônio no âmbito da sua própria celebração e funciona como uma espécie de prefácio, consoante propõem as rubricas: “Dirigindo-se aos noivos e a todos os presentes, o sacerdote fará uma breve alocução, predispondo-os à celebração do matrimônio, com estas palavras ou outras semelhantes [...]” (RM II, 52). Ou seja, ele deve introduzir os participantes na realidade mesma que está sendo celebrada, e por isso faz uma apresentação sucinta do seu significado: estabelecer o seu lar, ouvir atentamente a Palavra de Deus, manter-se sempre unidos, tudo isso juntamente com a Igreja, porque ela, como lembra o formulário II desse elemento ritual “[...] participa da vossa alegria e vos recebe de coração, assim como a vossos pais, parentes e amigos [...]” (RM II, 53). Trata-se, portanto, de, através do mecanismo de antecipação que regula toda a argumentação e que corresponde à capacidade que o sujeito tem de projetar os sentidos e as intenções que serão mobilizados em um discurso pelo seu interlocutor, mobilizar as FIm acerca do matrimônio, tendo em vista que as CP de um discurso “[...] implicam o que é material (a língua, sujeito a equívoco e a historicidade), o que é institucional (a formação social, em sua ordem) e o mecanismo imaginário” (ORLANDI, 2010a, p. 40).

Ao mesmo tempo em que a monição é uma antecipação, também é uma rememoração: ela introduz a realidade a ser celebrada em uma realidade já dada, isto é, a realidade de que todos são cristãos, portanto se reconhecem, uns aos outros e cada um a si mesmo, como servos de Deus. Assim todos os participantes são lembrados das posições que ocupam: servos de Deus e irmãos entre si; esse chamado é feito de forma particular aos noivos, que são interpelados nominalmente em todos os formulários propostos. Isso se torna ainda mais evidente na edição italiana, que chama a essa monição de “memória do batismo” e acrescenta ao formulário I as seguintes palavras: “Façamos agora uma memória do batismo, no qual somos renascidos para uma vida nova. Tornados filhos no Filho, reconheçamos com gratidão o dom recebido, para nos mantermos fiel ao amor a que fomos chamados” (*Rito del Matrimonio II*, 52, tradução nossa). O batismo, como dito, é a fonte de todos os deveres e direitos cristãos:

Feito membro da Igreja, o batizado não pertence mais a si mesmo, mas àquele que morreu e ressuscitou por nós. Logo, é chamado a submeter-se aos outros, a servi-los na comunhão da Igreja, a ser “obediente e dócil” aos chefes da Igreja e a considerá-los com respeito e afeição. (CCE, 1269)

A “memória do batismo” é proposta em um formulário alternativo na edição argentina (*Rito de la Celebración del Matrimonio*, 55-57), e também é realizada na monição inicial das edições que não a propõem explicitamente, seguindo a edição típica vaticana, através da alusão à condição cristã e, portanto, batismal dos participantes da celebração. A expressão “seus servos e nossos irmãos”, por exemplo, materializa de modo bastante claro as relações estabelecidas entre o plano espiritual e o plano temporal: todos os homens são chamados a ser servos de Deus, e aceitando essa servidão reconhecem-se como iguais entre si, podendo chamar-se de irmãos; nessa igualdade, contudo, alguns homens são “mais iguais do que outros” (ORWELL, 2000, p. 135), por serem prolocutores de Deus, devendo os demais homens prestar-lhes submissão, obediência, respeito e afeição. Quanto a essa questão, a edição brasileira é a que mais explicita o sentido de “memória da submissão” operacionalizada nessa monição, referindo-se tanto à submissão a Deus quanto ao seu corolário, isto é, a relação de irmandade entre todos os cristãos.

Essa memória batismal, portanto, busca inserir o discurso sobre matrimônio na perspectiva mais geral da fé cristã e do dever cristão, isto é, da doutrina, tendo em vista que “Não há [...] começo absoluto nem ponto final para o discurso. Um dizer tem relação com outros dizeres realizados, imaginados ou possíveis” (ORLANDI, 2010a, p. 39). Ela é duplicada na monição que precede o consentimento nupcial:

Caros noivos, **N.** e **N.**, viestes a esta igreja, para que, na presença do sacerdote e da comunidade cristã, a vossa decisão de contrair Matrimônio seja marcada por Cristo com um sinal sagrado. Cristo abençoa com generosidade o vosso amor conjugal. Já vos tendo consagrado pelo batismo, vai enriquecer e fortalecer-vos agora com o sacramento do Matrimônio, para que sejais fiéis um ao outro por toda a vida e possais assumir todos os deveres do Matrimônio. (*RM II*, 158)

A monição inicial não constava no matrimônio tridentino nem na primeira edição do matrimônio reformado e surgiu como uma das inovações da segunda edição típica que procuram tornar ainda mais claros os valores cristãos do matrimônio e tornar mais diversos os formulários celebrativos. A redação típica refere-se a “estes seus servos nubentes” (*OCM II*, 52, tradução nossa)⁴⁹, expressão que foi traduzida de forma significativamente diversa nas edições das conferências episcopais: “estes seus servos, que desejam contrair o matrimônio” em Portugal e nas conferências e dioceses lusófonas da África e da Ásia (*Celebração do Matrimônio II*, 52), “este casal, seus servos”⁵⁰ no mundo anglófono (*Order of Celebrating Matrimony*, 52), “estes filhos seus que vão contrair o matrimônio”⁵¹ na Espanha e nas dioceses de língua hispânica em geral (*Ritual del Matrimonio II*, 52), “estes seus filhos que vão celebrar

⁴⁹ “hos fámulos suos nupturiéntes”.

⁵⁰ “this couple, his servants”.

⁵¹ “estos hijos suyos que van a contraer Matrimonio”.

seu Matrimônio” na Itália (*Rito del Matrimonio II*, 52), “esses que vão se casar”⁵² no contexto francófono (*Rituel Romain de la Célébration du Mariage II*, 52). Essas paráfrases revelam um efeito metafórico entre “ser servo”, “ser filho” e “casar-se”, que, por sua vez, equivalem a “ser cristão”. Embora seja uma novidade do ponto de vista litúrgico, ela funciona discursivamente a partir da memória, da retomada dos sentidos que constituem a forma-sujeito do discurso religioso, como ocorre explicitamente na recordação de que só é possível estabelecer um lar “na casa do Senhor”, ou seja, de que o *nubere in Domino* é sempre *nubere in facie Ecclesiae*.

Quando um dos nubentes não é cristão, isto é, não pertence à FD Católica ou às FD próximas, o formulário I não pode ser usado, devendo ser substituído por uma versão adaptada do formulário II, na qual foi inserida uma apologia da fé: “Para quem tem fé, Deus é a fonte do amor e da fidelidade, porque Deus é amor” (*RM II*, 154). O casamento misto, isto é, entre uma pessoa católica e outra não batizada, é rodeado de cuidados pastorais e prescrições canônicas que procuram certificar-se da submissão do nubente não-cristão às exigências da fé católica, ainda que isso não implique uma conversão. Assim, o matrimônio só pode ser realizado com expressa autorização do bispo e para isso exige-se que: i) a parte católica comprometa-se formalmente em batizar os filhos e educá-los na fé católica, afastando-os de outros credos religiosos; ii) a parte não-católica esteja consciente desse compromisso; iii) ambas as partes conheçam e concordem com o conceito católico de matrimônio e as consequências que dele decorrem (*CIC II*, 1124-1129). Além disso, a liturgia matrimonial só pode ser realizada em um templo católico, especialmente na igreja paroquial da parte católica (*CIC II*, 1118). Desse modo, exigindo que sejam ditos os enunciados católicos e que os filhos que deverão vir sejam assujeitados pela ideologia católica, a Igreja procura controlar os sujeitos e os sentidos, interditando-os, em seu estado de permanente ir-e-vir, para que não se afastem da FD Católica.

Na SD2, a Igreja procura apresentar/reafirmar seu conceito de matrimônio a partir da temática da “una caro”, isto é, a ideia bíblica de que o homem e a mulher formam uma só carne (*Gênesis*, 2, 24; *Mateus*, 19, 6; *Marcos*, 10, 8; *I Coríntios*, 6, 16; *Efésios*, 5, 31). Para ela, contudo, a unidade é bem mais ampla, é um “tornar-se um” que se referente ao mesmo tempo à conjunção do homem e da mulher, simbolizada nas figuras de Adão e Eva, à comunhão de Deus e da humanidade, materializada no desposamento de Maria pelo Espírito Santo, e, especialmente, à união de Cristo e da Igreja, que é apresentada como parâmetros de perfeição do amor esponsal:

⁵² “ceux qui vont se marier”.

O sacramento do Matrimônio significa a união de Cristo com a Igreja. Concede aos esposos a graça de amarem-se com o mesmo amor com que Cristo amou a Igreja; a graça do sacramento leva à perfeição o amor humano dos esposos, consolida sua unidade indissolúvel e os santifica no caminho da vida eterna. (CCE, 1661)

A unidade indissolúvel e o caminho da vida eterna que marcam o matrimônio guiam-se, para a Igreja, em um único sentido: a fecundidade, porque “Por sua própria índole, a instituição matrimonial e o amor conjugal estão ordenados para a procriação e educação da prole, que constituem como que a sua coroa” (*Gaudium et Spes*, 48). A própria ideia de “tornar-se um” pressupõe uma visão binária e teleológica do ser humano, em que “A *diferença* e a *complementaridade* físicas, morais e espirituais [do homem e da mulher] estão orientadas para os bens do casamento e para o desabrochar da vida familiar” (CCE, 2333, grifo nosso), por essa razão a Igreja erigiu para o matrimônio duas finalidades intrínsecas e indissociáveis: o significado unitivo e o significado procriativo, porque a graça sacramental, ao mesmo tempo que une o casal, torna-o apto à geração dos filhos, de modo que, mesmo que os cônjuges sejam infecundos, “[...] qualquer ato matrimonial deve permanecer aberto à transmissão da vida” (*Humanae Vitae*, 11).

Para a Igreja, a união conjugal enquanto complementação entre homem e mulher, a abstinência sexual vivida como caminho de santidade por aqueles que se consagraram a Deus em uma vida religiosa e a continência exigida de todos os demais provêm de uma única realidade, que é a vocação humana para a castidade, estabelecida pelo batismo: “Todo batizado é chamado à castidade. O cristão ‘se vestiu de Cristo’, modelo de toda castidade. Todos os fiéis de Cristo são chamados a levar uma vida casta segundo seu específico de vida. No momento do batismo, o cristão se comprometeu a viver sua afetividade na castidade” (CCE, 2348). Essa afirmação tem como silêncio constitutivo o fato de que o batismo, não raras vezes, é imposto – como ocorre no costume católico de batizar crianças (CCE, 1250-1252), considerado um dever da Igreja e dos seus pais – e, do mesmo modo, de que a ideia de castidade é cominada ao sujeito cristão, não sendo fruto de um compromisso autêntico.

A castidade corresponde, nessa perspectiva, à “integração correta da sexualidade na pessoa”, à “unidade do homem em seu ser corporal e espiritual”, que implica na “doação mútua integral e temporalmente ilimitada do homem e da mulher” (CCE, 2337), cuja máxima expressão é a participação na obra da criação, através da reprodução da vida humana. Assim, a ideia de que o homem e a mulher se integram, de modo que “A *união do homem e da mulher* no casamento é uma maneira de imitar na carne a generosidade e a fecundidade do criador [...]” (CCE, 2336, grifo no original) atravessa toda a liturgia nupcial, sendo referida em pelo menos mais nove vezes além da SD2:

| Formulário | Fragmento textual |
|-----------------------|---|
| Col. II | Ó Deus, que ao criar o gênero humano <i>quisestes a união do homem e da mulher</i> , ligai os vossos filhos N. e N. pela aliança conjugal no laço do mesmo afeto. (RM II, 224) |
| Praef. II | Vós fizestes uma nova aliança com vosso povo [...]. Para imagem dessa aliança <i>escolhestes a união do homem e da mulher</i> de modo que assim o sacramento do Matrimônio nos recorde o vosso plano de amor. (RM II, 235) |
| Praef. III | <i>A união do homem e da mulher, que celebramos</i> no sacramento do Matrimônio, é imagem do vosso amor de Pai. De fato, <i>por amor criastes o homem e a mulher</i> e, na vossa bondade, os elevastes a dignidade de filha e filho vossos. (RM II, 236) |
| Ben. Nupt. I | Ó Deus todo-poderoso, vos criastes todas as coisas e desde o princípio ordenastes o universo; criando o ser humano à vossa imagem, <i>quisestes que a mulher fosse para o homem uma companheira inseparável</i> , de modo a já não serem dois, mas uma só carne, ensinando-nos assim a nunca separar o que criastes na unidade. [...] Ó Deus, <i>vós unis a mulher ao marido</i> e dais a esta união estabelecida desde o início a única bênção que não foi abolida, nem pelo castigo do pecado original, nem pela condenação do dilúvio. (RM II, 74; 105) |
| Ben. Nupt. II | Pai santo, ao criar a pessoa humana a vossa imagem, <i>homem e mulher os criastes, para que, unidos num só coração e numa só carne, cumprissem na terra a sua missão</i> . Ó Deus, para revelar o vosso plano de amor, <i>quisestes prenunciar, no amor do esposo e da esposa, a aliança que contraístes com o vosso povo</i> , e, no Matrimônio dos vossos fiéis, elevado a dignidade de sacramento, manifestastes o mistério nupcial do Cristo e da Igreja. (RM II, 242) |
| Ben. Nupt. III | Pai santo, criador do universo, <i>vós fizestes o homem e a mulher a vossa imagem, e quisestes cobrir de bênçãos a sua união</i> : Nós vos pedimos por estes vossos servos, que hoje se unem pelo sacramento do Matrimônio. (RM II, 244) |
| Ben. Nupt. IV | Bendito sejais, ó Deus todo-poderoso, que ao ser humano, criado pelo dom da vossa bondade, quisestes elevar a tão alta dignidade: <i>pela união do homem e da mulher, nos deixastes na terra a verdadeira imagem do vosso amor</i> . (RM II, 140) |
| Ben. Nupt. V | Pai santo, criador do universo, <i>vós fizestes o homem e a mulher à vossa imagem, e quisestes cobrir de bênçãos a sua união</i> ; nós vos pedimos por estes vossos filhos, que hoje se unem pelos laços do Matrimônio. (RM II, 172) |
| Ben. Nupt. VI | Bendito sois vós, Senhor Deus, que criastes e conservais o gênero humano, e <i>deixastes na união do homem e da mulher uma verdadeira imagem do vosso amor</i> . (RM II, 173) |

Quadro 2 – Referências à Complementaridade

Em todos esses textos, a união conjugal é abordada a partir de uma remissão ou implícita ao relato da criação⁵³, como na SD2: “Ó Deus, que desde o princípio do mundo abençoastes a união conjugal”. A temática da relação esponsal mítica entre Adão e Eva e da comunhão orgânica entre seus corpos, já que teria sido Eva formada a partir de uma costela de Adão (*Gênesis*, 2, 18-24), é não só o que fundamenta a visão católica sobre o casamento como também sua visão sobre a homossexualidade (ESPEJO, 2008, p. 37), ao contrário de outros grupos cristãos, que se reportam com mais ênfase às proibições da “sodomia” (*Levítico*, 18, 22; 20, 13; *Romanos*, 1, 18-32; *I Coríntios*, 6, 9-10; *I Timóteo*, 1, 9-10), como notam Natividade e

⁵³ Em alguns dos textos citados (Praef. II, Ben. Nupt. II) também são convocadas as imagens da Aliança estabelecida entre Deus e a humanidade, que corresponde tanto ao compromisso firmado com o povo hebreu (Antiga Aliança) quanto ao firmado com todos os batizados (Nova Aliança), bem como da união entre Cristo e a Igreja. Por uma questão de corte metodológico, contudo, nos concentraremos apenas na imagem dominante, que é da Criação.

Oliveira (2009b, p. 138-139). Logo, ao invés de classificar os atos sexuais entre pessoas do mesmo sexo como “abomináveis”, consoante as prescrições levíticas, a Igreja os denomina de “intrinsecamente desordenadas” por que “São contrários à lei natural. Fecham o ato sexual ao dom da vida. Não procedem de uma complementaridade afetiva e sexual verdadeira. Em caso algum podem ser aprovados” (CCE, 2357).

No discurso católico a condenação à homossexualidade é feita, portanto, de forma menos direta e confrontante: se a procriação é o fim último não só do matrimônio e da família, como de toda a sexualidade humana, os homossexuais pecam por atentar contra a “lei natural”, que é a “lei da vida”. Trata-se de um argumento multissecular, que remonta às reflexões de Tomás de Agostinho (*Confessionum*, III, 8.15; *De Bono Conjugali*, 16.18). Como o relato da Criação (*Gênesis*, 1,26-28; 2, 18-25) refere-se apenas à união do homem e da mulher, a união homossexual foi *ex origine* excluída do plano de Deus:

Deus teria criado o homem como varão e a mulher, por isso os seres humanos seriam “criaturas de Deus chamadas a refletir, na complementaridade dos sexos, a unidade interna do Criador”. Eles realizariam essa função, de modo singular, quando, “mediante a recíproca doação esponsal”, cooperariam com Deus na transmissão da vida. (ALBUQUERQUE JR., 2011b, p. 78)

Espejo (2008) chama a atenção para os reducionismos operacionalizados nessa visão e que consistem em fazer coincidir sexualidade e genitalidade, vida e existência biológica, complementaridade interpessoal e integração físico-anatômica dos corpos, em total descompasso com a integralidade da pessoa humana, que pressupõe “[...] a vida pessoal, espiritual, amorosa, de gratuidade, tão própria e característica da condição humana e, conseqüentemente, aquela que nos assemelha a Deus [...]” (ESPEJO, 2008, p. 62, tradução nossa), bem como o compartilhamento de desejos, sonhos, experiências, afetos, etc., porque, como reconhece a própria Igreja, “A pessoa humana tem necessidade de vida social. Esta não constitui para ela algo acrescentado, mas é uma exigência de sua natureza” (CCE, 1879). Essas referências à natureza também silenciam a polissemia que esse termo mobiliza, não apenas do ponto de vista histórico em geral, mas na própria memória eclesial, e que pode referir-se ao mesmo tempo, a “tudo o que é” e às qualidades inerentes a algo (BOÉCIO, *De Persona et Naturis Duabus*, I), à irracionalidade compartilhada por todos os animais e à racionalidade específica do ser humano (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II, II, 31, 7).

Isso mostra que o conceito católico de matrimônio é tanto um dispositivo de disciplina sexual, já que é o único modo religiosamente autorizado de realizar a prática do sexo, fora do qual o sujeito comete pecado, como também um modo de reprodução da própria estrutura social que sustenta o poder da Igreja: aqueles que são batizados têm o dever de estabelecer uniões a

partir das quais possam ser gerados filhos, e, uma vez gerados, têm a obrigação de aceitá-los e de educá-los na fé. Essa disciplina foi extremamente eficiente para gerar o efeito panóptico: seu insistente ensinamento fez com que, durante a maior parte da história cristã, “[...] no leito conjugal os cônjuges nunca estão sozinhos: partilham a cama com a sombra da Igreja” (CHAUI, 1984, p. 99). Nesse discurso o cristão é, acima de tudo, um procriador, e o sexo só é útil à medida que está destinado à geração da prole, razão pela qual a Igreja procura combater tudo aquilo que é inútil ou nocivo a esse horizonte teleológico: a masturbação, as formas artificiais (e mais efetivas) de regulação da natalidade e, sobretudo, a homossexualidade. Assim, o sujeito religioso é interpelado a ser heterossexual para fornecer à Igreja mais indivíduos a serem assujeitados por ela, como mostramos de forma mais clara na análise da próxima sequência

4.2 O Homem e a mulher têm a missão de prover filhos para a Igreja

A reflexão que empreendemos nesta seção é um prolongamento da anterior, tendo em vista que permanecemos na temática da procriação. Enfatizaremos aqui a fecundidade não apenas como finalidade do matrimônio, mas também como compromisso conjugal, obrigação reconhecida perante Deus e a Igreja, o que explicita o caráter autoritário do discurso religioso, tendo em vista que esse dever precede o sujeito e deve ser aceito incondicionalmente por ele. É o que se depreende da sequência SD3:

(SD3) Int. Cons. I:

Presidente: N. e N., viestes aqui para unir-vos em Matrimônio. Por isso, eu vos pergunto perante a Igreja: É de livre e espontânea vontade que o fazeis?

Cada um dos noivos responde: Sim!

Presidente: Abraçando o Matrimônio, ides prometer amor e fidelidade um ao outro. É por toda a vida que o prometeis?

Cada um dos noivos responde: Sim!

A seguinte pergunta pode ser omitida, se as circunstâncias, como a idade avançada dos noivos, o aconselharem.

Presidente: Estais dispostos a receber com amor os filhos que Deus vos confiar, educando-os na lei de Cristo e da Igreja?

Cada um dos noivos responde: Sim! (RM II, 60)

A SD3 é um elemento de fórmula única, e objetiva averiguar se os nubentes têm a liberdade e a consciência acerca da unidade, da indissolubilidade e da dignidade sacramental do casamento: i) se os noivos estão agindo com plena liberdade, porque “É inválido o matrimônio celebrado por violência ou por medo grave, incutido por uma causa externa, ainda que não dirigido para extorquir o consentimento, para se libertar do qual alguém se veja

obrigado a contrair matrimônio” (*CIC II*, 1103); ii) se eles prometem por toda a vida amar-se mutuamente e serem fiéis um ao outro, já que “O consentimento matrimonial é o acto da vontade pelo qual o homem e a mulher, por pacto irrevogável, se entregam e recebem mutuamente para constituir o matrimônio” (*CIC II*, 1057, 2); iii) se eles se comprometem a receber, amar e educar cristãmente os filhos que gerarem juntos, tendo em vista que para “[...] haver consentimento matrimonial, é necessário que os contraentes pelo menos não ignorem que o matrimônio é um consórcio permanente entre um homem e uma mulher, ordenado à procriação de filhos, mediante alguma cooperação sexual” (*CIC II*, 1096, 1).

Esse ato litúrgico é também um ato jurídico e introduz a tríade de elementos rituais necessários para a celebração de um matrimônio válido: a inquirição da vontade dos nubentes, a expressão dessa vontade e a recepção da vontade expressada. Essas *interrogationes ante consensum* procuram afastar os vícios mais evidentes que produzem a nulidade da celebração nupcial, pelo fato de o “sim” não ser livre, maduro ou responsável, e devem ser verificadas anteriormente à própria liturgia nupcial, na preparação realizada pelas paróquias, em que há uma instrução acerca da dignidade, da função e do exercício da união nupcial (*CCE*, 1632). A preocupação com o requisito da liberdade, sobretudo da mulher, é antiquíssima no DRC e foi utilizada como principal argumento para justificar para a intromissão eclesiástica na celebração do contrato matrimonial e a dispensa da autorização ou mesmo do consenso paternos, principalmente através da exigência da publicidade, afirmando-se que “O carácter público do consentimento protege o mútuo ‘Sim’ que um dia foi dado e ajuda [o casal] a permanecer-lhe fiel” (*CCE*, 1631).

Embora seja uma questão de suma importância, a liberdade não volta a ser tratada ao longo da liturgia, ao contrário do amor/fidelidade e da fecundidade/procriação, o que revela claramente a importância que é dada a essas diversas temáticas. O DRC a um só tempo pressupõe, representa e recalca a liberdade, mantendo uma relação profundamente contraditória com ela, o que é próprio da interpelação ideológica, como propõe Althusser: “[...] o indivíduo é interpelado como sujeito (livre) para que se submeta livremente às ordens do Sujeito, portanto para que aceite (livremente) a sua sujeição, portanto, para que ‘realize sozinho’ os gestos e actos da sua sujeição” (1974, p. 113, grifo do autor). Isso é próprio do discurso autoritário, que considera o sujeito como um simples lugar de *vocação*, isto é, do chamado do Deus para que ele se submeta ao projeto de salvação (*CCE*, 1877-1878), de modo que apenas o Sujeito possui uma liberdade autêntica, como mostra Orlandi: “No discurso autoritário, o referente está ‘ausente’, oculto pelo dizer, não há realmente locutores, mas um agente exclusivo, o que resulta na *polissemia controlada* (o exagero é a ordem no sentido em que se diz ‘isso é

uma ordem’, em que o sujeito passa a instrumento de comando” (1996, pp. 5-16, grifo da autora).

A temática do amor, por seu turno, atravessa toda a liturgia, sendo referida expressamente, através dos verbetes “amor” e “caridade”, e de flexões do verbo amar, nos seguintes formulários: *All. In.* (III), *Col.* (II, III e VII), *All. Cons.* (I, II e III), *Cons.* (I e II), *Ben. An.* (I, II, II e IV), *Trad. An.* (I), *Un.* (I e II), *Sup. Obl.* (III), *Praef.* (I, II e III), *Mem. Spons.* (II e III), *All. Nupt.* (I e II), *Ben. Nupt.* (I, II, III, IV, V e VI), *Sup. Spons.* (I, II e III). O efeito metafórico produzido pela relação parafrástica entre “amor” e “caridade” é marcado por um deslocamento significativo: enquanto amor tomado singularmente, sem especificação que o vincule a Deus, refere-se ao plano temporal, ao amor conjugal entre o homem e a mulher, a caridade refere-se ao plano espiritual, ao amor de Deus pela humanidade. No RM I, a caridade é citada apenas duas vezes (*All. Nupt.* I, *Sup. Spons.* II), enquanto no RM II, além dessas ocorrências, ela é expressa através de uma substituição (*Col.* III) e de quatro acréscimos (*Col.* II, *Sup. Obl.* III, *Praef.* III, *Ben. Nupt.* I) que a apresentam como o amor de Deus que santifica e dá sentido ao amor humano, ou seja, a caridade sobredetermina o amor conjugal: “[...] o sacramento do matrimônio, sendo um sinal do vosso amor, santifica o amor humano, por meio do Cristo, Senhor nosso” (*RM I*, 117).

O amor é tratado especialmente na Liturgia da Palavra, em textos que falam do amor de Deus pela humanidade (*Salmos*, 144[145], 8-9.10 e 15.17-18; *João*, 17, 20-26; *João*, 17, 20-23), do mandamento do amor (*Mateus*, 22, 35-40; *João*, 15, 9-12; *João*, 15, 12-16), da beleza do amor humano (*Cântico dos Cânticos*, 2, 8-10.14.16a.; 8, 6-7a), da relação entre amor e fé (*I João*, 3, 18-24; *I João*, 4, 7-12), entre amor caritativo e santidade conjugal (*Hebreus*, 13, 1-4a.5-6b) e entre amor caritativo e boa conduta cristã (*Romanos*, 12, 1-2.9-18; *Romanos*, 12, 1-2.9-13; *Romanos*, 15, 1b-3a.5-7.13; *I Coríntios*, 12, 31-13, 8a; *Efésios*, 4, 1-6; *Colossenses*, 3, 12-17). Essas perícopes são combinadas com textos que tratam da história da salvação, desde a Criação até o Juízo Final⁵⁴, e da vida cristã, sobretudo no âmbito moral e espiritual⁵⁵, e são

⁵⁴ A criação e o mandamento da procriação (*Gênesis*, 1, 26-28. 31a; *Gênesis*, 2, 18-24), a aliança com Deus (*Jeremias*, 31, 31-32a.33-34a; *Jeremias*, 31b-35.37-39), alguns relacionamentos conjugais de figuras sagradas (*Gênesis*, 24, 48-51.58-67; *Tobias*, 7, 6-14; *Tobias*, 8, 4b-7), a história das Bodas de Caná (*João*, 2, 1-11), o sermão de Cristo sobre o matrimônio (*Mateus*, 19, 3-6; *Marcos*, 10, 6-9), as núpcias entre Cristo e a Igreja no final dos tempos (*Apocalipse*, 19, 1.5-9a)

⁵⁵ A santidade do corpo (*I Coríntios*, 6, 13c-15a.17-20), a distribuição de funções entre o homem e a mulher (*I Coríntios*, 6, 13c-15a.17-20; *Efésios*, 5, 2a. 25-32; *I Pedro*, 3, 1-9), o dom de ter por esposa uma mulher virtuosa (*Provérbios*, 31, 10-13.19-20.30-31; *Eclesiástico*, 26, 1-4.16-21), a alegria no Senhor (*Salmos*, 33[34], 2-3.4-5.6-7.8-9; *Salmos*, 102[103], 1-2.8 e 13.17-18a; *Salmos*, 148, 1-2.3-4.9-10.11-13ab.13c-14a; *Salmos*, 127[128], 1-2.3.4-5; *Filipenses*, 4, 4-9), a relação entre as boas ações e a recompensa espiritual (*Salmos*, 111[112], 1-2.3-4.5-7a.7bc-8.9; *Mateus*, 5, 1-12a; *Mateus*, 5, 13-16; *Mateus*, 7, 21.24-29; *Mateus*, 7, 21.24-25).

marcadas por uma sobredeterminação do amor divino em relação ao amor conjugal entre o homem a mulher, que é representado como parte do projeto de salvação:

No que diz respeito ao matrimônio, a liturgia invoca em primeiro lugar às passagens do Antigo e do Novo Testamento nas quais se revela o projeto de Deus sobre o matrimônio. Os textos bíblicos situam-se em diferentes momentos da história da salvação. Abordam em primeiro lugar à obra da criação, na qual o primeiro casal humano descobre o mistério de sua vocação para formar uma só carne e para fecundar a terra, seguindo o mandato de Deus e contando com sua bênção. Aludem também ao primeiro milagre da vida de Jesus, realizado nas bodas de Caná da Galileia, e às palavras do Mestre acerca do divórcio, reafirmando o carácter indissolúvel da união matrimonial. Fixam-se, finalmente, no texto da carta de Paulo aos Efésios, em que se estabelece a relação entre a união de Cristo com a Igreja e a união dos esposos. (FLÓREZ, 1995, p. 229-230, tradução nossa)

Além disso, a Igreja procura limitar a abrangência do amor humano à relação conjugal entre o homem e a mulher, e essa preocupação caracterizou a reforma empreendida em 1991: em diversas sequências discursivas, a referência ao amor ganhou acréscimos que tentam especificá-lo e vinculá-lo à união sponsal, como no formulário I da Monição antes do Consentimento, em que a referência genérica ao “amor” – *Hunc vero amorem (OCM I, 23; RM I, 23)* – foi substituída por “amor conjugal” – *Amorem vestrum coniugalem (OCM II, 59; RM II, 59)*. Essa mudança tanto ressalta a questão da complementaridade quanto da fecundidade, porque a doutrina católica considera que “[...] o amor conjugal tende naturalmente a ser fecundo” (CCE, 2366), de modo que sua “característica intrínseca” e sua “finalidade objetiva” é a geração e a educação da prole (RM II, 2-3 e 10; CCE, 2201; CDSI, 217-218), assim, mesmo os casais inférteis devem atender a essa obrigação fundamental, através da prática da adoção (CCE, 2379; CDSI, 218).

A fecundidade, por sua vez, também é uma das questões mais enfatizadas ao longo de toda a liturgia, tendo em vista que “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 [...], (o instituto do Matrimônio e o amor dos esposos) são como que coroados de sua maior glória” (CCE, 1652). Ela é o corolário biológico da cooperação sexual obrigatória aceita no consentimento, e que se caracteriza, na memória da FD Católica: há o dever conjugal do sexo, um *debitum* tanto do homem quanto da mulher, e que corresponde a assumir o papel sexual na penetração peniano-vaginal – que é ativo para o homem e passivo para a mulher (CHAUÍ, 1984, p. 99). Assim, a fecundidade é tratada de modo tão visceral que até mesmo no Rito para a Bênção de Noivado é realizada uma prece pelos filhos que o casal irá ter após o matrimônio: “Senhor, nosso Pai, que unis o homem e a mulher no amor recíproco, para que a família, assim

constituída, transborde de alegria nos filhos” (RM II, 265). No roteiro litúrgico nupcial, a finalidade procriativa é referida expressamente em pelo menos mais treze ocasiões:

| Formulário | Fragmento textual |
|----------------|--|
| Col. IV | Concedei, ó Deus, a N. e N. , que vão unir-se pelo sacramento do Matrimônio, progredir na fé que professam e <i>enriquecer de filhos vossa Igreja.</i> (RM II, 226) |
| Col. V | Atendei, Senhor, as nossas súplicas e assisti, benigno, a esta instituição sagrada, <i>pela qual quisestes a propagação do gênero humano</i> , de modo que os que se uniram com a vossa bênção, assim se conservem com a vossa graça. (RM II, 227) |
| Praef. I | Nas núpcias, firmastes um suave jugo de amor e uma aliança indissolúvel de paz. <i>Abençoaís a fecundidade da família, para que os filhos e filhas nela nascidos aumentem o número dos vossos filhos e filhas de adoção.</i> Os que nascem para a alegria de todos, renascem, pelo Batismo, para a comunidade cristã. (RM II, 234) |
| Mem. Spons. I | Recebei, ó Pai, com bondade, a oferenda dos vossos servos, destes nossos irmãos N. e N. , e de toda a vossa família, que por eles intercede. Como lhes destes a alegria do casamento, <i>concedei-lhes vida longa e feliz (e os filhos que eles desejarem).</i> (RM II, 237) |
| Ben. Nupt. I | Animados pela força do Evangelho, sejam entre todos verdadeiras testemunhas de Cristo. <i>(Sejam eles fecundos em filhos, pais de comprovada virtude, e possam ver os filhos de seus filhos).</i> (RM II, 74; 105) |
| Ben. Nupt. II | Concedei-lhes também que sustentem com seu trabalho o lar hoje fundado <i>(e eduquem seus filhos segundo o Evangelho, a fim de participarem, no céu, da vossa família).</i> Dignai-vos derramar vossas bênçãos sobre esta vossa filha N. , para que, cumprindo a <i>missão de esposa (e mãe)</i> , aqueça o lar com sua ternura e o adorne com sua graça. Acompanhai também, com vossa bênção, este vosso filho N. , para que cumpra com fidelidade e solicitude os <i>deveres de esposo (e de pai).</i> (RM II, 242) |
| Ben. Nupt. III | Desçam as vossas copiosas bênçãos sobre esta esposa N. e sobre N. , seu companheiro de vida. Que a força do vosso Espírito inflame, do alto, os seus corações. Assim, encontrando a felicidade no amor conjugal, <i>(adornem de filhos o seu lar, enriqueçam a Igreja.)</i> sirvam a todos de exemplo. (RM II, 244) |
| Ben. Nupt. IV | Estes vossos filhos N. e N. , que unistes pelo sacramento do Matrimônio, conservai-os, Senhor, perseverantes em seu amor, para que, enquanto vivem a felicidade conjugal, <i>(adornem de filhos a família humana, enriqueçam de fiéis a santa Igreja e)</i> sejam, neste mundo testemunhas do vosso amor. [...] e, depois de uma vida longa e feliz, possam chegar às alegrias do céu, <i>(juntamente com seus filhos).</i> (RM II, 140) |
| Ben. Nupt. V | Desçam as vossas copiosas bênçãos sobre esta esposa N. e sobre N. , o seu companheiro de vida. Que a força do Santo Espírito inflame, do alto, os seus corações. Assim, encontrando a felicidade no amor conjugal, distingam-se pelo bem <i>(e sejam pais de comprovada virtude).</i> (RM II, 172) |
| Ben. Nupt. VI | Nós vos pedimos, Senhor, desça a vossa bênção copiosa sobre esta esposa N. e sobre N. , seu companheiro de vida. Que do alto a força do vosso Santo Espírito inflame os seus corações. Assim, encontrando a felicidade no amor conjugal, distingam-se pelo bem <i>(e sejam pais de comprovada virtude).</i> (RM II, 173) |
| Ben. Nupt. VII | Atendei, Senhor, as nossas súplicas e assisti, benigno, a esta instituição sagrada, <i>pela qual quisestes a propagação do gênero humano</i> , de modo que os que se uniram com a vossa bênção, assim se conservem com a vossa graça. (RM II, 174) |
| Sup. Spons. I | Que Deus <i>vos dê a bênção dos filhos</i> , o apoio dos amigos e a paz com todos. (RM II, 77; 248) |
| Sup. Spons. II | O Deus todo-poderoso vos conceda a sua alegria e <i>vos abençoe em vossos filhos.</i> (RM II, 249) |

Quadro 3 – Referências à Fecundidade

Trata-se de uma questão profundamente complexa, porque a obrigação de “receber os filhos que Deus confiar” implica diversas exigências eclesiais que contrastam com a cultura contemporânea: significa em primeiro lugar não agir contra a natureza da sexualidade, isto é, não utilizar métodos contraceptivos, embora sejam admitidos métodos biológicos de regulação da procriação (*CCE*, 2368-2370); significa também abster-se de qualquer atitude que possa provocar aborto, mesmo nos casos admitidos legalmente (*CCE*, 2370-2373), e de práticas sexuais que destoem da conjunção peniano-vaginal, como a masturbação, por não contribuírem com a finalidade procriativa do sexo. Em uma perspectiva bastante radicalizada desse posicionamento, João Paulo II chegou a afirmar que o prazer gratuito é contrário ao plano de Deus e que aos casais de idade avançada é recomendada a abstinência sexual (GALVÃO, 2006). Em geral, contudo, a Igreja afirma que o casal infértil ou que não pode mais gerar filhos ainda alcança a finalidade punitiva do matrimônio, inobstante esteja privada da procriativa, por isso essa é a única questão que pode ser suprimida, conforme prescrevem as rubricas.

Isso, portanto, constitui uma pedra de toque da doutrina matrimonial, já que a fecundidade biológica é, objetivamente, a única dimensão que distingue as relações heterossexuais das relações homossexuais, como observa Espejo:

[...] dado que os casais mais velhos, passada a fase de procriação, ou as pessoas estéreis, já que também lhes faltaria a condição fundamental para exercício da sexualidade, igualmente, se lhes deveria proibir o contato sexual. Diante desta contradição, a Igreja, tradicionalmente, se defendeu dizendo que é a própria natureza que impede esses casais de realizarem o objetivo final, quer dizer, a procriação; o qual, no entanto, não implicaria um fim para a vida. E se isso é assim, cabe indagar-se, então, se um casal do mesmo sexo forma uma comunidade de amor e exista uma clara abertura à vida, porém, em razão da determinação natural, essa condição não se pode concretizar, por que o proibir de viver e de dar testemunho dessa comunidade de amor? Ainda mais, o próprio raciocínio da Igreja se analisado em detalhes, para além das limitações de procriação lógicas em um casal do mesmo sexo, evidencia um preconceito tremendamente desumanizador, que é partir do pressuposto de que os casais homossexuais ao se verem impedidos de procriarem naturalmente, necessariamente, estão fechados para o amor; quer dizer, como se o amor tivesse como única e exclusiva possibilidade de prova a procriação. Isto, certamente, resulta inaceitável desde todo ponto de vista, pois, basta observar quantos filhos chegam ao mundo sem que ninguém medeie o amor entre seus pais. (ESPEJO, 2008, p. 49, tradução nossa)

Essas contradições, obviamente, são silenciadas pela Igreja, que detém o monopólio da palavra no âmbito litúrgico. A palavra litúrgica é marcada pela injunção ao dizer, isto é, pelo “Amém”, mas essa injunção adquire contornos especiais no Rito do Matrimônio porque é a expressão da vontade do próprio sujeito, conforme estabelece o Código de Direito Canônico: “O consentimento interno da vontade presume-se conforme com as palavras ou os sinais empregados ao celebrar o matrimônio” e “Os nubentes expressem por palavras o consentimento matrimonial; mas se não puderem falar, por sinais equivalentes” (*CIC II*, 1101, 1; 1104, 2). A

Igreja, contudo, limita a expressão da vontade ao “sim”, única resposta prescrita, ainda que cada nubente possa responder como quiser, inclusive “não”. As rubricas, contudo, funcionam de modo a tentar controlar os sentidos e os sujeitos, particularmente para, através do silenciamento, impedir qualquer reflexão e discussão sobre as questões que estão sendo postas, exigindo-se do nubente uma adesão integral: não é possível fazer ressalvas, contestar quaisquer das exigências, titubear...

Além disso, a liturgia matrimonial se estabelece pressupondo o consórcio de vontades (*nubere volunt*) e o compromisso quanto à realização do contrato nupcial, cujos termos já estão pré-estabelecidos e cuja formalização é a própria celebração sacramental. Logo, a confirmação dos requisitos obrigatórios do matrimônio e o próprio consentimento nupcial manifestados no âmbito da liturgia funcionam de maneira protocolar, baseando-se na presunção do “sim” recíproco: colocar-se *ad altare* e *ad nuptias* já é assumir objetivamente todo o significado da cerimônia. Nisto, pode-se verificar o caráter autoritário do discurso religioso mostrado por Orlandi (1996): os nubentes devem aceitar um contrato de adesão que não está aberto a negociações e cujas cláusulas a própria Igreja escreveu; eles devem afirmar como sua a vontade daquela, que, por sua vez, é apresentada como sendo do próprio Deus, de modo que a possibilidade de fazer livremente uma escolha, assumindo com legitimidade a posição de locutor, não passa de uma simulação da reversibilidade, porque todo o dizer (e o não-dizer) já está pré-definido.

Essa obrigação de dizer ou de silenciar, no DRC, está performativamente vinculada a uma obrigação de ser e de viver. Assim, enquanto o discurso católico procura comprometer os sujeitos heterossexuais com a procriação, para “enriquecer de filhos vossa Igreja” (*RM II*, 226), impõe aos sujeitos homossexuais o dever da abstinência: “As pessoas homossexuais são chamadas à castidade. Pelas virtudes de autodomínio, [...] podem e devem se aproximar, gradual e resolutamente, da perfeição cristã” (*CCE*, 2359). Esse celibato compulsório imposto aos homossexuais contrasta visceralmente com todo o discurso doutrinário acerca da vocação ao matrimônio e da vocação ao celibato, que são dons de Deus acolhidos livremente pelo homem:

O celibato imposto (ainda que não reconhecido nesses termos pela hierarquia da igreja), além de distorcer o verdadeiro significado dessa autêntica vocação, pois, o celibato não pode ser nunca considerado um castigo como termina sendo a partir de uma visão impositiva, mas uma graça que Deus concede gratuitamente a quem Ele estima conveniente, incide em que muitas pessoas homossexuais, em razão dos sentimentos de culpa internalizados, no consigam vivenciar a amizade, afetos ou os desejos de uma forma libertária. (ESPEJO, 2008, p. 52, tradução nossa)

Como corolário da redução da sexualidade à finalidade procriação, a imposição da continência homossexual é profundamente atentatória à dignidade da pessoa humana. Enquanto a castidade assumida como vocação “[...] mantém a integridade das forças vitais e de amor depositadas nela. Esta integridade garante a unidade da pessoa e se opõe a todo comportamento que venha feri-la; não tolera nem a vida dupla nem a linguagem dupla” (CCE, 2338), a castidade imposta compulsoriamente lesiona frontalmente a integralidade da pessoa, debilita as forças da vida e do amor, e contradiz a liberdade fundamental que, teologicamente, foi estabelecida por Deus no ato da criação, uma vez que a vocação e a orientação sexual não estão intrinsecamente relacionadas, de modo que não se pode presumir que todos os homossexuais tenham vocação para o celibato (ESPEJO, 2008, pp. 61-62).

Se, no DRC em geral, os fiéis não podem negociar os significados de sua fé, em razão da não-reversibilidade e do papel mediador-manipulador exercido pela Igreja no processo de reflexão sobre a própria fé, que é dada por Deus e transmitida e interpretada pela Igreja (ORLANDI, 1996), na celebração do matrimônio, a moral sexual estabelecida eclesialmente é apresentada de modo ainda menos sujeito ao questionamento, já que é revestida por formas litúrgicas e protocolos canônicos: o discurso litúrgico não possibilita a discussão sobre nenhum dos conteúdos doutrinários nele materializados, apenas permite escolhas entre alternativas formais pré-definidas e de adaptações circunstanciais secundárias às CP; ele exige a mera reprodução de suas fórmulas, que satisfaz por si mesma a função social e discursiva que lhe é atribuída: a materialização do mito e o por-em-relação sujeito e mito.

4.3 A Igreja performa e conforma através da liturgia

Discutimos, aqui, o papel da performatividade, isto é, da constituição da realidade por meio da linguagem, e da organização de vozes enunciativas (locutor, alocutário e delocutário) na estruturação da forma-sujeito do discurso religioso que identifica e separa aqueles que temem a Deus e obedecem à Igreja (os bons sujeitos) daqueles que blasfemam contra Deus e, conseqüentemente, também atentam contra a Igreja (os maus sujeitos). Vejam-se as sequências SD4 e SD5:

(SD4) Cons. I:

O noivo diz: Eu, **N.**, te recebo, **N.**, por minha esposa e te prometo ser fiel, amar-te e respeitar-te na alegria e na tristeza, na saúde e na doença, todos os dias da nossa vida.

A noiva diz: Eu, N., te recebo, N., por meu esposo e te prometo ser fiel, amar-te e respeitar-te na alegria e na tristeza, na saúde e na doença, todos os dias da nossa vida. (RM II, 62)

(SD5) Rec. Cons. I:

Em seguida, acolhendo o consentimento, o sacerdote declara: Deus confirme este compromisso que manifestastes perante a Igreja e derrame sobre vós as suas bênçãos! Ninguém separe o que Deus uniu! (RM II, 64a)

Essas duas sequências constituem-se nos atos performativos principais da celebração nupcial. A performatividade é convocada pela AD “[...] para sublinhar a relação necessária entre um discurso e seu lugar em um mecanismo institucional extralinguístico” (PÊCHEUX, 1997a, p. 77), sendo uma das características centrais do discurso religioso, como destaca Orlandi (1996, p. 252): “O poder da Palavra na religião é evidente. O mecanismo da performatividade atesta esse poder de forma clara. A performatividade da linguagem está ligada intimamente a uma visão da linguagem como ação”. Desde que concebeu o conceito de *enunciado performativo*, o filósofo Austin (1990) se referiu às cerimônias religiosas e, particularmente, ao casamento, para mostrar que ele não é uma asserção sobre a realidade (o que ele denominou de *enunciado constativo*), mas a sua produção/realização: “Quando digo, diante do juiz ou no altar, etc., ‘Aceito’, não estou relatando um casamento, estou me casando” (1990, p. 25).

Consoante Austin (1990), um enunciado performativo se caracteriza por: i) não descrever nem relatar, não constatar nem ser verdadeiro ou falso; ii) ao ser proferido, realiza parcial ou integralmente uma ação que não consiste em simplesmente dizer algo. Para que ele seja efetivo, isto é, realize a ação pretendida, deve ser proferido em situações apropriadas, relacionadas à expressão linguística, à autoridade do enunciador, à boa-fé dos participantes do ato etc., que são organizadas em seis *condições de felicidade*: i) deve haver uma convenção formal a ser invocada (A.1); ii) as pessoas e as circunstâncias devem ser adequadas para a invocação (A.2); iii) o ritual deve ser executado de modo correto (B.1); iv) o ritual deve ser executado de modo completo (B.2); v) os participantes devem ter a intenção de cumprir a conduta específica que está sendo enunciada (Γ.1); vi) os participantes devem cumprir a conduta específica que está sendo enunciada (Γ.2).

Na cerimônia matrimonial, a convenção formal corresponde ao ritual estabelecido pela Santa Sé e pelas Conferências Episcopais (CIC II, 1119-1120); os noivos precisam ser batizados (ao menos um deles), maiores, capazes e livres de constrangimento ou impedimento, ou ainda licenciados para casar quando houver um impedimento dispensável (CIC II, 1066-1094; CCE,

1625), podendo ser representados por procuradores (*CIC II*, 1104-1107). Enquanto os assistentes do matrimônio devem ser um bispo, um pároco, um sacerdote ou diácono com delegação especial, ou ainda um leigo extraordinariamente designado para esse fim (*CIC II*, 530, 4; 1108-1114 e 1116-1117), e a celebração deve dar-se na paróquia de um dos noivos (*CIC II*, 1115 e 1118); exige-se dos nubentes o conhecimento do conceito e das exigências católicas para o matrimônio, bem como a disposição de observá-los, o que é verificado através do escrutínio da SD3 (*CIC II*, 1096-1103). Essas condições de felicidade e de produção mostram o papel regulador da FD Católica, assumido institucionalmente pela Igreja: ela estabelece o que pode e deve ser dito, quem pode dizê-lo, e também como e quando isso pode e deve ser feito.

Na SD4 (*Ego accípio te...*) há o ato de *consentimento* por parte dos nubentes, e na SD5 (*Hunc vestrum consénsum...*), o *assentimento* dado pela Igreja através de um prolocutor, que pode ser um sacerdote (Formas I, II e IV) ou um leigo com mandato especial (Formas III e IV). Juntas, essas duas sequências constituem o cerne do Rito Sacramental do Matrimônio, de modo que todas as demais fórmulas e gestos são preparatórios ou acessórios: “A Igreja considera a troca de consentimento entre os esposos como elemento indispensável ‘que produz o matrimônio’. Se faltar o consentimento, não há casamento” (*CCE*, 1626); assim “O sacerdote (ou o diácono) que assiste à celebração do Matrimônio acolhe o consentimento dos esposos em nome da Igreja e dá a bênção da Igreja” (*CCE*, 1630). Em relação a elas é importante ressaltar que o protagonismo e a presidência dos atos litúrgicos é deslocada do sacerdote para o casal de nubentes: “Segundo a tradição latina, são os esposos que, como ministros da graça de Cristo, se conferem mutuamente o sacramento do Matrimônio, expressando diante da Igreja seu consentimento” (*CCE*, 1623).

No Rito Sacramental do Matrimônio, o presidente da celebração litúrgica torna-se o assistente do matrimônio, desempenhando o papel de uma testemunha especial, por ter sido qualificada pela Igreja. Apesar de essa secundariedade ser apresentada como típica da tradição latina, ao contrário das tradições orientais, por exemplo, sua expressão litúrgica provém da reforma promovida pelo Concílio Vaticano II, que alterou substancialmente a fórmula de expressão do consentimento e do assentimento:

| | Fórmula Tridentina <i>(Rituale Romanum, VIII, 2)</i> | Fórmula Atual <i>(RM II, 61-64)</i> | |
|----------------------|--|---|---|
| Consentimento | <p><i>Primeiro interroga o noivo: N., queres receber N., aqui presente, por tua legítima esposa, conforme o rito da santa mãe Igreja?</i></p> <p><i>O noivo responde: Quero!</i></p> <p><i>Então o sacerdote interroga a noiva: N., queres receber N., aqui presente, por teu legítimo esposo, conforme o rito da santa mãe Igreja?</i></p> <p><i>A noiva responde: Quero!</i></p> | I | <p><i>O noivo diz: Eu, N., te recebo, N., por minha esposa e te prometo ser fiel, amar-te e respeitar-te na alegria e na tristeza, na saúde e na doença, todos os dias da nossa vida.</i></p> <p><i>A noiva diz: Eu, N., te recebo, N., por meu esposo e te prometo ser fiel, amar-te e respeitar-te na alegria e na tristeza, na saúde e na doença, todos os dias da nossa vida.</i></p> |
| | | II | <p><i>Primeiro interroga o noivo: N., queres receber N. por tua esposa e lhe prometes ser fiel, amá-la e respeitá-la, na alegria e na tristeza, na saúde e na doença, todos os dias da tua vida?</i></p> <p><i>O noivo responde: Quero!</i></p> <p><i>Então o ministro interroga a noiva: N., queres receber N. por teu esposo e lhe prometes ser fiel, amá-lo e respeitá-lo, na alegria e na tristeza, na saúde e na doença, todos os dias da tua vida?</i></p> <p><i>A noiva responde: Quero!</i></p> |
| Assentimento | <p><i>Tomado o consentimento mútuo dos nubentes, o sacerdote convida-os a juntarem as mãos direitas, e diz: Eu vos uno em matrimônio. Em nome do Pai, e do Filho, ✠ e do Espírito Santo. Amém.</i></p> | I | <p><i>Em seguida, acolhendo o consentimento, o sacerdote declara: Deus confirme este compromisso que manifestastes perante a Igreja e derrame sobre vós as suas bênçãos! Ninguém separe o que Deus uniu!</i></p> |
| | | II | <p><i>Ou: O Deus de Abraão, o Deus de Isaac, o Deus de Jacó, o Deus que abençoou os nossos primeiros pais no paraíso, confirme e abençoe em Cristo este compromisso que manifestastes perante a Igreja. Ninguém separe o que Deus uniu!</i></p> |

Quadro 4 – Fórmulas de Consentimento e de Assentimento

Trata-se, evidentemente, de uma mudança radical e significativa, sobretudo no que diz respeito ao assentimento. O consentimento passou a ser preferivelmente expresso não através de perguntas, mas do proferimento de um enunciado que detalha o que significa casar-se conforme o rito católico: ser fiel, amar e respeitar em todas as circunstâncias e por toda a vida. Manteve-se, contudo, a possibilidade de ser manifestado através de perguntas, “Se, por motivos pastorais, parecer mais oportuno [...]” (RM II, 63)⁵⁶. A confirmação eclesial por sua vez deixou de ser “Eu vos uno em matrimônio”⁵⁷ para “Deus confirme este compromisso que manifestastes perante a Igreja” e a bênção dada ao final, “Em nome do Pai, e do Filho, ✠ e do Espírito Santo. Amém.”, é substituída por um prece, “derrame sobre vós as suas bênçãos!” (“abençoe em Cristo”, no formulário II). Ao mesmo tempo foram inseridos conteúdos bíblicos: “Ninguém separe o que Deus uniu!”, sentença extraída dos Evangelhos (Mateus, 19, 6; Marcos,

⁵⁶ A expressão do consentimento através das declarações “Eu te recebo por minha esposa” e “Eu te recebo por meu esposo” é um antigo costume medieval, que remonta à fórmula romana “Ego te recipio in meum, et ego te recipio in meam” (ANTÔNIO AUGUSTO, *Antiquae Collectione Decretalium*, I, IV, 4, 8), e foi pela oficializada pelo Papa Alexandre III, embora a reforma tridentina tenha-a substituído por perguntas.

⁵⁷ Essa sentença foi consagrada pela reforma tridentina, mas foi registrada pela primeira vez em um *Ordo* de Rouen, ao final do século XIV (COLOMBO, 1987, p. 1245; MIRALLES, 2011, pp. 47-48).

10, 9), e “O Deus de Abraão, o Deus de Isaac, o Deus de Jacó, o Deus que abençoou os nossos primeiros pais no paraíso”, em que são referidos diversas personagens e passagens do Antigo Testamento.

O que chama mais atenção, contudo, é a mudança que tornou o performativo explícito *Ego conjúngo vos in matrimónium*, formado por um verbo declarativo-jussivo⁵⁸, ou seja, que expressa clara e injuntivamente o conteúdo da ação realizada, na primeira pessoa do presente do indicativo que se constrói com um *dictum*, isto é, de um dizer indispensável à ação (AUSTIN, 1990, pp. 42-43; BENVENISTE, 2005, p. 300), no performativo implícito *Hunc vestrum consénsu, que coram Ecclésia manifestástis, Dominus benigne confirmet*, uma sentença na terceira pessoa do singular do imperativo que possui, ao mesmo tempo, os efeitos de sentido de uma declaração aos nubentes (“Confirmo, em nome do Pai, do Filho ✠ e do Espírito Santo, este compromisso que manifestastes perante a Igreja”), em razão da memória discursiva que resgata metaforicamente o caráter constitutivo desse enunciado, e de uma intercessão a Deus (“Confirmai, Senhor, este compromisso manifestado perante a Igreja”), que é produzida discursivamente, em estilo indireto, na superfície linguística. Historicamente há, inclusive, uma forma intermediária entre a explícita e a implícita, que transforma o performativo de união conjugal em uma declaração de união conjugal com valor performativo: “Eu vos declaro unidos em matrimônio. Em nome do Pai, e do Filho, ✠ e do Espírito Santo. Amém”, estabelecida pela CNBB (1965, p. 190) no interstício entre a determinação de reforma do *Sacrosanctum Concilium* (1962) e a conclusão da reforma pelo *Ordo Celebrandi Matrimonium* (1969).

Na SD5 percebe-se como o discurso religioso é marcado pela cisão e pela ambiguidade entre as vozes do discurso (SCHUBACK, 2000), uma voltada para o plano temporal, e outra para o plano espiritual: o locutor é, via de regra, um sacerdote, que na verdade é prolocutor, tanto de Deus junto aos homens, quanto dos homens junto a Deus; os nubentes são os alocutários, é a eles que é dirigida a fórmula que funciona como uma confirmação de seu compromisso (o sacerdote atua em nome de Deus), e se estrutura linguisticamente como uma intercessão ao próprio Deus, enquanto delocutário (o sacerdote atua em nome da Igreja e da comunidade ali reunida). Essa locução dúplice, em que o locutor se dirige tanto ao alocutário quanto ao delocutário, não se articula a partir da condição de prolocutor do sacerdote, embora

⁵⁸ A *jussividade* é um aspecto ou modo verbal da injunção, e diz respeito à expressão de vontade, desejo ou ordem do enunciador em relação ao enunciatário, diferenciando-se, sobretudo, da *coortatividade*, que é a expressão de desejo, intenção, autoencorajamento ou autodeterminação do enunciador para realizar uma ação (DUBOIS et al., 2014; KELLEY, 1998, pp. 165-166).

seja em grande parte reverberada por ela, mas do fato de o sujeito religioso ser marcado pela dualidade entre a plenitude divina e sua incompletude humana frente a essa plenitude, de modo que tanto o que é infinito quanto o que é finito é falado e escutado a partir de sua finitude. Ou melhor: na palavra humana estão refratadas tanto a voz do Sujeito quanto as vozes dos sujeitos.

Deus, enquanto o lugar da onipotência do silêncio (ORLANDI, 1987, 2007, 2010a), ocupa o lugar discursivo de locutor, por excelência, do discurso religioso (o Sujeito da enunciação), mas nunca é o falante-enunciador, função que é sempre desempenhada por um prolocutor. Por outro lado, Deus não pode ocupar o lugar do alocutário, em razão da não-reversibilidade, ao mesmo tempo em que ele é posto nesse lugar, para que a ilusão de reversibilidade possa ocorrer. Deus, portanto, é um pseudoalocutário, de modo que o próprio locutor ocupa a posição daquele que fala e daquele que ouve, como no monólogo, em que o “EGO ou se divide em dois, ou assume dois papéis, presta-se a sigurações ou transposições psicodramáticas: conflitos do ‘eu [moi] profundo’ e da ‘consciência’, desdobramentos provocados pela ‘inspiração’, etc.” (BENVENISTE, 2006, p. 88, grifo do autor). Assim, o discurso religioso tanto é aquele em que o sujeito fala como se fosse Deus quanto aquele em que o sujeito ouve como fosse Deus.

Isso fica claro não só na voz sacerdotal, mas também na voz da assembleia: evita-se interpelar Deus diretamente, de modo que boa parte das fórmulas dirigidas diretamente a ele são consideravelmente solenes, e para as menos importantes há variações nas quais Deus passa a ser delocutário, como na aclamação que sucede o assentimento: “*O sacerdote convida os presentes para o louvor de Deus: Bendigamos ao Senhor! Todos respondem: Graças a Deus*” (RM II, 65). Esses dois enunciados são ao um só tempo, louvor a Deus e colóquio entre os homens: o *Benedicamus Dominum* é chamado de *invitatório* e definido tanto como “súplica a Deus” e “início do louvor” a Deus quanto como “exortação dos fiéis” e “convite ao louvor” (HOUAISS, 2009). Seu *responsório*⁵⁹, o *Deo gratias*, também expressa o louvor a Deus, tomando-o como seu delocutário; embora haja paráfrases nas quais Deus é interpelado diretamente (“Graças a Vós, ó Deus”, “Bendito és, Senhor” etc.), essas não são as fórmulas litúrgicas mais comumente usadas. O responsório, inclusive, é, não raras vezes, traduzido como uma forma de louvor ainda mais indireta: “Demos graças a Deus”⁶⁰ (*Ritual del Matrimonio II*, 52), resposta ao convite sacerdotal cujo alocutário é a própria assembleia.

⁵⁹ A maior parte das fórmulas litúrgicas da Igreja Católica constituem-se estruturas geminadas, havendo um enunciado dito *invocatório*, normalmente realizado pelo sacerdote, e um enunciado *responsório*, realizado via de regra pela Assembleia (HOUAISS, 2009).

⁶⁰ “Demos gracias a Dios”.

A interpelação indireta de Deus faz parte da memória judaico-cristã, marcada pela proibição à vã pronúncia do nome de Deus (*Êxodo*, 20, 7) e à blasfêmia contra o nome de *Yahweh* (*Levítico*, 24, 16), que corresponde ao Segundo Mandamento, assim interpretado pela Igreja Católica:

Entre todas as palavras da revelação há uma, singular que é a revelação do nome de Deus. Deus confia seu nome àqueles que crêem nele; revela-se-lhes em seu mistério pessoal. O dom do nome pertence à ordem da confiança e da intimidade. “O nome do Senhor é santo.” Eis por que o homem não pode abusar dele. *Deve guardá-lo na memória num silêncio de adoração amorosa*. Não fará uso dele a não ser para bendizê-lo, louvá-lo e glorificá-lo. (*CCE*, 2143, grifo nosso)

Esse dever de guardar o silêncio sobre o nome de Deus, bem como o temor de falar diretamente com ele (*Êxodo*, 20, 18) resultou no costume hebreu de não pronunciar o tetragrama (YHWH), escrita do nome divino em aramaico, substituindo-o por *Adonay* (“Senhor”) ou *Elohim* (“Senhor Yahweh”), de modo que, atualmente, não há certeza quanto à pronúncia adequada do tetragrama (SHIGUEMOTO; SIQUEIRA, 2011). Na tradição católica, essas questões perderam consideravelmente importância, mas ainda assim estão presentes no conceito de blasfêmia, que “[...] consiste em proferir contra Deus – interior ou exteriormente – palavras de ódio, de ofensa, de desafio, em falar mal de Deus, faltar-lhe com o respeito ao abusar do nome de Deus” (*CCE*, 2148), na devoção ao “Santíssimo Nome de Jesus” e ao “Santíssimo Nome de Maria” e, como mostramos, no modo de interpelação indireta de Deus, tomando-o como delocutário e não como alocutário, inobstante se considere que todo ato litúrgico é realizado na presença de Deus, através dos prolocutores, dos textos sagrados, das espécies eucarísticas etc. (*CCE*, 1088).

A SD4 e a SD5 nos mostram, portanto, como a liturgia é um instrumento de disciplina. Ela constitui performativamente a realidade do sujeito e lhe impõe dramaturgicamente modos de falar e agir, isto é, ela dociliza os corpos e as mentes, deixando-os passíveis ao *efeito panóptico*⁶¹ promovido pela Igreja através da manipulação de ideias como: a tentação para o pecado é permanente, a vigilância para a santidade deve ser incessante, a onisciência de Deus é certa para punir os maus e premiar os bons etc. Assim a fé confere à Igreja a necessária autoridade para imprimir um caráter performativo à liturgia, tendo em vista que a

⁶¹ Tomamos aqui o conceito de efeito panóptico proposto por Foucault (1999, pp. 166-167), compreendido que se aplica ao sujeito de uma forma geral e não apenas aos detentos: “[...] induzir no detento um estado consciente e permanente de visibilidade que assegura o funcionamento automático do poder. Fazer com que a vigilância seja permanente em seus efeitos, mesmo se é descontínua em sua ação; que a perfeição do poder tenda a tornar inútil a atualidade de seu exercício; que esse aparelho arquitetural seja uma máquina de criar e sustentar uma relação de poder independente daquele que o exerce; enfim, que os detentos se encontrem presos numa situação de poder de que eles mesmos são os portadores”.

performatividade constitui-se em um ato de autoridade ou de compromisso (BENVENISTE, 2005, pp. 300-301), modalidades que se sobrepõem no ritual do matrimônio, uma vez que se exige tanto o compromisso mútuo do casal quanto a habilitação para assistir matrimônios do sacerdote ou leigo que preside a celebração como testemunha qualificada que age em nome de Cristo e da Igreja.

4.4 Ao mau cristão sempre se oferta a salvação

Apresentamos nesta seção uma análise dos equívocos que caracterizam a FD Católica, trabalhando os limites que a distiguem das demais FD, especialmente aquelas que lhe são antagônicas, e os liames que lhe dão consistência e evidência, inobstante sua heterogeneidade interna. Procuramos realizá-la explorando também a ideia de que a linguagem e, conseqüentemente, o discurso são atravessados falha, pelo silêncio e pela contradição. Para tanto, partimos da sequência SD6:

(SD6) Ben. Nupt. I:

* Ó Deus todo-poderoso, vos criastes todas as coisas e desde o princípio ordenastes o universo; criando o ser humano à vossa imagem, quisestes que a mulher fosse para o homem uma companheira inseparável, de modo a já não serem dois, mas uma só carne, ensinando-nos assim a nunca separar o que criastes na unidade.

Ou:

* Ó Deus, santificastes misteriosamente a união conjugal, desde o princípio, a fim de prefigurar no vínculo nupcial o mistério do Cristo e da Igreja.

Ou:

* Ó Deus, vós unis a mulher ao marido e dais a esta união estabelecida desde o início a única bênção que não foi abolida, nem pelo castigo do pecado original, nem pela condenação do dilúvio.

Volvi o vosso olhar de bondade sobre estes vossos filhos, que, unidos pelo vínculo do Matrimônio, esperam ser fortalecidos pela vossa bênção: enviai sobre eles a graça do Espírito Santo, para que, impregnados da vossa caridade, permaneçam fiéis na aliança conjugal.

O amor e a paz permaneçam no coração da vossa filha **N.**; e ela busque o exemplo das santas mulheres, exaltadas com louvores nas Sagradas Escrituras.

Nela confie o seu marido; e saiba honrá-la com a devida estima, reconhecendo-a companheira e co-herdeira da vida divina, e amando-a com aquele amor com que Cristo amou a sua Igreja.

Nos vos pedimos, ó Pai, que estes vossos filhos permaneçam firmes na fé e amem os vossos mandamentos; que se conservem fiéis um ao outro e sejam para todos um exemplo.

Animados pela força do Evangelho, sejam entre todos verdadeiras testemunhas de Cristo. (Sejam eles fecundos em filhos, pais de comprovada virtude, e possam ver os filhos de seus filhos).

Enfim, após uma vida longa e feliz, alcancem o reino do céu e o convívio dos santos. Por Cristo, nosso Senhor.

✠ Amém. (*RM II*, 74; 105)

Essa SD congrega os principais elementos do discurso litúrgico matrimonial, ao apresentar a forma-sujeito do discurso religiosa marcada: i) pela servidão – “Animados pela força do Evangelho, sejam entre todos verdadeiras testemunhas de Cristo”; ii) pela heterossexualidade – “Ó Deus todo-poderoso, [...] quisestes que a mulher fosse para o homem uma companheira inseparável, de modo a já não serem dois, mas uma só carne [...]”; iii) pela procriação – “Sejam eles fecundos em filhos, pais de comprovada virtude, e possam ver os filhos de seus filhos”. As principais formações imaginárias que também fundamentam a visão católica do matrimônio são convocadas: a união entre Cristo e a Igreja (“Ó Deus, santificastes misteriosamente a união conjugal, desde o princípio, a fim de prefigurar no vínculo nupcial o mistério do Cristo e da Igreja”), a aliança e a sobredeterminação entre Deus e o homem (“Volvei o vosso olhar de bondade sobre estes vossos filhos, que [...] esperam ser fortalecidos pela vossa benção: enviai sobre eles a graça do Espírito Santo, para que, impregnados da vossa caridade, permaneçam fiéis na aliança conjugal”).

Assim, o bom sujeito é performado e conformado por esse discurso, tornando-se um servo heterossexual procriador; o mau sujeito, por sua vez, não adere a ele, razão pela qual não é tematizado nem sequer confrontado, é simplesmente silenciado e esquecido. Esse silêncio estabelece a fronteira entre as posições-sujeito, bem como entre a FD católica e as demais FD, e se caracteriza não pela ausência daquilo que é silenciado, mas por sua presença permanente: a repetição exaustiva da complementaridade entre o homem e a mulher e do ordenamento natural e moral da união conjugal para a procriação não é um mero elogio à heterossexualidade, mas uma luta simbólica contra todas as formas de amor, de sexualidade, de casamento e de família que escapam do conceito e do controle eclesiásticos. Embora a Igreja procure justificar esse posicionamento com base em uma pressuposta ordem natural do mundo humano, divinamente estabelecida, as relações humanas e sociais não são definidas por uma natureza atemporal, mas pelas ideologias historicamente materializadas, razão pela qual estão em permanente tensão e deriva, o que motiva a guarnição permanente que a Igreja mantém para suas posições. Acerca disso, Boswell (1998, p. 14) recorda-nos que a aglutinação entre as funções de esposo e pai, esposa e mãe são culturais:

Apenas em sociedades como as nações industrializadas modernas, nas quais se insiste para que a energia erótica seja canalizada exclusivamente ao cônjuge legal permanente, esperar-se-á que a frequência com que a maioria dos gays se casem e tenham descendência seja menor que a dos não-gays, e parece que, mesmo nestas culturas, uma significativa proporção de gays – possivelmente majoritária – se casa e tem filhos. Em outras sociedades (provavelmente a maioria das culturas pré-modernas

alfabetizadas), em que a procriação se distingue do compromisso erótico e é compensada por uma ascensão social ou por vantagens econômicas (ou é simplesmente uma ambição pessoal em comum), não haveria razão para que os gays não tivessem descendência. (tradução nossa)

Há de se ressaltar, também, a ênfase dada ao amor (“O amor e a paz permaneçam no coração da vossa filha [...]”, “Nela confie o seu marido; [...] amando-a com aquele amor com que Cristo amou a sua Igreja”), enquanto amor conjugal, presente no discurso católico sobre o matrimônio, tanto no âmbito litúrgico quanto doutrinário e pastoral, e que revela a luta eclesiástica pela manutenção do poder. Até o Concílio Vaticano II, a Igreja considerava o sexo e o casamento através da lógica jurídica do contrato e das oposições tipicamente maniqueístas entre prazer e dever/procriação. O amor era recalcado, por ser considerado um elemento profano que desvirtuava a santidade cristã, ou era reduzido à ideia de caridade, enquanto amor divino. No século XX, contudo, essa postura precisou ser radicalmente revista para ser aceita pela sociedade ocidental, marcada pelos processos de laicização e de pluralização, em que o valor do homem e das relações humanas são estabelecidos como fonte e fim da vida social e moral. Essa mudança discursiva tem, segundo Chauí (1984, pp. 100-101), duas causas bem precisas:

Em primeiro lugar, para conservar o controle social-sexual, a Igreja não poderia ignorar as mudanças da sociedade contemporânea, o advento da psicanálise e a consolidação de uma cultura leiga. Em certo sentido, aliás, a Igreja foi responsável pelo interesse dessa cultura pelo amor (a começar pelo chamado *amor cortês*, desenvolvido nos séculos precedentes, no qual o jovem escolhe a amada para servi-la, sem dar contas à família e à religião), pois, ao coloca-lo fora do casamento que ela controlava, deixou-o nas mãos dos leigos, que dele trataram de cuidar. Em segundo lugar, a ideia atual do casamento como “comunidade de vida e de destino”, na qual o amor é centro da vida conjugal pensada a partir das pessoas envolvidas, de modo personalizado ou psicológico (e não apenas teológico), não é uma revelação. Assim como a Igreja combateu a “heresia” chamada gnosticismo (que condenava absolutamente o sexo) e a “heresia” chamada antinomista (que sacralizava todas as experiências sexuais, desde que desvinculadas da procriação), também deixou na sombra e no silêncio, posições como as de Pedro Lombardo (no século XII) ou algumas das ideias de São Tomás de Aquino (no século XIII) para os quais o amor profano, amor natural, é um auxílio para o amor divino, uma relação pessoal entre seres humanos ligados pela amizade, pelo afeto e pelo desejo. A tese de São Tomás (contrariando a de Santo Agostinho), segundo a qual a Natureza auxilia a Graça, sustenta várias de suas ideias sobre o amor, mas que ficaram silenciadas sob suas teses “ortodoxas” sobre o casamento. (grifo da autora)

Para conservar seu poder no mundo contemporâneo, a Igreja flerta com o amor profano: ao um só tempo o acolhe e o rejeita, procurando domesticá-lo, enformá-lo no conceito de “amor conjugal”, que pressupõe “A diferença e a complementaridade físicas, morais e espirituais” entre o homem e a mulher (CCE, 2333, grifo do autor), se orienta para a procriação e a educação da prole e implica “[...] 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 [...]” (CDSI, 217, grifo no original). Por outro lado, ela rejeita a legitimidade de todas as demais formas de amar enquanto fundamento da união conjugal, como expressou taxativamente através de seu procurador legal junto ao Supremo Tribunal Federal no julgamento da Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 4277/DF: “Afeto e existência não podem ser parâmetro fático, requisito fático para a constituição de uma união estável” (BRASIL, 2011, transcrição nossa). Para isso, a fecundidade é sempre convocada como divisor de águas entre o único amor profano que participa do projeto de Deus, por ser capaz de gerar novas vidas per si, e todos os demais amores profanos que o frustram.

Esse jogo empreendido pela Igreja tem na reforma litúrgica sua face mais visível: ela procura equilibrar a adaptação à sociedade atual e a conservação das tradições religiosas que produzem o efeito de continuidade, legitimidade e sacralidade ao discurso eclesiástico. Essa tensão entre a acomodação do seu discurso eclesiástico aos valores modernos e a assimilação destes por aquele, é marcada pela falha constitutiva. Nesse âmbito, pode-se citar a ruptura do Concílio Vaticano II com o predomínio da visão machista que imperou na história da Igreja Católica, ao defender a igualdade entre homens e mulheres⁶², ainda que haja permanecido uma desigualdade fundamental: a impossibilidade de acesso das mulheres ao sacerdócio. Assim, passou-se a considerar que “A unidade do matrimônio, confirmada pelo Senhor, manifesta-se também claramente na igual dignidade da mulher e do homem que se deve reconhecer no mútuo e pleno amor” (*Gaudium et Spes*, 49).

A reforma do ritual matrimonial procurou, então, atender a essa nova realidade assumida pela Igreja (e imposta pelo mundo moderno). Do ponto de vista prático, isso implicou a reformulação da Bênção Nupcial, que era uma oração apenas sobre a esposa e passou a ser uma oração sobre os esposos. A razão para esse costume de abençoar apenas a mulher reside na ideia maniqueísta de que o corpo feminino é naturalmente luxurioso e de que o prazer feminino é inútil à procriação, já que apenas o homem precisaria do prazer para lançar o sêmem; por outro lado, como o casamento é o remédio para a concupiscência e como o ato sexual necessário para

⁶² Acerca disso, pode-se citar a Constituição Pastoral sobre a Igreja no Mundo: “Sem dúvida, os homens não são todos iguais quanto à capacidade física e forças intelectuais e morais, variadas e diferentes em cada um. Mas deve superar-se e eliminar-se, como contrária à vontade de Deus, qualquer forma social ou cultural de discriminação, quanto aos direitos fundamentais da pessoa, por razão do sexo, raça, cor, condição social, língua ou religião. É realmente de lamentar que esses direitos fundamentais da pessoa ainda não sejam respeitados em toda a parte. Por exemplo, quando se nega à mulher o poder de escolher livremente o esposo ou o estado de vida ou de conseguir uma educação e cultura iguais às do homem.” (*Gaudium et Spes*, 29); e a Mensagem às Mulheres dirigida por ocasião da conclusão do concílio: “A Igreja orgulha-se, como sabeis, de ter dignificado e libertado a mulher, de ter feito brilhar durante os séculos, na diversidade de caracteres, a sua igualdade fundamental com o homem. Mas a hora vem, a hora chegou, em que a vocação da mulher se realiza em plenitude, a hora em que a mulher adquire na cidade uma influência, um alcance, um poder jamais conseguidos até aqui” (*Às mulheres*, p. 1).

proporcionar prazer ao homem também dá prazer à mulher, “[...] é necessário que ela tenha prazer para evitar que se masturbe ou que procure outro homem” (CHAUI, 1984, p. 98). Por isso, o casamento, enquanto mecanismo de disciplina sexual é, antes de tudo, uma forma de controle sobre o corpo feminino, como se lê no formulário anterior à conclusão da reforma litúrgica:

Olhai com bondade esta vossa serva, que pede a vossa proteção, no momento em que une a própria sorte à de seu espôso pelo Matrimônio. Seja-lhe ela unida pelo jugo do amor e da paz.

Torne-se, em Cristo, uma espôsa fiel e casta, a exemplo das santas mulheres, amável a seu marido como Raquel, prudente como Rebeca, fiel durante uma longa vida como Sara.

Nada em sua vida dê ocasião ao demônio, autor do pecado. Fique sempre fiel à fé e aos mandamentos. Unida a seu marido, evite toda relação ilegítima. Sustente a sua fraqueza na disciplina. Sua discricção lhe mereça a estima, seu pudor inspire respeito e seja instruída nas coisas de Deus.

Tenha ela a maternidade fecunda. Seja pura e irrepreensível e chegue ao repouso dos eleitos no Reino do céu. (CNBB, 1965, pp. 197-198)

Com o novo ritual essa perspectiva é revista, no sentido de explicitar a relação de igualdade entre homem e mulher. A SD6, contudo, revela a presença do equívoco, que, pelo interdiscurso, retoma os efeitos de sentido que marcavam a liturgia pré-conciliar: é o formulário típico da tradição gregoriana e, embora discursivamente funcione como uma bênção sobre o homem e a mulher, linguisticamente dirige-se apenas a esta última: somente seu nome é pronunciado (“O amor e a paz permaneçam no coração da vossa filha N. [...]”) e a estrutura formal dos enunciados toma-a como a alocutária por excelência, organizando a partir dela a dêixis discursiva (“Nela confie o seu marido; e saiba honrá-la com a devida estima, reconhecendo-a companheira e co-herdeira da vida divina, e amando-a com aquele amor com que Cristo amou a sua Igreja”), de modo que, mesmo quando há referência aos esposos, no final da oração, a noiva é apresentada como principal destinatária da intercessão feita a Deus.

As contradições discursivas também podem ser verificadas de modo mais ou menos explícito na seleção de textos bíblicos. Boa parte deles possui um caráter moralizante, sobretudo aqueles que tematizam o amor caritativo, a santidade e a recompensa espiritual, mas em alguns textos, as sentenças bíblicas mais polêmicas foram suprimidas: i) *Efésios*, 5, 2a. 25-32; ii) *I Coríntios*, 6, 13c-15a.17-20; iii) *Hebreus*, 13, 1-4a.5-6b. A primeira perícopes, conforme as rubricas (*RM II*, 56), é um texto que exprime mais peculiarmente a importância e a dignidade do matrimônio no mistério da salvação (apresenta a simbologia da união esponsal entre Cristo e a Igreja e aborda o amor como base da unidade conjugal), sendo considerado preferencial entre as alternativa para a Segunda Leitura, que, correspondendo a uma versão reduzida da Epístola da Missa *Pro Sponsos* anterior à reforma conciliar (*Efésios*, 5, 22-33), da qual foram

extraídos os versículos que tratam da submissão da mulher (22-24), inobstante tenha sido mantida a versão sem cortes (*Efésios*, 5, 2a.21-33) entre as diversas alternativas substitutivas.

A segunda e a terceira perícopes tratam da necessidade da pureza no uso do corpo, porque “O corpo não é para a imoralidade, mas para o Senhor, e o Senhor é para o corpo” (*I Coríntios*, 6, 13c), exigência relacionada à castidade conjugal: “O matrimônio seja honrado por todos e o leito conjugal, sem mancha” (*Hebreus*, 13, 4a), que se refere tanto à honra do matrimônio próprio quanto do alheio, tendo efeito *erga omnes*. Nesses dois trechos bíblicos, foram suprimidos os enunciados que discorriam sobre pecados sexuais: “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” (*I Coríntios*, 6, 15b-16) e “Deus julgará os fornicadores e os adúlteros” (*Hebreus*, 13, 4b). Essas seleções e recortes revelam, portanto, a existência de silêncios locais, estratégias que procuram apagar os aspectos mais incômodos na inscrição do discurso religioso no mundo moderno.

Esse conjunto de silêncios, contradições, falhas etc., contudo, não funcionam todos do mesmo modo. É preciso distingui-los em duas categorias: i) os *equivocos constitutivos*, que estabelecem a relação entre a FD católica e sua exterioridade, a formulação discursiva e a memória discursiva, isto é, a relação entre aquilo que é preciso não dizer para poder dizer, os sentidos que precisam ser esquecidos para que um discurso se apresente como um todo coerente e coeso, bem como as imperfeições e incompletudes que precisam ser recalçadas nesses processos; ii) os *equivocos estratégicos*, que dizem respeito aos silêncios locais, às contradições deliberadas, às falhas intencionais, que visam à articulação entre vozes antagônicas na complexa conjuntura eclesiológica da Igreja Católica e na difícil inscrição dessa estrutura na dinâmica do mundo moderno, o que implica uma enunciação ambígua em que ao mesmo tempo se diz sem dizer, possibilitando múltiplas interpretações e reforçando o papel da Igreja como agente de todas essas interpretações.

Isso que acabamos de propor não vai de encontro à tendência à monossemia identificada por Orlandi (1996), pelo contrário, ratifica-a. Não se trata de um realismo da monossemia, mas de uma ilusão de monossemia: todo discurso é intrinsecamente polissêmico, mas o caráter autoritário do discurso religioso consiste justamente em apagar essa polissemia e em assujeitar o indivíduo interpelando-o a assumir um único sentido como sendo próprio e evidente. Seria absolutamente invivável para a Igreja Católica, que está presente nas mais diversas e adversas formações sociais, manter um único discurso tanto em relação à fé quanto em relação à moral e ao comportamento. Assim, FD católica se caracteriza não pela unicidade, unidade ou

continuidade dos sentidos nela produzidos, mas pelo efeito de unicidade, unidade e continuidade: em cada grupo pertencente à Igreja circulam sentidos que são evidentes e únicos para os sujeitos a eles filiados, e parcial ou totalmente estranhos a outros grupos católicos, conforme o grau de proximidade entre eles, mas todos esses grupos consideram os sentidos como advindos de Deus e guardados e legitimados pela Igreja, ou seja, a deriva de sentidos é administrada de tal modo pelos equívocos estratégicos que os antagonismos podem conviver no interior de uma mesma FD.

No que diz respeito à homossexualidade, a Igreja lança mão dessa estratégia, condenando sem condenar e fazendo do silêncio uma regra de ouro. Os pronunciamentos da Igreja Católica acerca dessa questão, apesar da firmeza e dureza com que procuram revestir-se, são infrequentes, breves e episódicos (o Catecismo da Igreja Católica, por exemplo, dedica-lhe apenas 3 parágrafos, em um universo de 2865 parágrafos⁶³), o que revela uma economia da palavra: a heterossexualidade está do dizer, enquanto a homossexualidade está no campo do não-dizer. Ou seja, essas duas realidades são tratadas absolutamente contrapostas e mutuamente exclusivas, o que fomenta uma visão dualista de distribuição de valores negativos e positivos em relação ao amor e à sexualidade, mas ao contrário de outras FD cristãs, evita-se um confronto direto e uma condenação intransigente, o que permite uma grande diversidade na tomada de posições pelos grupos religiosos, indo dos mais libertários e progressistas aos mais conservadores e intolerantes.

Os equívocos estratégicos aliados à multimodalidade do DRC também possibilita um movimento do sujeito entre as posições do bom e o mau sujeito, de modo que não há uma divisão estanque entre elas. No jogo de ambiguidades instituído pela Igreja, o sujeito é interpelado e disciplinado a dele participar, de modo que a anuência à forma-sujeito varia consideravelmente: no discurso doutrinário exige-se a convicção, no discurso litúrgico, a repetição, no discurso pastoral, a nução ou pelo menos a não-contestação. Logo, o sujeito está em deriva juntamente com o sentido: aquele que não tem fé frustra a catequese da doutrina, mas não será reconhecido como um mau cristão, se participa ativamente da liturgia e se silencia diante dos posicionamentos políticos da Igreja. A fé invisível sempre poderá ser pressuposta, de modo que apenas a expressão da incredulidade, através da heresia, da apostasia ou do cisma podem ferir a relação de pertencimento à Igreja (CCE, 817 e 2089) e tornar o sujeito reconhecidamente mau, mas, ainda assim, poderá ele obter o perdão de seus pecados e recuperar

⁶³ São os parágrafos n^{os} 2357, 2358 e 2359, analisados na sessão 3.4. Um quarto parágrafo (1867) refere-se à sodomia, mas a Igreja absteve-se de explicar o conceito atribuído a ela, limitando-se à remissão ao texto bíblico (*Gênesis*, 18, 20; 19, 13), cujo sentido é obscuro e pode referir-se a diversos pecados sexuais.

a graça de Deus, a menos que tenha cometido blasfêmia contra o Espírito Santo, pecado cuja definição também é ambígua e refere-se a uma recusa deliberada e insistente ao perdão divino (CCE, 1864).

Ao mau sujeito sempre resta a alternativa do silêncio, do celibato, do arrependimento, da docilização: ele pode evitar a condenação, sendo agraciado pela misericórdia de Deus e acolhido pela Mãe Igreja. O que importa, de um modo ou de outro, nesta ou naquela modalidade, produzindo um sentido ou seu oposto, é que a Igreja sempre está a falar, interpelando e disciplinando o sujeito, seja ele bom ou mau, porque “[...] 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). Por isso mesmo a apologia ostensiva do matrimônio heterossexual e a negação oblíqua da união homossexual são onipresentes na vida Igreja (CIC II, 1063; OCM II, 14): a liturgia é a face solene e festiva de um discurso que busca manter o casamento “no espírito cristão” (RM II, 13).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dizer que o matrimônio católico é heteronormativo é repetir o óbvio, mas é justamente nessa obviedade, nesse efeito de evidência, que reside o motor de funcionamento do DRC no tocante à sexualidade e à família: enunciar e performar “um só matrimônio” enquanto única maneira cristãmente lícita de experiência sexual e de constituição familiar, cristalizando-os religiosa, cultural, política e juridicamente nas sociedades em que é uma instituição influente; processo que tem como corolário a marginalização e a exclusão de todas as outras vivências que não se ajustem a esse padrão. Foi esse efeito de evidência que procuramos explicar no presente trabalho, mostrando como ele foi construído historicamente e como funciona discursivamente, a partir da sua materialidade linguística.

Para tanto, no capítulo 2, após uma breve apresentação da trajetória teórica da AD, de seu cabedal de conceitos e relações e de seu método de trabalho analítico, procuramos discutir a definição, as características e as marcas do discurso de tipo religioso, compreendido como uma ramificação do discurso autoritário, em que a reversibilidade e a monossemia são interditadas, assim como propomos alguns critérios para a classificação desse discurso em modalidades – a doutrinária, a litúrgica e a pastoral –, escolhendo, em seguida, a modalidade litúrgica como nosso principal escopo de análise, tendo em vista a especificidade do corpus escolhido – o *Ritual do Matrimônio* –, que se constitui no roteiro litúrgico para celebração católica do matrimônio. Definimos a modalidade litúrgica como aquela em que se verificam as propriedades da conjunção e da conformidade, sendo intrinsecamente relacionada à representação do mito, isto é, da fé.

Nos capítulos 3 e 4, concentramo-nos no objetivo de investigar o modo de funcionamento do discurso litúrgico matrimonial. Naquele, abordamos a liturgia nupcial e o discurso heteronormativo em uma perspectiva histórica organizada em cinco fases, que, de acordo com o desenvolvimento dos ritos, poderíamos chamar de: primitiva (séculos I-III), pré-litúrgica (séculos IV-VIII), protolitúrgica (séculos IX-XVI), litúrgica pós-tridentina (do século XVII à 1ª metade do século XX) e litúrgica pós-vaticana (da 2ª metade do século XX à atualidade). Buscamos, de modo mais ou menos explícito, mostrar a relação entre o matrimônio e a heterossexualidade, tendo em vista que o aumento do controle eclesiástico sobre o contrato e a celebração matrimonial implicou uma ascensão da homofobia acompanhada de uma perseguição canônica e civil aos homossexuais, estando ambos relacionados à luta política da Igreja para consolidar e conservar seu poder social.

No capítulo 4, debruçamo-nos sobre a materialidade linguístico-discursiva do *Ritual do Matrimônio*, especialmente sobre a forma I nele prevista, considerada a forma-padrão, e que integra o Rito do Matrimônio e os Ritos da Missa, sendo o modelo estrutural seguido por todas as demais formas típicas (II, III e IV), além das adaptadas elaboradas pela CNBB. Classificamos os elementos que compõem essa forma em três categorias principais – ritos exclusivos, ritos próprios e ritos comuns –, e empreendemos uma análise de SD mais intimamente relacionadas ao matrimônio, a partir da qual foi possível mostrar que: i) a forma-sujeito da FD Católica é marcada por assujeitamento que torna o indivíduo servo de Deus, ou seja, compromete-o com o projeto de salvação, o que implica na assunção da heterossexualidade enquanto complementaridade entre homem e mulher e enquanto dever de procriar; ii) a liturgia é um instrumento disciplinar através do qual a Igreja imprime ao seu discurso um caráter performativo, constituindo, além de sujeitos e sentidos, relações fáticas e jurídicas entre eles, através das quais procura conformar o indivíduo à posição de bom-sujeito, e silenciar aqueles que se rebelam e assumem a posição do mau-sujeito (o homossexual).

Propomo-nos, agora, retomar e revisar brevemente algumas questões levantadas ao longo do texto, explicitando certos pontos que consideramos relevantes. No tocante ao discurso religioso em geral, dissemos que ele é aquele no qual o sujeito fala e ouve como se fosse Deus, ocupando o lugar de prolocutor, através do qual desempenha as funções tanto de locutor quanto de alocutário. Ora, esse lugar de prolocução pertence, por excelência, à Igreja, que é tanto representante de Deus junto aos homens, enquanto guardiã e interprete de sua palavra, cuja máxima expressão é a doutrina, quanto dos homens junto a Deus, enquanto intercessora ritual e curadora pastoral, e isso implica duas conclusões: i) no discurso religioso, é a Igreja enquanto instituição que fala e ouve como se fosse Deus, assim como fala e ouve como se fosse o homem diante de Deus; ii) na ilusão da reversibilidade, o sujeito particular assume o lugar da Igreja, isto é, age como se representasse misticamente Deus ou a comunidade de fiéis perante ele, assim ele fala e ouve, antes de tudo, como se fosse a Igreja e, partir daí, como se fosse Deus ou como se fosse a própria assembleia de crentes.

Essa nossa reflexão ressalta, mais uma vez, a posição central da Igreja, o que nos leva mais uma vez ao problema de compreender se ela é o agente que mistificou historicamente sua palavra como sendo divina e interpelando alguns homens para anunciá-la a outros, ou se ela é um dispositivo mistificado que reverbera a fala outro agente mais implícito. Trata-se de um problema complexo que envolve uma enorme estrutura social de longuíssima história, do ponto de vista do funcionamento discursivo, contudo, pode-se dizer que ambas as possibilidades são plausíveis e mesmo necessárias: ela é uma *instituição* que administra a Palavra de Deus e que

decidiu, inclusive, quais obras seriam consideradas como reveladas por Deus e quais seriam rejeitadas, na definição do cânon bíblico – processo que ganhou proeminência a partir do século IV, em razão de discussões entre escritores eclesiásticos e de pronunciamentos de sínodos e concílios, e foi formamente concluído no século XV, com uma proclamação solene e definitiva do Decreto *De Canonicis Scripturis* pelo Concílio de Trento (1546); além disso, as próprias tradições da Igreja e os pronunciamentos solenes de seu Clero são considerados como sendo Palavra divinamente revelada, de modo que as várias instâncias eclesiásticas de poder apropriam-se da voz atribuída a Deus para fazer ecoar através dela a sua própria palavra.

Por outro lado, a Igreja também é uma *construção simbólica*, um grande signo de poder espiritual e temporal sujeito à deriva e às relações de dominância entre as diversas FD. Assim, o significante místico Igreja é o tempo todo convocado e apropriado pelos mais diversos sujeitos que, através da ilusão da reversibilidade, enunciam a partir do lugar da prolocução eclesiástica e, embora devam repetir o discurso predominante na FD católica, como condição de validade e liceidade dos atos constitutivos dessa ilusão, que funcionam como divisor de águas entre ela e a transgressão. Nesse processo, os significados representados institucionalmente pela Igreja não permanecem incólumes: eles são afetados pelas FD que atravessam esses sujeitos particulares e que os fazem enunciar determinadas coisas e silenciar outras, não necessariamente congruentes ao que é dito e não-dito pela própria Igreja.

Logo, enquanto a Igreja instrumentaliza a Palavra de Deus, sua posição de prolocutor é instrumentalizada pelos homens, o que revela o caráter contraditório do assujeitamento e da disciplina: trata-se de uma submissão e de uma docilização, respectivamente, que envolve intrinsecamente a resistência e a subversão. De todo modo, é sempre a partir do lugar da Igreja e por causa do poder da Igreja que se mobiliza o DRC, enquanto um jogo permanente entre a oposição mediada pela Igreja e a sobredeterminação viabilizada por ela: a Igreja é o verbalidade transitiva que une o sujeito místico e divino (o grande Sujeito, o agente) ao objeto ideológico e humano (o pequeno sujeito, o paciente). Por essa razão, é preciso dizer que, no lugar da prolocução eclesiástica, a instituição domina a construção simbólica, como condição *sine qua non* de unidade, estabilidade e continuidade da FD católica, mantendo uma oposição fundamental entre o Sujeito e o sujeito e interpondo-se como via de mediação em que se dá sobredeterminação, isto é, a salvação deste por aquele.

No tocante ao DRC, em geral, e ao discurso litúrgico do matrimônio, em particular, a Igreja se estabelece como a instância discursiva que regula e impõe a não-reversibilidade e a tendência à monossemia à FD católica. Pelo assujeitamento, o indivíduo é chamado a aceitar “livremente” a condição de fiel que não pode trocar de lugar com Deus, mas que crê e se satisfaz

com as trocas simuladas e autorizadas que constituem a ilusão da reversibilidade. Pela disciplinarização, esse mesmo indivíduo é compelido a ler a polissêmica e a até contraditória Palavra de Deus anunciada pela Igreja como se ela tivesse um único sentido, ou seja, compreendemos que a tendência à monossemia é uma *ilusão da monossemia*, instituída não sobre dizer, que é constitutiva e estrategicamente marcado pela polissemia, mas sobre o interpretar: trata-se de docilizar o sujeito para reconhecer um único sentido no discurso em que, pela sua heterogeneidade, circulam vários!

Esse poder de dizer conferido à Igreja tem repercussões sociais amplas e profundas nas sociedades cristãs, porque permite a ela não apenas (con)formar ideologicamente os sentidos e os sujeitos, mas também constituir uma realidade jurídica, porque, especialmente no matrimônio, sua ação é revestida de especial efeito civil⁶⁴. Ele é assumido de diversas formas pelas modalidades: como poder de definir e ensinar a fé, na doutrina; de representar o mito e atualizar o mistério, na liturgia; de confessar e guiar os fiéis, na atuação pastoral. Sua máxima expressão, contudo, é o seu litúrgico *poder de ditar*: a autoridade da Igreja é de tal modo reconhecida na FD católica que os fiéis limitam-se a repetir as palavras determinadas pela Igreja, como no conjunto de atos que constituem a expressão do consentimento conjugal, ou a simplesmente anuir a elas através do “amém”.

Assim, a Igreja ditou historicamente a heterossexualidade para as sociedades cristãs: a condição da homossexualidade como silêncio constitutivo da heterossexualidade não é extraída de nenhuma relação intrínseca entre elas, mas de um processo ideológico que conjugou, de um lado, a formalização canônica e a ritualização litúrgica da cerimônia do matrimônio heterossexual, como expressão e instrumento de jurisdição e controle por parte da Igreja; e de outro, a perseguição a homossexuais e a extinção de ritos de irmanamento, que possibilitavam a expressão jurídica e social de vínculos materiais, afetivos e sexuais entre pessoas do mesmo sexo. Nesse processo, a antinomia entre uma sexualidade sadia e outra sexualidade desornada, entre uniões abençoadas e procriadoras e uniões condenadas e inférteis, é fundamental para pré-determinar as posições que podem ser assumidas pelo sujeito na FD católica, de modo que, aceitando ou rejeitando sua forma-sujeito, o indivíduo permaneça filiado a essa FD.

Ignorar, tolerar, condenar e perseguir a homossexualidade e os homossexuais foram estratégias utilizadas na disciplinarização dos corpos e na vigilância panóptica do casamento, processos empreendidos pela Igreja para controlar a sexualidade e, através dela, exercer poder

⁶⁴ No Brasil, como em muitos países ocidentais, o matrimônio religioso possui o mesmo *status* do matrimônio civil, desde que sejam observados alguns trâmites burocráticos, conforme estabelecido no art. 1515 do *Código Civil* (BRASIL, 2016).

sobre a sociedade. No mundo contemporâneo, não obstante, a laicidade e a pluralidade alteraram consideravelmente as CP sociais e jurídicas que determinam e atravessam a FD católica, o que obrigou a Igreja a promover deslocamentos para preservar seu lugar e seu poder, empreendimento que foi levado a cabo, sobretudo, pelo Concílio Vaticano II, que revisou de modo bastante profundo a identidade institucional, os roteiros litúrgicos e as diretrizes pastorais da Igreja Católica. Mudou-se a face prática da eclesialidade e da religiosidade católica, para que a doutrina da fé e o projeto de poder, de um modo geral, fossem preservados.

Nesse jogo de acomodação e assimilação em relação ao mundo moderno, o matrimônio passou a ser enunciado a partir da lógica do amor, e não mais do contrato, atualizando-se a Palavra de Deus no contexto das relações sociais mais subjetivistas que tem se desenhado atualmente, e a homossexualidade, a ser tratada pela retórica do silêncio censurador, ao invés da punição inexorável, que permite tanto o discurso de acolhimento das pessoas homossexuais quanto o discurso da rejeição das uniões entre homossexuais. Logo, a Igreja apresenta-se como mãe de todos, negando as exclusões que delimitam sua FD: os homens sempre podem ser bons-sujeitos, ainda que não correspondam à forma-sujeito heteronormativa, desde que assumam a posição não-resersível que lhes é reservada, mantendo com ela um vínculo de acitação que não precisa ser autêntico, mas deve ser aparente.

REFERÊNCIAS

I) Obras citadas pelo Sistema Autor-Data

ALBUQUERQUE JR., Durval Muniz de. A pastoral do silêncio: Michel Foucault e a dialética revelar e silenciar no discurso cristão. **Bagoas: Estudos Gays, Gêneros e Sexualidade**, Natal, v. 5, n. 6, p. 69-89, jan./jun. 2011. Disponível em: <http://www.cchla.ufrn.br/bagoas/v05n06art03_albuqjr.pdf>. Acesso em: 16 maio 2016.

ALDAZÁBAL, José. Antífona/Antifonário. In: _____. **Dicionário Elementar de Liturgia**. Prior Velho (Portugal): Paulinas, 2007a. Disponível em: <http://www.portal.ecclesia.pt/ecclesiaout/liturgia/liturgia_site/dicionario/dici_ver.asp?cod_dici=27>. Acesso em: 10 jul 2016.

_____. Monição. In: _____. **Dicionário Elementar de Liturgia**. Prior Velho (Portugal): Paulinas, 2007b. Disponível em: <http://www.portal.ecclesia.pt/ecclesiaout/liturgia/liturgia_site/dicionario/dici_ver.asp?cod_dici=272>. Acesso em: 10 jul. 2016.

ALTHUSSER, Louis. **Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado**. Lisboa: Presença; São Paulo: Martins Fontes, 1974.

ARNAU-GARCIA, Ramon. **Tratado general de los sacramentos**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.

ASSOCIAÇÃO PRESBITÉROS. **Apostila sobre o Sacramento do Matrimônio**. [s.n.t.]. Disponível em: <<http://www.presbiteros.com.br/site/apostila-sobre-o-sacramento-do-matrimonio/>>. Acesso em: 28 jul. 2011.

AUGÉ, Matias. Eucología. In: SARTORE, Domenico. TRIACCA, Achule. **Nuevo Diccionario de Liturgia**. 2. ed. Madrid: Paulinas, 1987. p. 759-772.

_____ et al. **La celebrazione del matrimonio cristiano**. Bologna (Italia): Edizione Dehoniane Bologna, 1977.

AUSTIN, John Langshaw. **Quando dizer é fazer: palavras e ação**. Porto Alegre; Artes Médicas, 1990.

AZEVEDO, Cristiane Almeida de. A procura do conceito de religio: entre o relegere e o religare. **Religare**, João Pessoa, v. 7, n. 1, p. 90-96, mar. 2010. Disponível em: <<http://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/religare/article/view/9773/5351>> Acesso em: 10 jul. 2016.

BENVENISTE, Émile. **O Vocabulário das Instituições Indoeuropeias II: Poder, Direito, religião**. Campinas: Ed. da Unicamp, 1995.

_____. A filosofia analítica e a linguagem. In: _____. **Problemas de Lingüística Geral I**. 5. ed. Campinas: Pontes, 2005. p. 294-305.

_____. BENVENISTE, É. O aparelho formal da enunciação. In: _____. **Problemas de Lingüística Geral II**. 2. ed. Campinas: Pontes, 2006. p. 81-90.

BOSWELL, John. **Same-Sex Unions in Premodern Europe**. New York: Vintage Books, 1994.

_____. **Cristianismo, Tolerancia Social y Homosexualidad**: Los gays en Europa occidental desde el comienzo de la Era Cristiana hasta el siglo XIV. Barcelona: Muchnik Editores, 1998.

BRANDÃO, Helena H. Nagamine. **Introdução à análise do discurso**. 2. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

BRASIL. **Código Civil**: Lei nº 10.406, de 10 de janeiro de 2002. 9. ed. Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2016.

_____. Supremo Tribunal Federal (STF). Manifestação oral de Hugo José Sarubbi Cysneiros de Oliveira, representante da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. In: _____. _____. **ADI 4277/DF**. Tribunal Pleno, Rel. Min. Ayres Britto, 4 maio 2011. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=cIiHsUqwe4>>. Acesso em: 22 ago. 2016.

BRAY, Alan. **The Friend**. Chicago: University of Chicago Press, 2003.

BRITO, Cristiane Carvalho de Paula. **Vozes em embate no discurso do sujeito-professor-de-língua(s)-em-formação**. 2009. Tese (Doutorado em Linguística Aplicada) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas (SP), 2009.

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

CARDOSO, Ana Fernandes Aguiar Gonçalves. **Interdiscursividade na instância enunciativa “Seleções”**. 2008. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Programa de Pós-Graduação em Linguística, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia (MG), 2008. Disponível em: <http://www.bdtd.ufu.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=2329>. Acesso em: 8 maio 2016.

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

CENTRE DE PASTORAL LITÚRGICA (CPL). **Matrimônio**: preparación y ceebración. Barcelona: CPL, 2001.

CHARDON, Cárlos Mathias. **Historia de los Sacramentos**: Tomo Octavo – Del Sacramento del Matrimonio. Madrid: Imprenta Real, 1801.

CHAUÍ, Marilena. **Repressão sexual**: essa nossa (des)conhecida. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1984.

CITELLI, Adilson. **Linguagem e Persuasão**. 15. ed. São Paulo: Ática, 2002.

COLLINS English Dictionary. London: HarperCollins, 2015. Disponível em: <<http://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/>>. Acesso em: 20 abr. 2016.

COLOMBO, Gianni. In: SARTORE, Domenico. TRIACCA, Achule. **Nuevo Diccionario de Liturgia**. 2. ed. Madrid: Paulinas, 1987. p. 1240-1252.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). **Ritual de Sacramentos e Sacramentais**. Rio de Janeiro: Secretariado Nacional de Liturgia, 1965.

COONTZ, Stephanie. **Historia del matrimonio**: Cómo el amor conquistó el matrimonio. Barcelona: Gedisa, 2006.

CORDEIRO, José de Leão. A celebração do matrimónio no ritual de Paulo VI. **Boletim de Pastoral Litúrgica**, Fátima (Portugal), n. 89-91, p. 52-67, jan./set. 1998. Disponível em: <http://www.portal.ecclesia.pt/ecclesiaout/liturgia/liturgia_site/pdf/bpl/089-091.pdf>. Acesso em: 15 abr. 2016.

CORDEIRO, José Manuel. Do Movimento Litúrgico à Reforma Litúrgica. **Agência Ecclesia**, Moscavide (Portugal), 29 nov. 2011. Disponível em: <<http://www.agencia.ecclesia.pt/cgi-bin/noticia.pl?id=88437>>. Acesso em: 17 jul. 2016.

CORRÊA, Manoel Luiz Gonçalves. **As vozes prementes**. 2. ed. Campinas: Ed. da Unicamp, 1989.

DERRIDA, Jacques. Fé e saber: as duas fontes da “religião” nos limites da simples razão. In: _____; VATTIMO, Gianni (orgs.) **A Religião**: o seminário de Capri. São Paulo: Estação Liberdade, 2000. p. 11-89.

DIAS, Maria Berenice. **União Homoafetiva**: O preconceito e a Justiça. 5. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2011.

DONAT, Luis Rojas. **Para una historia del matrimonio occidental**. La sociedad romano-germánica. Siglos VI-XI. **Theoria**, Chillán (Chile), v. 14, n. 1, p. 47-57, jan./jun. 2005. Disponível em: <<http://www.ubiobio.cl/theoria/v/v14/a5.pdf>>. Acesso em: 30 maio 2016.

DUBOIS, Jean et al. **Dicionário de linguística**. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 2014.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

_____. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ESPEJO, Juan Cornejo. Homosexualidad y cristianismo en tensión: la percepción de los homosexuales a través de los documentos oficiales de la Iglesia Católica. **Bagoas**: Estudos Gays, Gêneros e Sexualidade, Natal, n. 2, p. 33-69, 2008. Disponível em: <http://www.cchla.ufrn.br/bagoas/v02n02art02_espejo.pdf>. Acesso em: 20 maio 2016.

FEITOSA, Ricardo Augusto de Sabóia. “We’re queer” (?): representações de gênero nos editoriais da Revista Junior. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO, 9, 2010. **Anais...** Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2010. Disponível em:

<http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/resources/anais/1278019511_ARQUIVO_ArtigoRicardoFeitosa.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2016.

FERREIRA, Maria Cristina Leandro. A língua da análise de discurso: esse estranho objeto de desejo. In: INDURSKY, Freda; FERREIRA, Maria Cristina Leandro. (Orgs.). **Michel Pêcheux e a análise do discurso**: uma relação de nunca acabar. São Carlos: Claraluz, 2005. p. 213-218.

FIGUEIREDO, Ariosvaldo. **Dialética do sexo e do amor**. Rio de Janeiro: José Alvaro, 1975.

FLORENSKY, Pável. **The Pillar and the Ground of the Truth**. [s.l.: s.n., 1914]. Disponível em: <<http://www.gay.ru/english/life/religion/florensk.htm>>. Acesso em: 16 jun. 2016.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. 13. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999a.

_____. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. 20. ed. Petrópolis: Vozes, 1999b.

_____. Sexualidade e Poder. In: MOTTA, Manoel Barros da (Org.). **Michel Foucault: Ética, Sexualidade, Política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. p. 56-76. (Coleção Ditos e Escritos, v. 5).

FOUDA, Antoine Essomba. **Le mariage chretien au Cameroun**: Une realité anthropologique, civile et sacramentelle. Paris: L'Harmattan, 2010.

FRANCA, Leovigildo. **Manual da Paróquia**. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1950.

GALVÃO, Antônio Mesquita. **Temas polêmicos em Teologia Moral**. São Paulo: O Recado, 2006.

GHIRARDI, Mónica; LÓPEZ, Antonio Irigoyen. El matrimonio, el Concilio de Trento e Hispanoamérica. **Revista de Indias**, v. 69, n. 246, p. 241-272, 2009. Disponível em: <<http://revistadeindias.revistas.csic.es/index.php/revistadeindias/article/view/686/757>>. Acesso em: 23 abr. 2016.

GÓMEZ, Manuel Guerra. **Historia de las Religiones**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1999.

GRIGOLETTO, Evandra. **Sob o rótulo do novo, a presença do velho**: análise do funcionamento da repetição e das relações divino/temporal no discurso da renovação carismática católica. Porto Alegre Editora da UFRGS, 2003.

GRODZYNSKI, Denise. "Superstitio". **Revue des Études Anciennes**, Pessac (France), v. 76, n. 1-2. p. 36-60, 1974.

HAROCHE, Claudine. **Fazer dizer, querer dizer**. São Paulo: Hucitec, 1992.

_____; PÊCHEUX, Michel; HENRY, Paul. A semântica e o corte saussurino: língua, linguagem, discurso. In: BARONAS, Roberto Leiser. (org.). **Análise do Discurso**: apontamentos para uma história da noção-conceito de formação discursiva. 2. ed. São Carlos: Pedro & João, 2011. p. 13-32.

HELMINIAK, Daniel A. **O que a bíblia realmente diz sobre homossexualidade**. 2. ed. São Paulo: Edições GLS, 1998.

HISTÓRIA del Misal Romano. [s.n.t.]. Disponível em: <http://mercaba.org/LITURGIA/Misal/misal_romano_1.htm>. Acesso em: 16 jun. 2016.

HOUAISS, Antonio. **Dicionário Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa**: versão monousuário 3.0 [CD-ROM]. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

INDURSKY, Freda. Da interpelação à falha no ritual: a trajetória teórica da noção de formação discursiva. In: BARONAS, Roberto Leiser (org.). **Análise do Discurso**: apontamentos para uma história da noção-conceito de formação discursiva. 2. ed. São Carlos: Pedro & João, 2011.

KATZ, Jonathan Ned. **A invenção da heterossexualidade**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

KECKEISEN, Beda. **Missal Quotidiano**. 6. ed. Salvador: Mosteiro de São Bento, 1947.

KELLEY, Page H. **Hebraico Bíblico**: uma gramática introdutória. 7. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LAMARTINE, Alphonse de. **Historia de la restauracion**. Madrid: Librería Española, 1834.

LEFEBVRE, Gaspar. **Missal Quotidiano e Vespéral**. Bruges (Bélgica): Descée de Brouwer & Cie, 1951.

LEPARGNEUR, Humberto. “Vida, morte e luto” na modernidade e no cristianismo. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 29, n. 77, p. 87-96, 1997. Disponível em: <<http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/903/1333>>. Acesso em: 18 set. 2012.

LIBROS Litúrgicos. [s.n.t.]. Disponível em: <http://mercaba.org/LITURGIA/Gestos/libros_liturgicos.htm>. Acesso em: 26 ago. 2016.

LÓPEZ, Justo Fernández. **Religión – religare – relegere**. [s.d.]. Disponível em: <<http://hispanoteca.eu/Foro-preguntas/ARCHIVO-Foro/Religi%C3%B3n-religare-relegere.htm>> Acesso em: 8 maio 2016.

LORENZO, José Gomes. Matrimonio VI. Liturgia y Pastoral. In: GRAND Enciclopedia Rialp. Madrid: Rialp, 1991. Disponível em: <http://www.canalsocial.net/GER/ficha_GER.asp?id=11074&cat=religioncristiana>. Acesso em: 23 maio. 2016.

MAGGIANI, Silvano. Rito/Ritos. In: SARTORE, Domenico. TRIACCA, Achule. **Nuevo Diccionario de Liturgia**. 2. ed. Madrid: Paulinas, 1987. p. 1743-1754.

MALIK, Faris. **Los Orígenes Históricos de la Condena de la Iglesia a la Homosexualidad**. [s.n.t.]. Disponível em: <http://www.well.com/user/aquarius/roma_esp.htm>. Acesso em: 16 maio 2016.

MARINI, Pieri. **Storia della Riforma Liturgica del Concilio Vaticano II (Corso a scelta)**. Roma: Pontificium Athenaeum S. Anselmi de Urbe / Facultas Sacrae Liturgiae, 2011. Trabalho não publicado.

MARTÍN-MORENO, Juan Manuel. **Edición completa de los apuntes de liturgia**. [s.n.t.]. Disponível em: <http://bibliotecacatolicadigital.org/ARTICULOS/A/apuntes_liturgia_comillas.doc>. Acesso em: 16 jun. 2016.

MATOS, Marcos Paulo Santa Rosa. “**Eu vos declaro marido e mulher**”: Reflexões sobre o discurso heteronormativo no Ritual Matrimonial da Igreja Católica. 2013. Monografia (Graduação em Licenciatura em Letras/Português e Literaturas de Língua Portuguesa) – Colegiado de Letras, Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Paripiranga (BA), 2013.

MICHAELIS Moderno **Dicionário Inglês & Português**. São Paulo: Melhoramentos, 2009. Disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br/moderno/ingles/>>. Acesso em: 20 abr. 2016.

MIRALLES, Antonio. **Il matrimonio**: Teologia e vita. Milano (Italia): San Paolo, 1996.

MORADO, Guillermo Juan. **¿Misa en latín?** El misal de san Pío V en realidad es de Juan XXIII. [s.l.: s.n.], 2007. Disponível em: <http://www.forumlibertas.com/frontend/forumlibertas/noticia.php?id_noticia=8664>. Acesso em: 5 jul. 2016.

MUNIZ, Túlio de Souza. O corpo, a religião, a festa e a diferença sexual no “heterocapitalismo”. **Oficina do CES**, Coimbra (Portugal), n. 323, abr. 2009. Disponível em: <<http://ec.aciprensa.com/r/ritualmatri.htm>>. Acesso em: 1º jun. 2016.

MUSSALIM, Fernanda. Análise do discurso In: MUSSALIM, Fernanda; BENTES, Anna Christina (Orgs.). **Introdução à Linguística**: domínios e fronteiras. Volume II. São Paulo: Cortez, 2001. p. 101-142.

NASCIMENTO, Jarbas Vargas. **O discurso religioso católico**: Um estudo lingüístico do rito matrimonial. São Paulo: EDUC, 1993.

NASCIMENTO, Márcio Alessandro Neman do. Homofobia e homofobia interiorizada: produções subjetivas de controle heteronormativo?. **Athenea Digital**, Barcelona (Espanha), n. 17, p. 227-239, mar. 2010. Disponível em: <<http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/view/652/508>>. Acesso em: 15 jun. 2016.

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. 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v21n61/a06v2161.pdf>>. Acesso em: 1º abr. 2011.

_____; OLIVEIRA, Leandro de. “Nós acolhemos os homossexuais”: homofobia pastoral e regulação da sexualidade. **Revista Tomo**, São Cristóvão (SE), n. 14, p. 203-227, jan./jun. 2009a. Disponível em: <<http://www.seer.ufs.br/index.php/tomo/article/view/504/420>>. Acesso em: 25 jul. 2016.

_____; _____. Sexualidades ameaçadoras: religião e homofobia(s) em discursos evangélicos conservadores. **Sexualidad, Salud y Sociedad**, Rio de Janeiro, n. 2, p. 121-161, ago. 2009b.

Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbsoc/v21n61/a06v2161.pdf>>. Acesso em: 25 jul. 2016.

NEUNHAUSER, Burkhard. Movimento Litúrgico. In: SARTORE, Domenico. TRIACCA, Achule. **Nuevo Diccionario de Liturgia**. 2. ed. Madrid: Paulinas, 1987. p. 1365-1382.

OLIVEIRA, Luís Ribeiro de. Mensagem doutrinal e espiritual dos ritos litúrgicos do matrimónio. **Boletim de Pastoral Litúrgica**, Fátima (Portugal), n. 89-91, p. 68-83, jan./set. 1998. Disponível em: <http://www.portal.ecclesia.pt/ecclesiaout/liturgia/liturgia_site/pdf/bpl/089-091.pdf>. Acesso em: 15 jun. 2016.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Palavra, fé, poder**. Campinas: Pontes, 1987.

_____. **A linguagem e seu funcionamento**: as formas do discurso. 4. ed. Campinas: Pontes, 1996.

_____. Paráfrase e polissemia: a fluidez nos limites do simbólico. **RUA: Revista do Núcleo de Desenvolvimento da Criatividade**, Campinas (SP), v. 4, n. 1, p. 9-19, 1998.

_____. **As formas do silêncio**: no movimento dos sentidos. 6. ed. Campinas: Pontes, 2007.

_____. **Discurso e Texto**: formação e circulação dos sentidos. 3. ed. Campinas: Pontes, 2008.

_____. **Análise de discurso**: princípios e parâmetros. 9. ed. Campinas: Pontes, 2010a.

_____. (Org.) **Gestos de Leitura**. Da História no Discurso. 3. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2010b.

_____. **Interpretação, autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico**. 6. ed. Campinas: Pontes, 2012.

_____. **Terra à vista!** Discurso do confronto: velho e novo mundo. São Paulo: Cortez; Campinas: Unicamp, 1990.

ORWELL, George. **A revolução dos bichos**. [s.l.]: Ridendo Castigat Mores, 2000. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/animaisf.pdf>>. Acesso em: 21 ago. 2016.

PARA EL CASAMIENTO, ni la Iglesia ni el sacerdote son necesarios. **Das Weisse Pferd**, Marktheidenfeld (Germany), n. 16, 2000. Disponível em: <http://www.das-weisse-pferd.com/00_16/casamiento.html>. Acesso em: 19 abr. 2016.

PÊCHEUX, Michel. A Análise Automática do Discurso (AAD-69). In: GADET, Françoise; HAK, Tony (orgs.). **Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux**. 3. ed. Campinas: Ed. da Unicamp, 1997a. p. 61-161.

_____. A análise do discurso: três épocas (1983). In: GADET, Françoise; HAK, Tony (Orgs.). **Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux**. 3. ed. Campinas: Ed. da Unicamp, 1997b. p. 311-318.

_____. **Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio**. 3. ed. Campinas: Ed. da Unicamp, 1997c.

_____. **O discurso: estrutura ou acontecimento**. 6. ed. Campinas: Pontes, 2012.

_____; FUCHS, Catherine. A propósito da Análise Automática do Discurso: atualização e perspectivas (1975). In: GADET, Françoise; HAK, Tony (Orgs.). **Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux**. 3. ed. Campinas: Ed. da Unicamp, 1997. p. 163-252.

RAYA, Francisco F. **El sacramento del Matrimonio**. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2005.

REUS, João Batista. **Curso de Liturgia**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1944.

RIGHETTI, Mario. **Historia de la liturgia: Tomo II – La eucaristía y los sacramentos**. [s.l.: s.n., 1960]. Disponível em: <http://www.holytrinitymission.org/books/spanish/historia_liturgia_m_righetti_2.htm>. Acesso em: 29 jun. 2016.

ROC, Jesús Mester. **La reforma litúrgica, “actualización del misterio pascual”**: notas al margen de la obra póstuma de Annibale Bugnini. [s.n.t.]. Disponível em: <http://www.statveritas.com.ar/PDF/Jesus_Meste_Roc_-_La_reforma_liturgica_notas_a_la_obra_postuma_de_Annibale_Bugnini.pdf>. Acesso em: 17 jun. 2016.

SANTOS, Fábio. Homossexualidade não é doença segundo a OMS; entenda. **Portal de Notícias Terra**, São Paulo, 2011. Seção Saúde. Disponível em: <<http://saude.terra.com.br/ha-21-anos-homossexualismo-deixou-de-ser-88-considerado-doenca-pela-oms,0bb88c3d10f27310VgnCLD100000bbceeb0aRCRD.html>>. Acesso em: 19 nov. 2016.

SANTOS, William Soares dos. **O Longo Caminho até Damasco: rede de mudança e fluxo de mudança em Narrativas de Conversão Religiosa**. 2007. Tese (Doutorado em Estudos da Linguagem) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007. Disponível em: <http://www.lambda.maxwell.ele.puc-rio.br/Busca_etds.php?strSecao=resultado&nrSeq=10681@1>. Acesso em: 20 jul. 2016.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de lingüística geral**. 28. ed. São Paulo: Cultrix, 2012.

SHIGUEMOTO, Samuel dos Santos; SIQUEIRA, Reinaldo Wenceslau. YHWH: a identidade do Deus de Israel. **Kerygma**, Engenheiro Coelho (SP), v. 7, n. 2, p. 69–85, jul./dez. 2011. Disponível em: <<https://revistas.unasp.edu.br/kerygma/article/view/143/142>>. Acesso em: 17 dez. 2016.

SCHILLEBEECKX, Edward. **O matrimônio**. Petrópolis: Vozes, 1969.

SCHROEDEL, John A. **Adelphopoiesis**. Chicago: [s.n.], 2003. Disponível em: <<http://www.paratheke.net/stephanos/articles/adelphopoiesis.html>>. Acesso em: 17 jun. 2016.

SCHUBACK, Maria Sá Cavalcante. **Para ler os Medievais**. Petrópolis: Vozes, 2000.

SIMÕES NETO, José Pedro et al. As representações da diversidade sexual no campo religioso. **Serviço Social & Realidade**, Franca (SP), v. 18, n. 1, p. 241-276, 2009. Disponível em: <<http://seer.franca.unesp.br/index.php/SSR/article/view/125/167>>. Acesso em: 1º maio 2016.

SOARES, Alfredo. A celebração do matrimónio na Bíblia e na história da Igreja. **Boletim de Pastoral Litúrgica**, Fátima (Portugal), n. 89-91, p. 38-51, jan./set. 1998. Disponível em: <http://www.portal.ecclesia.pt/ecclesiaout/liturgia/liturgia_site/pdf/bpl/089-091.pdf>. Acesso em: 15 maio 2016.

SODI, Manlio. Los libros de la reforma litúrgica tridentina: del conocimiento al uso. **Phase**, Barcelona (Espanha), a. LII, v. 309, p. 209-225, maio/jun. 2012.

SORCI, Pietro (Ed.). **La celebrazione del matrimonio cristiano**: il nuovo rito nel contesto delle attuali problematiche culturali e social. Trapani (Italia): Il Pozzo di Giacobe, 2007.

SUNYOL, Miquel. **¿Bendijo la Iglesia parejas del mismo sexo?** Las “adelfopoiesis” de los rituales griegos. [sl: sn], 2007. Disponível em: <http://usuaris.tinet.cat/fqi_sp04/adelfo_sp.htm>. Acesso em: 27 ago. 2016.

THURSTON, Herbert. **Ritual del matrimonio**. [s.n.t.]. Disponível em: <<http://ec.aciprensa.com/r/ritualmatri.htm>>. Acesso em: 25 maio 2016.

TORRE, Luigi Della. Homilía. In: SARTORE, Domenico. TRIACCA, Achule. **Nuevo Diccionario de Liturgia**. 2. ed. Madrid: Paulinas, 1987. p. 1015-1037.

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, 2008. p. 13-87.

VALLE, Edênio. A Igreja Católica ante a Homossexualidade: Ênfases e Deslocamentos de Posições. **Rever**, São Paulo, n. 1, a. 6, p. 153-185, 2006. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv1_2006/p_valle.pdf>. Acesso em: 20 abr. 2016.

VERDON, Jean. Homossexualidade na Igreja: uma tradição medieval. **História Viva** [edição online], São Paulo, n. 78, abr. 2010. Disponível em: <http://www2.uol.com.br/historiaviva/reportagens/homossexualidade_na_igreja_uma_tradicao_medieval_imprimir.html>. Acesso em: 31 jul. 2016.

VIANA, Nildo. **Senso comum, representações sociais e representações quotidianas**. Bauru (SP): Edusc, 2008.

VIEIRA, Alessandra Junqueira; CASTILHO, Luciana Tomé de Souza. Um olhar sobre os discursos de perfis encontrados em blogs. In: SEMINÁRIO DE PESQUISAS EM LINGUÍSTICA APLICADA, 5, 2009. **Anais do 5º Seminário de Pesquisas em Linguística Aplicada**. Taubaté (SP): Unitau, 2009. Disponível em: <http://site.unitau.br/scripts/prppg/la/5sepla/site/comunicacoes_orais/artigo-alessandra_junqueira_luciana_tome.pdf>. Acesso em: 8 set. 2011.

WELZER-LANG, Daniel. A construção do masculino: dominação das mulheres e homofobia. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 9, n. 2, p. 460-482, 2001. Disponível em: <<http://ec.aciprensa.com/r/ritualmatri.htm>>. Acesso em: 1º maio 2016.

YOUNG, Robin Darling. Gay Marriage: Reimagining Church History. **First Things**, New York (USA), p. 43, nov. 1994. Disponível em: <<http://www.firstthings.com/article/2007/01/gay-marriage-reimagining-church-history-50>>. Acesso em: 16 jan. 2016.

II) Obras clássicas e eclesiásticas

AGOSTINHO [AUGUSTINUS]. **Confessionum**. [s.n.t.]. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/confessionum/index2.htm>>. Acesso em: 29 jul. 2016.

_____. **Contra Iulianum**. [s.n.t.]. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/contro_iuliano/index2.htm>. Acesso em: 29 jul. 2016.

_____. **De Bono Coniugali**. [s.n.t.]. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/dignita_matrimonio/dignita_matrimonio.htm>. Acesso em: 28 jul. 2016.

_____. **De Civitate Dei**. [s.n.t.]. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/cdd/index2.htm>>. Acesso em: 10 jun. 2016.

_____. **De Coniugiis Adulterinis**. [s.n.t.]. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/connubi_adulterini/index2.htm>. Acesso em: 28 set. 2016.

_____. **De Genesi ad Literam**. [s.n.t.]. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/genesi_lettera/index2.htm>. Acesso em: 7 jan. 2016.

_____. **De Nuptiis et Concupiscentia**. [s.n.t.]. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/nozze_concupiscentia/index2.htm>. Acesso em: 28 set. 2016.

_____. **De Sancta Virginitate**. [s.n.t.]. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/santa_verginita/santa_verginita.htm>. Acesso em: 28 set. 2016.

_____. **De Vera Religione**. [s.n.t.]. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/vera_religione/index.htm>. Acesso em: 28 set. 2016.

_____. **In Evangelium Ioannis**. [s.n.t.]. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/commento_vsg/index2.htm>. Acesso em: 29 jul. 2016.

_____. **Retractationum**. [s.n.t.]. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/ritrattazioni/index2.htm>>. Acesso em: 10 jun. 2016.

AMBROSIASTRO [AMBROSIASTER]. **Commentaria in Epistolam ad Corinthios Primam**. [s.n.t.]. Disponível em: <<http://mlat.uzh.ch/?c=2&w=Ambros.CoInEpA2>>. Acesso em: 22 jul. 2016.

ANTÔNIO AUGUSTO [ANTONIUS AUGUSTINUS]. **Antiquae Collectione Decretalium**. Parisiis: Ex Officina Nivelliana, 1609.

ASSOCIATION EPISCOPALE LITURGIQUE POUR LES PAYS FRANCOPHONES (AELF). **Rituel Romain de la Célébration du Mariage**. 2. ed. Paris: AELF, 2005.

BOÉCIO [BOETIUS]. **De Persona et Naturis Duabus**. [s.n.t.]. Disponível em: <http://mlat.uzh.ch/MLS/verzeichnis4.php?tabelle=Boetius_cps2&id=Boetius_cps2,%20De%20persona%20et%20naturis%20duabus&level=3&nummer=&corpus=2&step=&lang=0>. Acesso em: 16 maio 2016.

CARTA a Diogneto. [s.n.t.]. Disponível em: <<http://www.veritatis.com.br/patristica/obras/carta-a-diogneto/>>. Acesso em: 28 maio 2016. [*Ad Diognetum*].

CÍCERO [CICERONIS]. **De Natura Deorum**. [s.n.t.]. Disponível em: <<http://www.thelatinlibrary.com/cicero/nd.shtml>>. Acesso em: 13 jul. 2016.

CLEMENTE DE ALEXANDRIA [CLEMENT OF ALEXANDRIA]. **The Stromata**. [s.n.t.]. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/fathers/0210.htm>>. Acesso em: 17 set. 2016. [*Stromata*].

CLEMENTE DE ROMA [CLEMENT OF ROMA]. **The First Epistle to the Corinthians**. [s.n.t.]. Disponível em: <<http://www.ewtn.com/library/patristc/anf1-1.htm>>. Acesso em: 12 out. 2016. [*Ad Corinthios I*].

CONCÍLIO VATICANO I. **Constituição Dogmática Pastor Aeternus**: sobre a Igreja de Cristo. Roma, 18 jul. 1870. Disponível em: <<http://www.veritatis.com.br/concilio-ecumenico-vaticano-i/constituicao-dogmatica-pastor-aeternus-18-07-1870/>>. Acesso em: 28 abr. 2016.

CONCILIIUM ELIBERITANUM. In: MANSI, Joannes Dominicus. **Sacrorum Conciliorum Nova Amplissima Collectio**: Tomus II. Florentiae: Antonium Zatta, 1759. p. 21-406.

CONCILIIUM FLORENTINUM. In: MANSI, Joannes Dominicus. **Sacrorum Conciliorum Nova Amplissima Collectio**: Tomus XXXI. Venetiis: Antonium Zatta, 1798. p. 459-1120.

CONCILIIUM LAODICENSIS. In: MANSI, Joannes Dominicus. **Sacrorum Conciliorum Nova Amplissima Collectio**: Tomus II. Florentiae: Antonium Zatta, 1759. p. 563-614.

CONCILIIUM LATERANENSE III. MANSI, Joannes Dominicus. **Sacrorum Conciliorum Nova Amplissima Collectio**: Tomus XXII. Venetiis: Antonium Zatta, 1778. p. 210-468.

CONCILIIUM LATERANENSE IV. MANSI, Joannes Dominicus. **Sacrorum Conciliorum Nova Amplissima Collectio**: Tomus XXI. Venetiis: Antonium Zatta, 1776. p. 49-68.

CONCILIIUM LATERANENSE V. In: MANSI, Joannes Dominicus. **Sacrorum Conciliorum Nova Amplissima Collectio**: Tomus XXI. Venetiis: Antonium Zatta, 1776. p. 145-158.

CONCILIIUM LUGDUNENSIS II. In: MANSI, Joannes Dominicus. **Sacrorum Conciliorum Nova Amplissima Collectio**: Tomus XXIV. Venetiis: Antonium Zatta, 1780. p. 37-134.

CONCILIUM NEAPOLITANUM. In: MANSI, Joannes Dominicus. **Sacrorum Conciliorum Nova Amplissima Collectio**: Tomus XXI. Venetiis: Antonium Zatta, 1776. p. 261-266.

CONCILIUM TOLETANUM XVI. In: MANSI, Joannes Dominicus. **Sacrorum Conciliorum Nova Amplissima Collectio**: Tomus XII. Florentiae: Antonium Zatta, 1766. p. 59-88.

CONCILIUM TRIDENTINUM. Augusta Vindelicorum: Sumtibus Matthæi Rieger & Filiorum, 1871.

CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA (CEA). **Rito de la Celebración del Matrimonio**. Buenos Aires: Oficina del Libro, 2011.

CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA (CEE). **Ritual del Matrimonio**. 2 ed. Barcelona: Comisión Episcopal Española de Liturgia: 1996. [*Ritual del Matrimonio II*].

CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA (CEP). **Celebração do Matrimónio**. Segunda edição típica. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1993. [*Celebração do Matrimónio II*]

CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA (CEI). **Rito del Matrimonio**: Lezionario. 2. ed. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2004. [*Lezionario del Matrimônio II*]

_____. **Rito del Matrimonio**. 2. ed. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2004. [*Rito del Matrimônio II*].

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). **Rito do Matrimônio**. São Paulo: Paulinas, 1970. [*Ritual do Matrimônio I*].

_____. **Ritual do Matrimônio**. Tradução portuguesa para o Brasil da segunda edição típica. São Paulo: Paulus, 1993. [*Ritual do Matrimônio II*].

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Declaração *Persona Humana***: sobre alguns pontos de ética sexual. Roma, 29 dez. 1975. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19751229_persona-humana_po.html>. Acesso em: 25 mai. 2016.

_____. **Carta aos Bispos da Igreja Católica sobre o Atendimento Pastoral das Pessoas Homossexuais**. Roma, 1º out. 1986. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19861001_homosexual-persons_po.html>. Acesso em: 25 mai. 2016.

_____. **Algumas Reflexões acerca da Resposta a Propostas Legislativas sobre a Não-Discriminação das Pessoas Homossexuais**. Roma, 24 jul. 1992. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19920724_homo-sexual-persons_po.html>. Acesso em: 10 jun. 2016.

_____. **Considerações sobre os Projectos de Reconhecimento Legal das Uniões entre Pessoas Homossexuais**. Roma, 31 jul. 2003. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20030731_homosexual-unions_po.html>. Acesso em: 19 jun. 2016.

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**. Roma, 4 nov. 2005. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20051104_istruzione_po.html>. Acesso em: 25 mai. 2016.

CONGREGAÇÃO PARA O CLERO. **Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis: O Dom da Vocação Presbiteral**. Cidade do Vaticano, 8 dez. 2016. Disponível em: <<http://www.clerus.va/content/dam/clerus/Ratio%20Fundamentalis/O%20Dom%20da%20Voca%C3%A7%C3%A3o%20Presbiteral.pdf>>. Acesso em 20 dez. 2016. [*Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis II*].

CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO E A DISCIPLINA DOS SACRAMENTOS. **Instrução Geral do Missal Romano**. Roma, 22 mar. 2002. Disponível em: <<http://www.clerus.org/clerus/dati/2007-11/23-13/01MISSALROMANO.html>>. Acesso em: 15 jun. 2016.

CONCÍLIO VATICANO II. **Constituição Conciliar Sacrosanctum Concilium**: sobre a Sagrada Liturgia. Roma, 4 dez. 1963. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_po.html>. Acesso em: 28 ago. 2016.

_____. **Constituição Dogmática Lumen Gentium**: sobre a Igreja. Roma, 21 nov. 1964. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html>. Acesso em: 28 ago. 2016.

_____. **Constituição Dogmática Dei Verbum**: sobre a Revelação Divina. Roma, 18 nov. 1965. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_po.html>. Acesso em: 14 jun. 2016.

_____. **Constituição Dogmática Gaudium et Spes**: sobre a Igreja no mundo atual. Roma, 21 nov. 1964. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html>. Acesso em: 28 ago. 2016.

DENZIGER, Heinrich Joseph Dominicus; HÜNERMANN, Peter. **Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum**. 37. ed. Freiburg: Herder, 1991. [*Denziger-Hünemann*].

FELTOE, Charles Lett (ed.). **Sacramentarium Leonianum**. Cambridge: Cambridge University Press, 1896.

FRANCISCO. **Exortação Apostólica Pós-Sinodal Amoris Laetitia**: sobre o Amor na Família. Roma, 19 mar. 2016. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html>. Acesso em: 15 out. 2016.

GREGÓRIO I [GREGORY THE GREAT]. **Morals on the Book of Job**. Oxford (UK); London, John Henry Parker; Francis & John Rivington, 1844. [*Moralia in Job*].

INOCÊNCIO I [INNOCENTIUS I]. **Ad Victoricum**. [s.n.t.]. Disponível em: <http://www.benedictus.mgh.de/quellen/chga/chga_074t.htm> Acesso em: 24 jul. 2016.

INTERNATIONAL COMMISSION ON ENGLISH IN THE LITURGY CORPORATION (ICEL). **Order of Celebrating Matrimony**. English Translation According to the Second Typical Edition. New Jersey: Catholic Book Publishing, 2013.

IRINEU DE LIÃO [IRINEO DE LYON]. **Adversus Haereses**: contra los hereges. Ciudad de México: CEM, 2000.

ISIDORO DE SEVILHA [ISIDORE OF SEVILLE]. **The Etymologies** [*Etymologiae*]. [s.n.t.]. Disponível em: <<http://penelope.uchicago.edu/thayer/e/roman/texts/isidore/>> Acesso em: 13 jul. 2016.

JOÃO XXIII. **Carta Encíclica *Pacem in Terris***: sobre a paz. Roma, 11abr. 1963. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem_po.html>. Acesso em: 19 jun. 2016.

JOÃO PAULO II. **Exortação apostólica *Familiaris Consortio***: sobre a função da família cristã no mundo de hoje. Roma, 22 nov. 1981. 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. 2016.

_____. **Código de Direito Canônico**. Trad. Conferência Episcopal Portuguesa. 4. ed. Braga: Portugal: Editorial Apostolado da Oração, 1983. [*Codex Iuris Canonici II*].

_____. **Catecismo da Igreja Católica**. Trad. Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Loyola, 1999. Versão típica de 1997. [*Catechismum Catholicae Ecclesiae*].

_____. **Carta Encíclica *Ecclesia de Eucharistia***: sobre a eucaristia na sua relação com a igreja. Roma, 17 abr. 2003. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/special_features/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_20030417_ecclesia_eucharistia_po.html>. Acesso em: 10 set. 2016.

JOSEMARÍA ESCRIVÁ. **Es Cristo que pasa**. [s.l.: s.n.], 1951. Disponível em: <http://www.escrivaobras.org/book/es_cristo_que_pasa-indice.htm>. Acesso em: 13 jul. 2016.

_____. **Conversaciones**. [s.l.: s.n.], 1968. Disponível em: <<http://www.escrivaobras.org/book/conversaciones-indice.htm>>. Acesso em: 13 jul. 2016.

_____. **Amigos de Dios**. [s.l.: s.n.], 1977. Disponível em: <http://www.escrivaobras.org/book/amigos_de_dios-indice.htm>. Acesso em: 13 jul. 2016.

JUSTINIANO [IUSTINIANUS]. **Codex**. [s.n.t.]. Disponível em: <<http://droitromain.upmf-grenoble.fr/Corpus/codjust.htm>>. Acesso em: 15 jul. 2016.

_____. **Digestae**. [s.n.t.]. Disponível em: <<http://droitromain.upmf-grenoble.fr/Corpus/digest.htm>>. Acesso em: 6 jul. 2016.

LACTÂNCIO [LACTANCE]. **De Mortibus Persecutorum**. [s.n.t.]. Disponível em: <http://mlat.uzh.ch/MLS/verzeichnis4.php?tabelle=Lactantius_cps2&id=Lactantius_cps2,%20Liber%20de%20mortibus%20persecutorum&level=3&nummer=&corpus=2&step=&lang=0>. Acesso em: 13 jul. 2016.

_____. **Divinae Institutiones**. [s.n.t.]. Disponível em: <<http://remacle.org/bloodwolf/eglise/lactance/table.htm>>. Acesso em: 13 jul. 2016.

LEÃO XIII [LEÓN XIII]. **Carta Encíclica Arcanum Divinae Sapientiae**: sobre la família. Roma, 10 fev. 1880. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_10021880_arcanum_sp.html>. Acesso em: 13 jun. 2016.

MACRÓBIO [MACROBIUS]. **Saturnalia**. [s.n.t.]. Disponível em: <<http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Macrobius/Saturnalia/>>. Acesso em: 29 jul. 2016.

NICOLAU I [NICHOLAS I]. **The Responses to the Questions of the Bulgars**. [s.n.t.]. Disponível em: <<http://www.fordham.edu/halsall/basis/866nicholas-bulgar.asp>>. Acesso em: 1º maio 2016. [*Responsa ad Bulgaros*].

ORÍGENES [ORIGENIS]. **Evangelium Matthaei Commentariorum**: Pars I. Berolini: Sumtibus Haude et Spener, 1834. (Origenis Opera Omnia, III). [*Commentarium in Evangelium Matthaei*].

_____. **Evangelium Matthaei Commentariorum**: Pars II. Berolini: Sumtibus Haude et Spener, 1834. (Origenis Opera Omnia, IV). [*Commentarium in Evangelium Matthaei*].

_____. **Evangelium Matthaei Commentariorum**: Pars III. Berolini: Sumtibus Haude et Spener, 1835. (Origenis Opera Omnia, V). [*Commentarium in Evangelium Matthaei*].

_____. **Epistolam ad Romanos Commentariorum**: Pars I. Berolini: Sumtibus Haude et Spener, 1836. (Origenis Opera Omnia, VI). [*Commentarium in Epistolam ad Romanos*].

_____. **Epistolam ad Romanos Commentariorum**: Pars II. Berolini: Sumtibus Haude et Spener, 1837. (Origenis Opera Omnia, VII). [*Commentarium in Epistolam ad Romanos*].

PAULO IV [PAULUS IV]. **Rituale Romanum**. Romae: Typographia Camerae Apostolicae, 1615. [*Rituale Romanum 1614*].

_____; PIO XII [PIUS XII] **Rituale Romanum**. Bonn: Nova & Vetera, 2012. [*Rituale Romanum 1957*].

PAULO VI. **Às mulheres**: Mensagem na conclusão do Concílio Vaticano II. Roma, 8 dez. 1965. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651208_epilogo-concilio-donne.html>. Acesso em: 10 nov. 2016.

_____. **Carta Encíclica Humanae Vitae**: sobre a regulação da natalidade. Roma, 25 jul. 1968. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae_po.html>. Acesso em: 11 jun. 2016.

_____. Motu proprio *Sacram Liturgiam*. Roma, 25 jan. 1964. In: CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA (CEP). **Enquirídio dos Documentos da Reforma Litúrgica**. Fátima (Portugal): Serviço Nacional de Liturgia, 1998. p. 428-431.

_____. [PAULUS VI]. **Ordo Celebrandi Matrimonium**. Civitate Vaticana: Typis Poliglottis Vaticanis, 1969. [*Ordo Celebrandi Matrimonium I*].

_____. [PAULUS VI]; JOÃO PAULO II [IOANNES PAULUS II]. **Ordo Celebrandi Matrimonium**. Editio Typica Altera. Civitate Vaticana: Typis Vaticanis, 1991. [*Ordo Celebrandi Matrimonium II*].

PEDRO DAMIÃO [PETRUS DAMIANUS]. **Liber Gomorrhianus**. [s.n.t.]. Disponível em: <http://mlat.uzh.ch/MLS/verzeichnis4.php?tabelle=Petrus_Damianus_cps2&id=Petrus_Damianus_cps2,%20Liber%20Gomorrhianus%20ad%20Leonem%20IX&level=3&nummer=&corpus=2&step=&lang=0>. Acesso em: 16 jun. 2016.

PLATÃO. O Banquete. In: _____. **Diálogos**. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. p. 32-102. [*Symposium*].

PIO V [PIUS V]. **Constitutio Cum Primum**. Romae, 1566. Disponível em: <http://www.awrsipe.com/patrick_wall/selected_documents/1566%20Cum%20primum.pdf>. Acesso em: 17 jun. 2016.

_____. **Missale Romanum**. Venetiis: Bibliotheca Aldina, 1574. [*Missale Romanum 1570*].

_____.; JOÃO XXIII [IOANNES XXIII]. **Missale Romanum**. Fort Collins: Roman Catholic Books, 1962. [*Missale Romanum 1962*].

PIO X [PIUS X]; BENTO XV [BENEDICTUS XV]. **Codex Iuris Canonici**. Civitate Vaticana: Typographi Pontificii, 1918. [*Codex Iuris Canonici I*].

PIO XI [PÍO XI]. **Carta Encíclica Casti Connubii**: sobre el matrimonio cristiano. Roma: Librería Editora Vaticana, 31 dez. 1930. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19301231_casti-connubii.html>. Acesso em: 13 jun. 2016.

PLUTARCO [PLUTARCHUS]. **Moralia**. Volume IV. Lipsiae: B.G. Teubner, 1892.

PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. **Compêndio da Doutrina Social da Igreja**. Roma, 26 maio, 2006. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_po.html>. Acesso em: 3 jun. 2016

PRAEDESTINATUS. [s.n.t.]. Disponível em: <http://mlat.uzh.ch/MLS/verzeichnis4.php?tabelle=Incertus_053_cps2&id=Incertus_053_cps2,%20Praedestinatus&level=3&nummer=&corpus=2&step=&lang=0>. Acesso em: 19 jul. 2016.

SAGRADA CONGREGAÇÃO DOS RITOS; CONSELHO PARA A APLICAÇÃO DA CONSTITUIÇÃO LITÚRGICA. Instrução *Inter Oecumenici*. Roma, 26 set. 1964. In:

CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA (CEP). **Enquirídio dos Documentos da Reforma Litúrgica**. Fátima (Portugal): Serviço Nacional de Liturgia, 1998. p. 433-448.

SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA. **Orientações Educativas sobre o Amor Humano**: Linhas Gerais para uma Educação Sexual. Roma, 1º nov. 1983. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_19831101_sexual-education_po.html>. Acesso em: 5 nov. 2016.

SÍNODO DOS BISPOS. **Documento Preparatório da III Assembleia Geral Extraordinária**: Os Desafios Pastorais sobre a Família no Contexto da Evangelização. Cidade do Vaticano, 5 nov. 2013. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20131105_iii-assemblea-sinodo-vescovi_po.html>. Acesso em: 10 nov. 2016.

_____. **Instrumentum Laboris da III Assembleia Geral Extraordinária**: Os Desafios Pastorais sobre a Família no Contexto da Evangelização. Cidade do Vaticano, 26 jun. 2014. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20140626_instrumentum-laboris-familia_po.html>. Acesso em: 10 nov. 2016.

_____. **Relatio Synodi da III Assembleia Geral Extraordinária**: Os Desafios Pastorais sobre a Família no Contexto da Evangelização. Cidade do Vaticano, 18 out. 2014. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20141018_relatio-synodi-familia_po.html>. Acesso em: 10 nov. 2016.

_____. **Lineamenta da XIV Assembleia Geral Ordinária**: A Vocação e a Missão da Família na Igreja e no Mundo Contemporâneo. Cidade do Vaticano, 9 dez. 2014. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20141209_lineamenta-xiv-assembly_po.html>. Acesso em: 10 nov. 2016.

_____. **Instrumentum Laboris da XIV Assembleia Geral Ordinária**: A Vocação e a Missão da Família na Igreja e no Mundo Contemporâneo. Cidade do Vaticano, 23 jun. 2015. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20150623_instrumentum-xiv-assembly_po.html>. Acesso em: 10 nov. 2016.

_____. **Relatório Final da XIV Assembleia Geral Ordinária**: A Vocação e a Missão da Família na Igreja e no Mundo Contemporâneo. Cidade do Vaticano, 24 out. 2015. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20151026_relazione-finale-xiv-assemblea_po.html>. Acesso em: 10 nov. 2016.

SIRÍACO [SIRIACUS]. **Directa ad Decisionem**. [s.n.t.]. Disponível em: <<http://faculty.cua.edu/pennington/Canon%20Law/Canon%20Law%20Texts/SiriciusLatin.htm>>. Acesso em: 10 jul. 2016.

TERTULIANO [TERTULLIAN]. **Ad Uxorem**. [s.n.t.]. Disponível em: <http://www.tertullian.org/works/ad_uxorem.htm>. Acesso em: 12 out. 2016.

_____. **Adversus Marcionem**. Oxford: Oxford University Press, 1972. Disponível em: <http://www.tertullian.org/articles/evans_marc/evans_marc_00index.htm>. Acesso em: 13 jul. 2016.

_____. **Apologeticum**. [s.n.t.]. Disponível em: <http://www.tertullian.org/articles/manero/manero2_apologeticum.htm>. Acesso em: 13 jul. 2016.

_____. **Scorpiace**. [s.n.t.]. Disponível em: <<http://www.tertullian.org/works/scorpiace.htm>>. Acesso em: 13 jul. 2016.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica** [s.n.t.]. Disponível em: <<http://hcg.com.ar/sumat/index.html>> Acesso em: 20 jul. 2016. [*Summa Theologiae*].

WILSON, H. A. (ed.). **The Gregorian Sacramentary**. London: Henry Bradshaw Society, 1915. [*Sacramentarium Gregorianum*].

_____. **The Gelasian Sacramentary**. London: Henry Frowde; Oxford University Press, 1918. [*Sacramentarium Gelasianum*].

ANEXO I – TEXTOS DA LITURGIA MATRIMONIAL POSTERIOR AO CONCÍLIO VATICANO II

A) Monição Inicial

| Forma | Ritual de 1991 | Ritual de 1969 |
|--------------|--|----------------|
| I | <p>Para a celebração deste casamento, meus irmãos e irmãs, felizes, aqui nos reunimos na casa do Senhor, no dia em que estes nossos amigos N. e N. resolveram estabelecer o seu novo lar. Para eles este momento é de suma importância! Por isso, vamos acompanhá-los com a nossa amizade e nossa oração fraterna. Unidos a eles, ouviremos atentamente a Palavra que hoje Deus nos dirige. E depois, juntamente com a Santa Igreja, por meio de Jesus Cristo, nosso Senhor, vamos pedir a Deus Pai que acolha, abençoe, e mantenha sempre unidos estes noivos, seus servos e nossos irmãos. (<i>RM II</i>, 52; 87; 123)</p> | (não consta) |
| II | <p>N. e N., a Igreja participa da vossa alegria e vos recebe de coração, assim como a vossos pais, parentes e amigos, neste dia em que, diante de Deus, nosso Pai, ireis firmar entre vós uma aliança para toda a vida. Que o Senhor vos ouça neste dia de tanta felicidade, e vos mande o auxílio celeste, e assim vos conserve por muito tempo, e vos conceda muitas gravas, segundo o vosso coração, e vos realize todas as vossas aspirações. (<i>RM II</i>, 53; 88; 124)</p> | (não consta) |
| III (II') | <p>N. e N., a Igreja participa da vossa alegria e vos recebe de coração, assim como a vossos pais, parentes e amigos, neste dia em que ireis construir entre vós uma aliança para toda a vida. Para quem tem fé, Deus é a fonte do amor e da fidelidade, porque Deus é amor. Ouçamos, pois, atentamente à sua Palavra e peçamos a ele humildemente que vos abençoe, segundo os vossos corações, e vos realize todas as vossas aspirações. (<i>RM II</i>, 154)</p> | (não consta) |

B) Oração Coleta

| Forma | Ritual de 1991 | Ritual de 1969 |
|-------|--|--|
| I | <p>Ó Deus, que desde o princípio santificastes misteriosamente a união conjugal para prefigurar no casamento o mistério do Cristo e da Igreja, dai a N. e N. realizar em sua vida este grande sacramento. Por nosso Senhor Jesus Cristo, vosso Filho, na unidade do Espírito Santo.</p> <p>℞ Amém. (RM II, 223)</p> | <p>Ó Deus, que santificastes misteriosamente a união conjugal desde o princípio, a fim de prefigurar no vínculo nupcial o mistério do Cristo e da Igreja, dai a N. e N. realizem em sua vida o que na fé vão receber. Por nosso Senhor Jesus Cristo, vosso Filho, na unidade do Espírito Santo.</p> <p>℞ Amém. (RM I, 106)</p> |
| II | <p>Ó Deus, que ao criar o gênero humano quisestes a união do homem e da mulher, ligai os vossos filhos N. e N. pela aliança conjugal no laço do mesmo afeto. Concedei-lhes crescer na caridade e ser um sinal do vosso amor. Por nosso Senhor Jesus Cristo, vosso Filho, na unidade do Espírito Santo.</p> <p>℞ Amém. (RM II, 224)</p> | <p>Ó Deus, criastes o homem e da mulher e quisestes que fôsem uma só carne: uni N. e N. em matrimônio, para que sejam um sinal do vosso amor. Por nosso Senhor Jesus Cristo, vosso Filho, na unidade do Espírito Santo.</p> <p>℞ Amém. (RM I, 109)</p> |
| III | <p>Atendei, ó Deus, as nossas súplicas e derramai as vossas bênçãos sobre N. e N., para que, unindo-se em matrimônio diante do vosso altar, sejam confirmados na caridade. Por nosso Senhor Jesus Cristo, vosso Filho, na unidade do Espírito Santo.</p> <p>℞ Amém. (RM II, 225)</p> | <p>Derramai, ó Deus, as vossas bênçãos sobre N. e N. Unindo-se diante do vosso altar, sejam confirmados no seu amor. Por nosso Senhor Jesus Cristo, vosso Filho, na unidade do Espírito Santo.</p> <p>℞ Amém. (RM I, 107)</p> |
| IV | <p>Concedei, ó Deus, a N. e N., que vão unir-se pelo sacramento do Matrimônio, progredir na fé que professam e enriquecer de filhos vossa Igreja. Por nosso Senhor Jesus Cristo, vosso Filho, na unidade do Espírito Santo.</p> <p>℞ Amém. (RM II, 226)</p> | <p>Concedei, ó Deus, a N. e N., que vão unir-se pelo sacramento do matrimônio, progredirem na fé que professam e enriquecer de filhos vossa Igreja. Por nosso Senhor Jesus Cristo, vosso Filho, na unidade do Espírito Santo.</p> <p>℞ Amém. (RM I, 108)</p> |
| V | <p>Atendei, Senhor, as nossas súplicas e assisti, benigno, a esta instituição sagrada, pela qual quisestes a propagação do gênero humano, de modo que os que se uniram com a vossa bênção, assim se conservem com a vossa graça. Por nosso Senhor Jesus Cristo, vosso Filho, na unidade do Espírito Santo.</p> <p>℞ Amém. (RM II, 227)</p> | (não consta) |

| | | |
|---------------|--|--------------|
| VI | <p>Ó Deus, que desde o princípio do mundo abençoastes a união conjugal, infundi nestes vossos servos N. e N. a graça da vossa bênção, para que vivam unidos em santa aliança, num só coração, numa só alma, numa só santidade. Por nosso Senhor Jesus Cristo, vosso Filho, na unidade do Espírito Santo.</p> <p>℟ Amém. (RM II, 228)</p> | (não consta) |
| VII (III') | <p>Atendei, ó Deus, as nossas súplicas e derramai as vossas bênçãos sobre N. e N., para que, unindo-se em matrimônio diante do vosso altar, sejam confirmados na caridade. Por Cristo, nosso Senhor.</p> <p>℟ Amém. (RM II, 89)</p> | (não consta) |

C) Moição antes do Consentimento

| Forma | Ritual de 1991 | Ritual de 1969 |
|------------|---|---|
| I | <p>Caros noivos, N. e N., viestes a esta igreja, para que, na presença do sacerdote e da comunidade cristã, a vossa decisão de contrair Matrimônio seja marcada por Cristo com um sinal sagrado. Cristo abençoa com generosidade o vosso amor conjugal. Já vos tendo consagrado pelo batismo, vai enriquecer e fortalecer-vos agora com o sacramento do Matrimônio, para que sejais fiéis um ao outro por toda a vida e possais assumir todos os deveres do Matrimônio. (RM II, 59; 93)</p> | <p>Aqui viestes, N. e N. (<i>ou</i> caros noivos) para que, na presença do sacerdote e da comunidade cristã, o vosso amor seja marcado pelo Cristo com um sinal sagrado. O Cristo abençoa com o vosso amor. Já vos tendo consagrado pelo batismo, vai enriquecer-vos agora com o sacramento do matrimônio, para que sejais fiéis um ao outro e a todos os vossos deveres. Por isso eu vos pergunto perante a Igreja: (RM I, 23; 43)</p> |
| II (I') | <p>Caros noivos, N. e N., viestes a esta igreja, para que, na presença do assistente e da comunidade cristã, a vossa decisão de contrair Matrimônio seja marcada por Cristo com um sinal sagrado. Cristo abençoa com generosidade o vosso amor conjugal. Já vos tendo consagrado pelo batismo, vai enriquecer e fortalecer-vos agora com o sacramento do Matrimônio, para que sejais fiéis um ao outro por toda a vida e possais assumir todos os deveres do Matrimônio. (RM II, 127)</p> | (não consta) |

| | | |
|--------------|--|--|
| III (I'') | <p>Caros noivos, N. e N., viestes a esta igreja, para que, na presença do sacerdote (assistente) e da comunidade cristã, a vossa decisão de contrair Matrimônio seja marcada por Cristo com um sinal sagrado. Cristo abençoa com generosidade o vosso amor conjugal. Já vos tendo consagrado pelo batismo, vai enriquecer e fortalecer-vos agora com o sacramento do Matrimônio, para que sejais fiéis um ao outro por toda a vida e possais assumir todos os deveres do Matrimônio. (RM II, 158)</p> | <p>Aqui viestes, N. e N. (<i>ou</i> caros noivos) para que na presença do sacerdote e da comunidade cristã o vosso amor seja marcado por um sinal sagrado, a fim de que sejais fiéis um ao outro e a todos os vossos deveres. Por isso eu vos pergunto perante a Igreja: (RM I, 58)</p> |
|--------------|--|--|

D) Diálogo antes do Consentimento

| Forma | Ritual de 1991 | Ritual de 1969 |
|-------|---|--|
| I | <p><i>Presidente:</i> N. e N., viestes aqui para unir-vos em Matrimônio. Por isso, eu vos pergunto perante a Igreja: É de livre e espontânea vontade que o fazeis?</p> <p><i>Cada um dos noivos responde:</i> Sim!</p> <p><i>Presidente:</i> Abraçando o Matrimônio, ides prometer amor e fidelidade um ao outro. É por toda a vida que o prometeis?</p> <p><i>Cada um dos noivos responde:</i> Sim!</p> <p><i>A seguinte pergunta pode ser omitida, se as circunstâncias, como a idade avançada dos noivos, o aconselharem.</i></p> <p><i>Presidente:</i> Estais dispostos a receber com amor os filhos que Deus vos confiar, educando-os na lei de Cristo e da Igreja?</p> <p><i>Cada um dos noivos responde:</i> Sim! (RM II, 60; 94; 128; 159)</p> | <p>N. e N., viestes aqui para unir-vos em matrimônio. É de livre e espontânea vontade que o fazeis?</p> <p>Abraçando o Matrimônio, ides prometer amor e fidelidade um ao outro. É por toda a vida que o prometeis?</p> <p><i>A seguinte interrogação pode ser omitida, se as circunstâncias, como a idade avançada dos noivos, o aconselharem.</i></p> <p>Estais dispostos a receber com amor os filhos que Deus vos confiar, educando-os na lei de Cristo e da Igreja?</p> <p><i>Cada um dos noivos responde.</i> (RM I, 24; 44; 59)</p> |

E) Convite ao Consentimento

| Forma | Ritual de 1991 | Ritual de 1969 |
|-------|---|---|
| I | <p>Para manifestar o vosso consentimento em selar a sagrada aliança do Matrimônio, diante de Deus e de sua Igreja, aqui reunida, dai um ao outro a mão direita. (RM II, 61; 95; 129; 160)</p> | <p>Para manifestar o vosso consentimento diante de Deus e de sua Igreja, aqui reunida, dai um ao outro a mão direita. (RM I, 25a; 45a; 60a)</p> |

F) Consentimento

| Forma | Ritual de 1991 | Ritual de 1969 |
|-------|---|--|
| I | <p><i>O noivo diz:</i> Eu, N., te recebo, N., por minha esposa e te prometo ser fiel, amar-te e respeitar-te na alegria e na tristeza, na saúde e na doença, todos os dias da nossa vida.</p> <p><i>A noiva diz:</i> Eu, N., te recebo, N., por meu esposo e te prometo ser fiel, amar-te e respeitar-te na alegria e na tristeza, na saúde e na doença, todos os dias da nossa vida. (RM II, 62; 96; 130; 161)</p> | <p><i>O noivo diz:</i> Eu, N., te recebo, N., por minha mulher, e te prometo ser fiel na alegria e na tristeza, na saúde e na doença, amando-te e respeitando-te todos os dias da minha vida.</p> <p><i>A noiva diz:</i> Eu, N., te recebo, N., por meu marido, e te prometo ser fiel na alegria e na tristeza, na saúde e na doença, amando-te e respeitando-te todos os dias da minha vida. (RM I, 25b; 45b; 60b)</p> |
| II | <p><i>Primeiro interroga o noivo:</i> N., queres receber N. por tua esposa e lhe prometes ser fiel, amá-la e respeitá-la, na alegria e na tristeza, na saúde e na doença, todos os dias da tua vida?</p> <p><i>O noivo responde:</i> Quero!</p> <p><i>Então o ministro interroga a noiva:</i> N., queres receber N. por teu esposo e lhe prometes ser fiel, amá-lo e respeitá-lo, na alegria e na tristeza, na saúde e na doença, todos os dias da tua vida?</p> <p><i>A noiva responde:</i> Quero! (RM II, 63; 97; 131; 162)</p> | <p><i>Primeiro interroga o noivo:</i> N., queres receber N. por tua mulher e lhe prometes ser fiel, na alegria e na tristeza, na saúde e na doença, amando-a e respeitando-a todos os dias da tua vida?</p> <p><i>O noivo responde:</i> Quero!</p> <p><i>Então o sacerdote interroga a noiva:</i> N., queres receber N. por teu marido e lhe prometes ser fiel, na alegria e na tristeza, na saúde e na doença, amando-o e respeitando-o todos os dias da tua vida?</p> <p><i>A noiva responde:</i> Quero! (RM I, 25c; 45c; 60c)</p> |

G) Confirmação do Consentimento

| Forma | Ritual de 1991 | Ritual de 1969 |
|-------|---|--|
| I | Deus confirme este compromisso que manifestastes perante a Igreja e derrame sobre vós as suas bênçãos! Ninguém separe o que Deus uniu! (RM II, 64a; 98a; 132a; 163a) | Deus confirme este compromisso que manifestastes perante a Igreja e derrame sobre vós as suas bênçãos! O que Deus uniu, o homem não separe. R Amém. (RM I, 26; 46; 61) |
| II | O Deus de Abraão, o Deus de Isaac, o Deus de Jacó, o Deus que abençoou os nossos primeiros pais no paraíso, confirme e abençoe em Cristo este compromisso que manifestastes perante a Igreja. Ninguém separe o que Deus uniu! (RM II, 64b; 98b; 132b; 163b) | (não consta) |

H) Bênção das Alianças

| Forma | Ritual de 1991 | Ritual de 1969 |
|---------|---|--|
| I | Deus abençoe ✠ estas alianças que ides entregar um ao outro em sinal de amor e fidelidade. ℞ Amém. (RM II, 66; 100; 165) | Deus abençoe ✠ estas alianças que ides entregar um ao outro em sinal de amor e fidelidade. ℞ Amém. (RM I, 27; 47; 62) |
| II | Ó Deus, que fizestes aliança conosco, abençoai ✠ as alianças de N. e N., para que estes vossos filhos permaneçam fiéis um ao outro e amem-se mutuamente em vossa paz. Por Cristo, nosso Senhor. ℞ Amém. (RM II, 229) | Ó Deus, que fizestes aliança conosco, abençoai ✠ as alianças de N. e N., permaneçam fiéis um ao outro e amem-se mutuamente em vossa paz. Por nosso Senhor Jesus Cristo, vosso Filho, na unidade do Espírito Santo. ℞ Amém. (RM I, 110) |
| III | Ó Deus, abençoai ✠ estes vossos filhos e santificai-os no seu amor: que estas alianças, sinal de fidelidade, recordem a N. e N. a sua promessa. Por Cristo, nosso Senhor. ℞ Amém. (RM II, 230) | Ó Deus, abençoai ✠ êstes vossos filhos e santificai-os no seu amor: que estas alianças, sinal de fidelidade, recordem a N. e N. a sua promessa. Por nosso Senhor Jesus Cristo, vosso Filho, na unidade do Espírito Santo. ℞ Amém. (RM I, 111) |
| IV (I') | Deus abençoe estas alianças que ides entregar um ao outro em sinal de amor e fidelidade. ℞ Amém. (RM II, 134; 166) | (não consta) |

I) Entrega das Alianças

| Forma | Ritual de 1991 | Ritual de 1969 |
|-------|---|---|
| I | <i>O noivo coloca a aliança no dedo anular da esposa, podendo dizer: N., recebe esta aliança em sinal do meu amor e da minha fidelidade. Em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo.</i> <i>A noiva coloca a aliança no dedo anular do esposo, podendo dizer: N., recebe esta aliança em sinal do meu amor e da minha fidelidade. Em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo. (RM II, 67; 101; 135; 167)</i> | <i>O marido coloca a aliança no dedo anular da mulher, podendo dizer: N., recebe esta aliança em sinal do meu amor e da minha fidelidade. Em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo.</i> <i>A mulher coloca a aliança no dedo anular do marido, podendo dizer: N., recebe esta aliança em sinal do meu amor e da minha fidelidade. Em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo. (RM I, 28; 48; 63)</i> |

J) Oração Universal

| Forma | Ritual de 1991 | Ritual de 1969 |
|-------|--|----------------|
| I | <p>Irmãos e irmãs em Cristo, lembrando a graça especial com que Deus quis abençoar e consagrar o amor destes nossos irmãos N. e N., vamos confiá-los ao Senhor.</p> <p>1. Para que estes nossos irmãos N. e N., agora santamente unidos em Matrimônio, possam gozar de saúde e paz, rezemos ao Senhor.</p> <p><i>Rx</i> Senhor, escutai a nossa prece.</p> <p><i>Ou outra resposta semelhante.</i></p> <p>2. Para que abençoe a sua união, como abençoou as bodas de Caná, rezemos ao Senhor.</p> <p>3. Para que Deus lhes de o amor e a paz, e assim testemunhem o nome de cristãos, rezemos ao Senhor.</p> <p>4. Por todo o povo cristão, para que cresça sempre mais na santidade de vida, e por todos os que passam dificuldades, para que alcancem o auxílio da divina graça, rezemos ao Senhor.</p> <p>5. Por todos os casais aqui presentes, para que o Espírito Santo renove neles a graça deste sacramento, rezemos ao Senhor.</p> <p>Infundi, Senhor, nos corações destes esposos o espírito do vosso amor, para que sejam um só coração e uma só alma, e nada possa separar os que unistes, nem afligir os que abençoastes. Por Cristo, nosso Senhor.</p> <p><i>Rx</i> Amém. (RM II, 251)</p> | (não consta) |
| II | <p>Irmãos e irmãs em Cristo, acompanhemos com as nossas preces esta nova família, para que o amor mútuo destes esposos cresça cada dia mais, e proteja Deus a todas as famílias do mundo.</p> <p>1. Por estes novos esposos N. e N., e pela felicidade de sua família, rezemos ao Senhor.</p> <p><i>Rx</i> Senhor, escutai a nossa prece.</p> <p><i>Ou outra resposta semelhante.</i></p> <p>2. Por seus pais, parentes e amigos e por todos os que os ajudaram neste casamento, rezemos ao Senhor.</p> | (não consta) |

| | | |
|------|---|--------------|
| [II] | <p>3. Pelos jovens que se preparam para o casamento, e por todos os que Deus chama a um outro estado de vida, rezemos ao Senhor.</p> <p>4. Por todas as famílias do mundo e pela paz entre todos, rezemos ao Senhor.</p> <p>5. Por todos os membros das nossas famílias que já partiram deste mundo, e por todos os falecidos, rezemos ao Senhor.</p> <p>6. Pela Igreja, Povo santo de Deus, e pela unidade de todos os cristãos, rezemos ao Senhor.</p> <p>Senhor Jesus Cristo, que estais presente entre nós, agora que estes nossos irmãos N. e N. selam a sua união com um juramento de amor, aceitai as nossas preces e enchei-nos do vosso Espírito. Vos, que viveis e reinais para sempre.</p> <p>R. Amém. (RM II, 252)</p> | (não consta) |
|------|---|--------------|

K) Oração sobre as Oferendas

| Forma | Ritual de 1991 | Ritual de 1969 |
|-------|--|--|
| I | <p>Recebei, ó Deus, esta oferenda, pela sagrada instituição do casamento e protegei neste casal a união que estabelecestes. Por Cristo, nosso Senhor. (RM II, 231)</p> | <p>Recebei, ó Deus, o sacrifício que oferecemos por N. e N.: e protegei o matrimônio que foi por vós instituído. Por nosso Senhor Jesus Cristo, vosso Filho, na unidade do Espírito Santo. (RM I, 112)</p> |
| II | <p>Acolhei, ó Deus, estas oferendas que vos apresentamos com alegria, e guardai com paternal carinho os que unistes em Matrimônio. Por Cristo, nosso Senhor. (RM II, 232)</p> | <p>Acolhei, ó Deus, estas oferendas que vos apresentamos com alegria, e guardai com paternal carinho os que unistes em matrimônio. Por nosso Senhor Jesus Cristo, vosso Filho, na unidade do Espírito Santo. (RM I, 113)</p> |
| III | <p>Acolhei, ó Deus, as nossas súplicas e oferendas por estes vossos filhos unidos pela aliança do Matrimônio; que este sacramento os confirme em sua mútua caridade, como também no vosso amor. Por Cristo, nosso Senhor. (RM II, 233)</p> | <p>Acolhei, ó Deus, as nossas súplicas e oferendas pelos que hoje se uniram em matrimônio: possam, por êste sacramento, viver no vosso amor e amar-se sempre mais. Por nosso Senhor Jesus Cristo, vosso Filho, na unidade do Espírito Santo. (RM I, 114)</p> |

L) Prefácio

| Forma | Ritual de 1991 | Ritual de 1969 |
|-------|--|--|
| I | <p> V O Senhor esteja convosco. R Ele está no meio de nós. V Corações ao alto. R O nosso coração está em Deus. V Demos graças ao Senhor, nosso Deus. R É nosso dever e nossa salvação. </p> <p> Na verdade, é justo e necessário, é nosso dever e salvação dar-vos graças, sempre e em todo o lugar, Senhor, Pai santo, Deus eterno e todo-poderoso, por Cristo, Senhor nosso. </p> <p> Nas núpcias, firmastes um suave jugo de amor e uma aliança indissolúvel de paz. Abençoaís a fecundidade da família, para que os filhos e filhas nela nascidos aumentem o número dos vossos filhos e filhas de adoção. Os que nascem para a alegria de todos, renascem, pelo Batismo, para a comunidade cristã. Por essa razão, bendizemos vossa providência e, com os anjos e com todos os santos, proclamamos, jubilosos, vossa bondade, cantando (dizendo) a uma só voz: Santo, Santo, Santo... (RM II, 234) </p> | <p> V O Senhor esteja convosco! R Ele está no meio de nós. V Corações ao alto! R O nosso coração está em Deus. V Dêmos graças ao Senhor, nosso Deus. R É nosso dever e nossa salvação. </p> <p> Na verdade, ó Pai, Deus eterno e todo-poderoso, é nosso dever dar-vos graças, é nossa salvação dar-vos glória, em todo tempo e todo lugar. </p> <p> Pois fizestes das núpcias um suave jugo de amor e uma aliança indissolúvel de paz, para que a fecundidade do lar cristão aumente o número dos vossos filhos. </p> <p> Pela vossa providência, e vossa graça realizais, ó Pai, uma obra admirável: pois os que nascem para a alegria do mundo renascem pelo batismo para o aumento da Igreja, por meio do Cristo, Senhor nosso. </p> <p> Por isso, com todos os anjos e santos, proclamamos a vossa glória cantando (dizendo) a uma só voz: Santo, Santo, Santo [...] (RM I, 115) </p> |
| II | <p> V O Senhor esteja convosco. R Ele está no meio de nós. V Corações ao alto. R O nosso coração está em Deus. V Demos graças ao Senhor, nosso Deus. R É nosso dever e nossa salvação. </p> <p> Na verdade, é justo e necessário, é nosso dever e salvação dar-vos graças, sempre e em todo o lugar, Senhor, Pai santo, Deus eterno e todo-poderoso, por Cristo, Senhor nosso. </p> <p> Vós fizestes uma nova aliança com vosso povo, e, tendo-nos redimido pela morte e ressurreição de Cristo, nos tornastes participantes da vida divina e herdeiros da glória eterna. Para imagem dessa aliança escolhestes a união do homem e da mulher de modo que assim o sacramento do Matrimônio nos recorde o vosso plano de amor. </p> | <p> V O Senhor esteja convosco! R Ele está no meio de nós. V Corações ao alto! R O nosso coração está em Deus. V Dêmos graças ao Senhor, nosso Deus. R É nosso dever e nossa salvação. </p> <p> Na verdade, ó Pai, Deus eterno e todo-poderoso, é nosso dever dar-vos graças, é nossa salvação dar-vos glória, em todo tempo e todo lugar. </p> <p> Vós fizestes uma nova aliança com o vosso povo, pois, pela morte e ressurreição do Cristo, nos tornastes participantes da vida divina e herdeiro da glória eterna. </p> <p> Para imagem dessa aliança escolhestes a união do homem e da mulher, de modo que o sacramento do matrimônio nos recorde o vosso plano de amor. </p> |

| | | |
|------|---|---|
| [II] | <p>Por essa razão, os anjos celebram vossa grandeza, os santos proclamam vossa bondade. Concedei-nos também a nos associar-nos aos seus louvores cantando (dizendo) a uma só voz: Santo, Santo, Santo... (RM II, 235)</p> | <p>Por isso, com todos os anjos e santos, proclamamos a vossa glória cantando (dizendo) a uma só voz: Santo, Santo, Santo [...] (RM I, 116)</p> |
| III | <p> V. O Senhor esteja convosco. R. Ele está no meio de nós. V. Corações ao alto. R. O nosso coração está em Deus. V. Demos graças ao Senhor, nosso Deus. R. É nosso dever e nossa salvação. </p> <p>Na verdade, é justo e necessário, é nosso dever e salvação dar-vos graças, sempre e em todo o lugar, Senhor, Pai santo, Deus eterno e todo-poderoso, por Cristo, Senhor nosso.</p> <p>A união do homem e da mulher, que celebramos no sacramento do Matrimônio, é imagem do vosso amor de Pai.</p> <p>De fato, por amor criastes o homem e a mulher e, na vossa bondade, os elevastes a dignidade de filha e filho vossos. Sempre de novo nos lembrais o mandamento do amor, distintivo de todos os vossos filhos e filhas.</p> <p>Sinal permanente do vosso amor e o sacramento do Matrimônio, que santifica o homem e a mulher para que possam participar da vossa eterna caridade.</p> <p>Unidos aos anjos e a todos os santos nos vos aclamamos, cantando (dizendo) a uma só voz: Santo, Santo, Santo... (RM II, 236)</p> | <p> V. O Senhor esteja convosco! R. Ele está no meio de nós. V. Corações ao alto! R. O nosso coração está em Deus. V. Dêmos graças ao Senhor, nosso Deus. R. É nosso dever e nossa salvação. </p> <p>Na verdade, ó Pai, Deus eterno e todo-poderoso, é nosso dever dar-vos graças, é nossa salvação dar-vos glória, em todo tempo e todo lugar.</p> <p>De tal modo elevastes o homem, criado pela vossa bondade, que deixastes na união do homem e da mulher, a imagem do vosso amor.</p> <p>E aos que por amor criastes, não cessais de chamar à lei do amor, para que possam participar do vosso amor eterno.</p> <p>E o sacramento do matrimônio, sendo um sinal do vosso amor, santifica o amor humano, por meio do Cristo, Senhor nosso.</p> <p>Por êle, com todos os anjos e santos, proclamamos a vossa glória cantando (dizendo) a uma só voz: Santo, Santo, Santo [...] (RM I, 117)</p> |

M) Memento dos Esposos

| Forma | Ritual de 1991 | Ritual de 1969 |
|-------|---|--|
| I | <p>Recebei, ó Pai, com bondade, a oferenda dos vossos servos, destes nossos irmãos N. e N., e de toda a vossa família, que por eles intercede. Como lhes destes a alegria do casamento, concedei-lhes vida longa e feliz (e os filhos que eles desejarem). (Por Cristo, Senhor nosso. Amem). (RM II, 237)</p> | <p>Recebei, ó Pai, com bondade, a oferenda dos vossos servos, dos vossos filhos N. e N., e de toda a vossa família, que por êles reza. Como lhes destes a alegria do casamento, concedei-lhes vida longa e feliz (e os filhos que eles desejam). Por nosso Senhor Jesus Cristo, vosso Filho, na unidade do Espírito Santo. (RM I, 118)</p> |

| | | |
|-----|---|--------------|
| II | Lembraí-vos também, Senhor, destes vossos filhos N. e N. Assim como lhes destes a alegria do casamento, possam, por vossa graça, viver unidos no amor e na paz. <i>(RM II, 238)</i> | (não consta) |
| III | Conservai na graça do Matrimônio estes vossos filhos N. e N. , que fizestes chegar às alegrias do casamento, para que, firmes no vosso amor, conservem por toda a vida tão santa aliança. <i>(RM II, 239)</i> | (não consta) |

N) Monição antes da Bênção Nupcial

| Forma | Ritual de 1991 | Ritual de 1969 |
|----------------|---|--|
| I | Caros fiéis, roguemos a Deus que derrame suas bênçãos sobre N. e N. , que se uniram em Cristo, pela aliança sagrada do Matrimônio, para que se tornem um só coração pela caridade (e pelo sacramento do Corpo e do Sangue de Cristo). <i>(RM II, 33a)</i> | Caros fiéis, roguemos a Deus que derrame suas bênçãos sobre N. e N. que se uniram no Cristo tornando-os um só coração pela caridade (e pelo sacramento do Corpo e do Sangue do Cristo). <i>(RM I, 33a)</i> |
| II | Irmãos e irmãs em Cristo, peçamos a Deus por N. e N. , que iniciam a vida matrimonial e se aproximam deste altar (para participar do Corpo e do Sangue de Cristo), a fim de que permaneçam unidos no seu amor. <i>(RM II, 241)</i> | Caros fiéis, peçamos a Deus por N. e N. , unidos em matrimônio, (que se aproximam deste altar para participar do corpo e do sangue do Cristo,) a fim de que permaneçam unidos no seu amor. <i>(RM I, 120a)</i> |
| III | Irmãos e irmãs em Cristo, invoquemos as bênçãos divinas sobre este casal, para que Deus sustente com seu auxílio aos que enriqueceu com o Matrimônio. <i>(RM II, 243)</i> | Meus irmãos, invoquemos a bênção de Deus sobre este casal, para que ele sustente com seu auxílio aos que enriqueceu com o matrimônio. <i>(RM I, 121a)</i> |
| IV (III') | Caros fiéis, roguemos a Deus, que derrame suas bênçãos sobre N. e N. Que ele ajude bondosamente com seu auxílio aos que enriqueceu com o sacramento do Matrimônio. <i>(RM II, 104)</i> | (não consta) |
| V (III'') | Caros irmãos e irmãs, roguemos a Deus, que derrame suas bênçãos sobre N. e N. Que ele ajude bondosamente com seu auxílio aos que enriqueceu com o sacramento do Matrimônio. <i>(RM II, 139)</i> | (não consta) |
| VI (III''') | Caros irmãos e irmãs, roguemos a Deus, que derrame suas bênçãos sobre N. e N. para que os ajude bondosamente com seu auxílio, a eles, que se uniram pelos laços do Matrimônio. <i>(RM II, 171)</i> | Meus irmãos, invoquemos a bênção de Deus sobre este casal, para que ele sustente com seu auxílio aos que enriqueceu com o matrimônio. <i>(RM I, 65a)</i> |

O) Bênção Nupcial

| Forma | Ritual de 1991 | Ritual de 1969 |
|-------|--|--|
| I | <p>* Ó Deus todo-poderoso, vos criastes todas as coisas e desde o princípio ordenastes o universo; criando o ser humano à vossa imagem, quisestes que a mulher fosse para o homem uma companheira inseparável, de modo a já não serem dois, mas uma só carne, ensinando-nos assim a nunca separar o que criastes na unidade.</p> <p><i>Ou:</i></p> <p>* Ó Deus, santificastes misteriosamente a união conjugal, desde o princípio, a fim de prefigurar no vínculo nupcial o mistério do Cristo e da Igreja.</p> <p><i>Ou:</i></p> <p>* Ó Deus, vós unis a mulher ao marido e dais a esta união estabelecida desde o início a única bênção que não foi abolida, nem pelo castigo do pecado original, nem pela condenação do dilúvio.</p> <p>Volvei o vosso olhar de bondade sobre estes vossos filhos, que, unidos pelo vínculo do Matrimônio, esperam ser fortalecidos pela vossa bênção: enviai sobre eles a graça do Espírito Santo, para que, impregnados da vossa caridade, permaneçam fiéis na aliança conjugal. O amor e a paz permaneçam no coração da vossa filha N.; e ela busque o exemplo das santas mulheres, exaltadas com louvores nas Sagradas Escrituras. Nela confie o seu marido; e saiba honrá-la com a devida estima, reconhecendo-a companheira e co-herdeira da vida divina, e amando-a com aquele amor com que Cristo amou a sua Igreja. Nos vos pedimos, ó Pai, que estes vossos filhos permaneçam firmes na fé e amem os vossos mandamentos; que se conservem fiéis um ao outro e sejam para todos um exemplo.</p> | <p>* Ó Deus todo-poderoso, vós criastes tôdas as coisas e desde o princípio ordenastes o universo; criando o homem à vossa imagem quisestes que a mulher fôsse para êle uma companheira inseparável de modo a já não serem dois, mas uma só carne, ensinando-nos assim a nunca separar o que fizestes uma só coisa;</p> <p><i>Ou:</i></p> <p>* O Deus, que santificastes misteriosamente a união conjugal, desde o princípio, a fim de prefigurar no vínculo nupcial o mistério do Cristo e da Igreja;</p> <p><i>Ou:</i></p> <p>* Ó Deus, que unis a mulher ao marido e dais a esta união estabelecida desde o início a única bênção que não foi abolida nem pelo castigo do pecado original, nem pela condenação do dilúvio:</p> <p>Considerai agora esta vossa filha, N. Unida pelo matrimônio ao seu marido ela suplica a vossa bênção. O amor e a paz permaneçam em seu coração e busque sempre na Sagrada Escritura o exemplo das santas mulheres.</p> <p>Nela confie o seu marido; e saiba honrá-la com a devida estima, reconhecendo-a companheira e co-herdeira, da vida divina; amando-a com aquele amor com que o Cristo amou a sua Igreja. Nós vos pedimos, ó Pai, que êstes vossos filhos permaneçam firmes na fé e amem os vossos mandamentos; que se conservem fiéis um ao outro e sejam, para todos, um exemplo.</p> |

| | | |
|-----|---|--|
| [I] | <p>Animados pela força do Evangelho, sejam entre todos verdadeiras testemunhas de Cristo. (Sejam eles fecundos em filhos, pais de comprovada virtude, e possam ver os filhos de seus filhos).</p> <p>Enfim, após uma vida longa e feliz, alcancem o reino do céu e o convívio dos santos. Por Cristo, nosso Senhor.</p> <p>℟ Amém. (RM II, 74; 105)</p> | <p>Animados pela fôrça do Evangelho, sejam entre os homens verdadeiras testemunhas de Cristo. (Sejam fecundos em filhos, pais de comprovada virtude, e possam ver os filhos de seus filhos).</p> <p>Enfim, após uma vida longa e feliz, alcancem o reino do céu e o convívio dos santos. Por nosso Senhor Jesus Cristo, vosso Filho, na unidade do Espírito Santo.</p> <p>℟ Amém. (RM I, 33b)</p> |
| II | <p>Pai santo, ao criar a pessoa humana a vossa imagem, homem e mulher os criastes, para que, unidos num só coração e numa só carne, cumprissem na terra a sua missão.</p> <p>Ó Deus, para revelar o vosso plano de amor, quisestes prenunciar, no amor do esposo e da esposa, a aliança que contraístes com o vosso povo, e, no Matrimônio dos vossos fiéis, elevado a dignidade de sacramento, manifestastes o mistério nupcial do Cristo e da Igreja. Abençoai agora estes vossos filhos, estendendo sobre eles vossa mão protetora, e infundi em seus corações a força do Espírito Santo.</p> <p>Concedei a N. e N. que, pelo sacramento do Matrimônio, comuniquem um ao outro os dons do vosso amor, e, sendo um para o outro um sinal de vossa presença, se tomem um só coração e uma só alma.</p> <p>Concedei-lhes também que sustentem com seu trabalho o lar hoje fundado (e eduquem seus filhos segundo o Evangelho, a fim de participarem, no céu, da vossa família).</p> <p>Dignai-vos derramar vossas bênçãos sobre esta vossa filha N., para que, cumprindo a missão de esposa (e mãe), aqueça o lar com sua ternura e o adorne com sua graça.</p> <p>Acompanhai também, com vossa bênção, este vosso filho N., para que cumpra com fidelidade e solícitude os deveres de esposo (e de pai).</p> | <p>* Pai santo, que, criando o homem à vossa imagem, homem e mulher os criastes, para que, unidos num só coração e uma só carne, cumprissem na terra a sua missão:</p> <p><i>Ou:</i></p> <p>* Ó Deus, que para revelar o vosso plano de amor, quisestes prenunciar no amor do espôso e da espôsa a aliança que contraístes com o vosso povo, assim, no matrimônio dos vossos fiéis, elevado à plenitude de sacramento, resplandece o mistério nupcial do Cristo e da Igreja. Abençoai agora êstes vossos filhos, estendendo sôbre êles vossa mão protetora:</p> <p>Concedei a N. e N., que, pelo sacramento do matrimônio, comuniquem um ao outro os dons do vosso amor, e, sendo um para o outro um sinal da vossa presença, se tornem um só coração e uma só alma.</p> <p>Concedei-lhes também que sustentem com seu trabalho o lar hoje fundado e eduquem seus filhos segundo o Evangelho, a fim de participarem, no céu, da vossa família.</p> <p>Dignai-vos cobrir com vossas bênçãos esta vossa filha N., para que, cumprindo a missão de espôsa e mãe, aqueça o lar com sua ternura e o adorne com sua graça.</p> <p>Acompanhai também, com vossa bênção, êste vosso filho N., para que cumpra com fidelidade e solícitude os deveres de espôso e de pai.</p> |

| | | |
|--------------|--|---|
| [II] | <p>Enfim, ó Pai celeste, concedei a N. e N., que hoje se uniram em vossa presença (e vão se aproximar da mesa sagrada), a graça de participarem um dia do banquete do céu. Por Cristo, nosso Senhor.</p> <p>℞ Amém. (<i>RM II</i>, 242)</p> | <p>Enfim, ó Pai celeste, concedei a N. e N., que hoje se uniram em vossa presença (e vão se aproximar da vossa mesa), a graça de participarem um dia do banquete do céu, por nosso Senhor Jesus Cristo, vosso Filho, na unidade do Espírito Santo.</p> <p>℞ Amém. (<i>RM I</i>, 120b)</p> |
| III | <p>Pai santo, criador do universo, vós fizestes o homem e a mulher a vossa imagem, e quisestes cobrir de bênçãos a sua união: Nós vos pedimos por estes vossos servos, que hoje se unem pelo sacramento do Matrimônio.</p> <p>Desçam as vossas copiosas bênçãos sobre esta esposa N. e sobre N., seu companheiro de vida. Que a força do vosso Espírito inflame, do alto, os seus corações.</p> <p>Assim, encontrando a felicidade no amor conjugal, (adornem de filhos o seu lar, enriqueçam a Igreja,) sirvam a todos de exemplo.</p> <p>Na alegria vos louvem e na tristeza vos procurem, sintam em seus trabalhos vossa assistência, e nas aflições vosso consolo. Que eles celebrem com seus irmãos e irmãs a sagrada liturgia e dêem ao mundo o testemunho do vosso amor.</p> <p>Enfim, após uma vida longa e feliz, possam, com os amigos que os cercam, chegar ao reino do céu. Por Cristo, nosso Senhor.</p> <p>℞ Amém. (<i>RM II</i>, 244)</p> | <p>Pai santo, criador do universo, vós fizestes o homem e a mulher à vossa imagem, e quisestes cobrir de bênçãos a sua união, nós vos pedimos por esta vossa filha que hoje se une a seu marido pelo sacramento do matrimônio.</p> <p>Desça sôbre ela a vossa bênção e sôbre aquêle que ela recebe como companheiro.</p> <p>Que êles encontrem a felicidade, dando-se um ao outro, adornem de filhos o seu lar e enriqueçam a Igreja, e sirvam a todos de exemplo.</p> <p>Na alegria vos louvem e na tristeza vos procurem, sintam em seus trabalhos vossa assistência e nas aflições vosso consolo.</p> <p>Enfim, após uma vida longa e feliz, possam, com os amigos que os cercam, chegar ao reino do céu. Por nosso Senhor Jesus Cristo, vosso Filho, na unidade do Espírito Santo.</p> <p>℞ Amém. (<i>RM I</i>, 121b)</p> |
| IV (III') | <p>Bendito sejais, ó Deus todo-poderoso, que ao ser humano, criado pelo dom da vossa bondade, quisestes elevar a tão alta dignidade: pela união do homem e da mulher, nos deixastes na terra a verdadeira imagem do vosso amor.</p> <p><i>Todos:</i> Bendito seja Deus para sempre!</p> <p>Bendito sejais, ó Jesus Cristo, Filho unigênito do Pai, que, na aliança conjugal de vossos fiéis, quisestes manifestar o mistério do vosso amor à Igreja, pela qual vos oferecestes a vós mesmo, para que ela fosse santa e imaculada.</p> | <p>(não consta)</p> |

| | | |
|--------------|---|---|
| [IV] | <p><i>Todos:</i> Bendito seja Deus para sempre! Bendito sejais, ó Deus Espírito Santo, fonte de todo amor e santidade, que habitais nos corações dos fiéis, para que sejam solícitos em conservar a unidade e a paz.</p> <p><i>Todos:</i> Bendito seja Deus para sempre!</p> <p>* Estes vossos filhos N. e N., que unistes pelo sacramento do Matrimônio, conservai-os, Senhor, perseverantes em seu amor, para que, enquanto vivem a felicidade conjugal, (adornem de filhos a família humana, enriqueçam de fiéis a santa Igreja e) sejam, neste mundo testemunhas do vosso amor. Por Cristo, nosso Senhor.</p> <p>℞ Amém.</p> <p><i>Ou então:</i></p> <p>* Olhai, Senhor, com amor estes vossos servos N. e N. e concedei-lhes que, confiados tão somente em vós, recebam os dons da vossa graça, conservem-se em santa união e, depois de uma vida longa e feliz, possam chegar às alegrias do céu, (juntamente com seus filhos). Por Cristo, nosso Senhor.</p> <p>℞ Amém. (RM II, 140)</p> | (não consta) |
| V (III'') | <p>Pai santo, criador do universo, vós fizestes o homem e a mulher à vossa imagem, e quisestes cobrir de bênçãos a sua união; nós vos pedimos por estes vossos filhos, que hoje se unem pelos laços do Matrimônio.</p> <p>Desçam as vossas copiosas bênçãos sobre esta esposa N. e sobre N., o seu companheiro de vida. Que a força do Santo Espírito inflame, do alo, os seus corações.</p> <p>Assim, encontrando a felicidade no amor conjugal, distingam-se pelo bem (e sejam pais de comprovada virtude).</p> <p>Na alegria vos louvem e na tristeza vos procurem, sintam em seus trabalhos vossa assistência e nas aflições vosso consolo.</p> <p>Enfim, após uma vida longa e feliz, possam, com os amigos que os cercam, chegar ao reino do céu. Por Cristo, nosso Senhor.</p> <p>℞ Amém. (RM II, 172)</p> | <p>Pai santo, criador do universo, vós fizestes o homem e a mulher à vossa imagem, e quisestes cobrir de bênçãos a sua união, nós vos pedimos por esta vossa filha que hoje se une a seu marido pelo matrimônio.</p> <p>Desça sobre ela a vossa bênção e sobre aquele que ela recebe como companheiro.</p> <p>Que eles encontrem a felicidade dando-se um ao outro sejam pais de comprovada virtude e sirvam a todos de exemplo.</p> <p>Na alegria vos louvem e na tristeza vos procurem, sintam em seus trabalhos vossa assistência e nas aflições vosso consolo.</p> <p>Enfim, após uma vida longa e feliz, possam, com os amigos que os cercam, chegar ao reino do céu, por nosso Senhor Jesus Cristo, vosso Filho, na unidade do Espírito Santo.</p> <p>℞ Amém. (RM I, 65b)</p> |

| | | |
|-------------------|--|--------------|
| VI (III''') | <p>Bendito sois vós, Senhor Deus, que criastes e conservais o gênero humano, e deixastes na união do homem e da mulher uma verdadeira imagem do vosso amor.</p> <p>Nós vos pedimos, Senhor, desça a vossa bênção copiosa sobre esta esposa N. e sobre N., seu companheiro de vida. Que do alto a força do vosso Santo Espírito inflame os seus corações.</p> <p>Assim, encontrando a felicidade no amor conjugal, distingam-se pelo bem (e sejam pais de comprovada virtude).</p> <p>Na alegria vos louvem e na tristeza vos procurem, sintam em seus trabalhos vossa assistência e nas aflições vosso consolo.</p> <p>Enfim, após uma vida longa e feliz, possa, com os amigos que os cercam, chegar ao reino do céu. Por Cristo, nosso Senhor.</p> <p>℟ Amém. (RM II, 173)</p> | (não consta) |
| VII ⁶⁵ | <p>Atendei, Senhor, as nossas súplicas e assisti, benigno, a esta instituição sagrada, pela qual quisestes a propagação do gênero humano, de modo que os que se uniram com a vossa bênção, assim se conservem com a vossa graça. Por Cristo, nosso Senhor.</p> <p>℟ Amém. (RM II, 174)</p> | (não consta) |

P) Oração depois da Comunhão

| Forma | Ritual de 1991 | Ritual de 1969 |
|-------|--|--|
| I | <p>Fortificai, ó Deus, por este sacrifício, a união conjugal que instituístes na vossa providência, para que se tornem um só coração e uma só alma os que unistes em Matrimônio (e alimentastes com o mesmo pão e o mesmo cálice). Por Cristo, nosso Senhor.</p> <p>℟ Amém. (RM II, 245)</p> | <p>Fortificai, ó Deus, por esta comunhão, o que vossa providência instituiu, tornando um só coração e uma só alma os que unistes em matrimônio e alimentastes com o mesmo pão e o mesmo cálice. Por nosso Senhor Jesus Cristo, vosso Filho, na unidade do Espírito Santo.</p> <p>℟ Amém. (RM I, 122)</p> |

⁶⁵ Adaptada da Col. V.

| | | |
|-----|---|---|
| II | <p>Tendo participado da vossa mesa, nós vos pedimos, ó Deus, que N. e N., unidos em Matrimônio, sempre vos sigam e anunciem a todos o vosso nome. Por Cristo, nosso Senhor.</p> <p>✠ Amém. (RM II, 246)</p> | <p>Tendo participado da vossa mesa, ou nós vos pedimos, ó Deus, que N. e N., unidos em matrimônio, sempre vos sigam e anunciem aos homens vosso nome. Por nosso Senhor Jesus Cristo, vosso Filho, na unidade do Espírito Santo.</p> <p>✠ Amém. (RM I, 123)</p> |
| III | <p>Concedei, ó Deus todo-poderoso, que a graça do Matrimônio atinja a plenitude neste casal, e possamos todos colher os frutos do sacrifício que oferecermos. Por Cristo, nosso Senhor.</p> <p>✠ Amém. (RM II, 247)</p> | <p>Ó Deus, que a graça do matrimônio atinja a plenitude neste casal, e possamos todos colher os frutos do sacrifício que oferecemos. Por nosso Senhor Jesus Cristo, vosso Filho, na unidade do Espírito Santo.</p> <p>✠ Amém. (RM I, 124)</p> |

Q) Bênção sobre os Esposos e o Povo

| Forma | Ritual de 1991 | Ritual de 1969 |
|-------|---|---|
| I | <p>Que Deus, vosso Pai, vos conserve no vosso amor, para que a paz de Cristo habite em vós e permaneça sempre na vossa casa.</p> <p>✠ Amém.</p> <p>Que Deus vos dê a bênção dos filhos, o apoio dos amigos e a paz com todos.</p> <p>✠ Amém.</p> <p>Sede no mundo um sinal do amor de Deus, abri vossa porta aos pobres e infelizes, que um dia vos receberão, agradecidos, na casa do Pai.</p> <p>✠ Amém.</p> <p>E a todos vós, aqui reunidos, abençoe-vos Deus todo-poderoso, Pai e Filho ✠ e Espírito Santo.</p> <p>✠ Amém. (RM II, 77; 248)</p> | <p>Que Deus, vosso Pai, vos conserve no vosso amor, para que a paz do Cristo habite em vós e permaneça sempre na vossa casa.</p> <p>✠ Amém.</p> <p>Que Deus vos dê a bênção dos filhos, o apoio dos amigos, e a paz com todos os homens.</p> <p>✠ Amém.</p> <p>Sêde no mundo um sinal do amor de Deus, abri vossa porta aos pobres e infelizes, que um dia vos receberão agradecidos na casa do Pai.</p> <p>✠ Amém.</p> <p>E a todos vós aqui reunidos, abençoe-vos o Deus todo-poderoso, Pai, Filho ✠ e Espírito Santo.</p> <p>✠ Amém. (RM I, 125)</p> |
| II | <p>O Deus todo-poderoso vos conceda a sua alegria e vos abençoe em vossos filhos.</p> <p>✠ Amém.</p> <p>O Filho de Deus vos acompanhe com solicitude na alegria e na tristeza.</p> <p>✠ Amém.</p> <p>O Espírito Santo derrame, sem cessar, a caridade em vossos corações.</p> <p>✠ Amém.</p> | <p>O Deus todo-poderoso vos conceda a sua alegria e a bênção dos filhos.</p> <p>✠ Amém.</p> <p>O Filho único do Pai vos acompanhe com solicitude na alegria e na tristeza.</p> <p>✠ Amém.</p> <p>O Espírito Santo de Deus derrame sem cessar a sua caridade em vossos corações.</p> <p>✠ Amém.</p> |

| | | |
|-------------|--|--|
| [III] | E a todos vós, aqui reunidos, abençoe-vos Deus todo-poderoso, Pai e Filho ✠ e Espírito Santo. ℞ Amém. (RM II, 249) | E a todos vós aqui reunidos, abençoe-vos o Deus todo-poderoso, Pai, Filho ✠ e Espírito Santo. ℞ Amém. (RM I, 126) |
| III | Jesus, que assistiu as bodas de Caná, derrame suas bênçãos sobre vós e vossos parentes e amigos. ℞ Amém. O Cristo, que amou a sua Igreja até o fim, derrame continuamente o seu amor nos vossos corações. ℞ Amém. O Senhor vos faça testemunhas da sua ressurreição e vos de esperar com alegria a felicidade prometida. ℞ Amém. E a todos vós, aqui reunidos, abençoe-vos Deus todo-poderoso, Pai e Filho ✠ e Espírito Santo. ℞ Amém. (RM II, 250) | Jesus, que assistiu às bodas de Caná, derrame suas bênçãos sobre vós e vossos parentes e amigos. ℞ Amém. O Cristo, que se deu inteiramente à sua Igreja, vos dê sem cessar o seu amor. ℞ Amém. O Senhor vos faça testemunhas da ressurreição e vos dê esperar com alegria a felicidade prometida. ℞ Amém. E a todos vós aqui reunidos, abençoe-vos o Deus todo-poderoso, Pai, Filho ✠ e Espírito Santo. ℞ Amém. (RM I, 127) |
| IV | Deus nos cumule de alegria e de esperança na fé. A paz de Cristo esteja em nossos corações e o Espírito Santo nos enriqueça de seus dons. ℞ Amém. (RM II, 150) | (não consta) |
| V | E a todos vós, aqui reunidos, abençoe-vos Deus todo-poderoso, Pai e Filho ✠ e Espírito Santo. ℞ Amém. (RM II, 175) | Abençoe-vos o Deus todo-poderoso, Pai, Filho e Espírito Santo. ℞ Amém. (RM I, 51; 66) |
| VI (IV') | Deus nos dê a plenitude da alegria e da paz na fé. A paz de Cristo esteja em nossos corações e o Espírito Sano nos enriqueça de seus dons. ℞ Amém. (RM II, 176) | (não consta) |

R) Leituras e cânticos bíblicos⁶⁶

| Elemento Litúrgico | Ritual de 1991 | Ritual de 1969 |
|-------------------------------|------------------------------------|----------------------------------|
| Antífonas de Entrada | <i>Salmos</i> , 19, 3.5 | <i>Salmos</i> , 19, 3.5 |
| | <i>Salmos</i> , 19, 14.17 | <i>Salmos</i> , 19, 14.17 |
| | <i>Salmos</i> , 144, 2.9 | <i>Salmos</i> , 144, 2.9 |
| Leituras do Antigo Testamento | ** <i>Gênesis</i> , 1, 26-28.31a | ** <i>Gênesis</i> , 1, 26-28.31a |
| | * <i>Gênesis</i> , 2, 18-24 | <i>Gênesis</i> , 2, 18-24 |
| | * <i>Gênesis</i> , 24, 48-51.58-67 | <i>Gênesis</i> , 24, 48-51.58-67 |

⁶⁶ As Antífonas de Entrada e de Comunhão não constam no *Ritual do Matrimônio*, mas no *Missal Romano*, tendo sido extraídas das edições típicas em latim: o Missal de 1970 (no campo correspondente ao Ritual de 1969) e o Missal de 2002 (no campo do Ritual de 1991). O asterisco simples indica os textos considerados pelas rubricas como mais intimamente relacionados ao sacramento do Matrimônio; o asterisco duplo assinala os textos tomados como preferenciais pelas rubricas. O símbolo “R.” indica o refrão ou responsório e “T.Q.” o Tempo da Quaresma.

| | | |
|---------------------------------|--|--|
| [Leituras do Antigo Testamento] | * <i>Tobias</i> , 7, 6-14 | <i>Tobias</i> , 7, 9c-10.11c-17 |
| | * <i>Tobias</i> , 8, 4b-8 | <i>Tobias</i> , 8, 5-10 |
| | <i>Provérbios</i> , 31, 10-13.19-20.30-31 | (não consta) |
| | <i>Cântico dos Cânticos</i> , 2, 8-10.14.16a.8, 6-7a | <i>Cântico dos Cânticos</i> , 2, 8-10.14.16a.8, 6-7a |
| | * <i>Eclesiástico</i> , 26, 1-4.16-21 | <i>Eclesiástico</i> , 26, 1-4.16-21 |
| | <i>Jeremias</i> , 31, 31-32a.33-34a | <i>Jeremias</i> , 31, 31-32a.33-34 |
| Leituras do Novo Testamento | <i>Romanos</i> , 8, 31b-35.37-39 | <i>Romanos</i> , 8, 31b-35.37-39 |
| | <i>Romanos</i> , 12, 1-2.9-18 <i>Ou:</i> <i>Romanos</i> , 12, 1-2.9-13 | <i>Romanos</i> , 12, 1-2.9-18 <i>Ou:</i> <i>Romanos</i> , 12, 1-2.9-13 |
| | <i>Romanos</i> , 15, 1b-3a.5-7.13 | (não consta) |
| | <i>I Coríntios</i> , 6, 13c-15a.17-20 | <i>I Coríntios</i> , 6, 13c-15a.17-20 |
| | <i>I Coríntios</i> , 12, 31-13, 8a | <i>I Coríntios</i> , 12, 31-13, 8a |
| | <i>Efésios</i> , 4, 1-16 | (não consta) |
| | ** <i>Efésios</i> , 5, 2a.21-33 <i>Ou:</i> <i>Efésios</i> , 5, 2a.25-32 | ** <i>Efésios</i> , 5, 2a.21-33 <i>Ou:</i> <i>Efésios</i> , 5, 2a.25-32 |
| | <i>Filipenses</i> , 4, 4-9 | (não consta) |
| | <i>Colossenses</i> , 3, 12-17 | <i>Colossenses</i> , 3, 12-17 |
| | <i>Hebreus</i> , 13, 1-4a.5-6b | (não consta) |
| | * <i>I Pedro</i> , 3, 1-9 | <i>I Pedro</i> , 3, 1-9 |
| | <i>I João</i> , 3, 18-24 | <i>I João</i> , 3, 18-24 |
| | <i>I João</i> , 4, 7-12 | <i>I João</i> , 4, 7-12 |
| | <i>Apocalipse</i> , 19, 1.5-9a | <i>Apocalipse</i> , 19, 1.5-9a |
| Salmos | <i>Salmos</i> , 32(33), 12 e 18.20-21.22 (R.: 5b) | <i>Salmos</i> , 32(33), 12 e 18.20-21.22 |
| | <i>Salmos</i> , 33(43), 2-3.4-5.6-7.8-9 (R.: 2a) | <i>Salmos</i> , 33(43), 2-3.4-5.6-7.8-9 |
| | <i>Salmos</i> , 102(103), 1-2.8 e 13.17-18a (R.: 8a) | <i>Salmos</i> , 102(103), 1-2.8 e 13.17-18a |
| | <i>Salmos</i> , 111(112), 1-2.3-4.5-7a.7bc-8-9 (R.: 1) | <i>Salmos</i> , 111(112), 1-2.3-4.5 e 7.8-9 |
| | ** <i>Salmos</i> , 127(128), 1-2.3.4-5 (R.: 1 ou 4) | ** <i>Salmos</i> , 127(128), 2-3.4-5 |
| | <i>Salmos</i> , 144(145), 8-9.10 e 15.17-18 (R.: 9a) | <i>Salmos</i> , 144(145), 8-9.10 e 15.17-18 |
| | <i>Salmos</i> , 148, 1-2.3-4.9-10.11-13ab.13c-14a (R.: 13a) | <i>Salmos</i> , 148, 1-2.3-4.9-10.11-12ab.12c-14a |
| Antífonas do Evangelho | ** <i>Salmos</i> , 133(134), 3 (T.Q.: <i>I João</i> , 4, 16b.12.11; R.: Sl 80, 2) | (não consta) |
| | <i>I João</i> , 4, 7b | <i>I João</i> , 4, 7b |
| | <i>I João</i> , 4, 8.11 | <i>I João</i> , 4, 8-11 |
| | <i>I João</i> , 4, 12 | <i>I João</i> , 4, 12 |
| | <i>I João</i> , 4, 16 | <i>I João</i> , 4, 16 |
| Evangelhos | <i>Mateus</i> , 5, 1-12a | <i>Mateus</i> , 5, 1-12a |
| | <i>Mateus</i> , 5, 13-16 | <i>Mateus</i> , 5, 13-16 |
| | <i>Mateus</i> , 7, 12.24-29 <i>Ou:</i> <i>Mateus</i> , 7, 21.24-25 | <i>Mateus</i> , 7, 12.24-29 <i>Ou:</i> <i>Mateus</i> , 7, 21.24-25 |
| | ** <i>Mateus</i> , 19, 3-6 | ** <i>Mateus</i> , 19, 3-6 |

| | | |
|--------------------------|--|--------------------------|
| [Evangelhos] | <i>Mateus, 22, 35-40</i> | <i>Mateus, 22, 35-40</i> |
| | * <i>Marcos, 10, 6-9</i> | <i>Marcos, 10, 6-9</i> |
| | * <i>João, 2, 1-11</i> | <i>João, 2, 1-11</i> |
| | <i>João, 15, 9-12</i> | <i>João, 15, 9-12</i> |
| | <i>João, 15, 12-16</i> | <i>João, 15, 12-16</i> |
| | <i>João, 17, 20-26</i> <i>Ou: João, 17, 20-23</i> | (não consta) |
| Antífonas de Comunhão | <i>Efésios, 5, 25.27</i> | <i>Efésios, 5, 25.27</i> |
| | <i>João, 13, 34</i> | <i>João, 13, 34</i> |
| | <i>Salmos, 33, 2.9</i> | <i>Salmos, 33, 2.9</i> |

ANEXO II – TEXTOS DA LITURGIA MATRIMONIAL PROVISORIAMENTE REFORMADA POR OCASIÃO DO CONCÍLIO VATICANO II

A) Apresentação dos Nubentes

| Matrimônio na Missa | Matrimônio fora da Missa |
|--|--|
| <p>Aqui se acham presentes, a fim de se unirem pelo sacramento do Matrimônio, o Sr. N. (<i>nomeando-o pelo nome e sobrenome</i>) e a Sra. N. (<i>nomeando-a pelo nome e sobrenome</i>)</p> <p><i>Havendo outros nubentes, nomeia-os da mesma forma. Depois continua em comum para todos:</i> Se entre eles existir algum impedimento canônico que torne o casamento nulo ou ilícito, quem o souber é obrigado a denunciá-lo sob pecado mortal. (CNBB, 1965, pp. 183-184)</p> | <p>Aqui se acham presentes, a fim de se unirem pelo sacramento do Matrimônio, o Sr. N. (<i>nomeando-o pelo nome e sobrenome</i>) e a Sra. N. (<i>nomeando-a pelo nome e sobrenome</i>)</p> <p><i>Havendo outros nubentes, nomeia-os da mesma forma. Depois continua em comum para todos:</i> Se entre eles existir algum impedimento canônico que torne o casamento nulo ou ilícito, quem o souber é obrigado a denunciá-lo sob pecado mortal. (CNBB, 1965, pp. 202-203)</p> |

B) Oração Coleta

| Matrimônio na Missa | Matrimônio fora da Missa |
|--|--------------------------|
| <p>Oremos. <i>Oração.</i></p> <p>Ouvi-nos, Deus todo-poderoso e cheio de misericórdia, para que tudo quanto se faz por nosso ministério, se consolide mais perfeitamente por vossa bênção. ' Por Jesus Cristo, vosso Filho e nosso Senhor, que convosco vive e reina na unidade do Espírito Santo, Deus, por todos os séculos dos séculos.</p> <p>✠ Amém. (CNBB, 1965, p. 185)</p> | <p>(não consta)</p> |

C) Consentimento

| Matrimônio na Missa | Matrimônio fora da Missa |
|--|--|
| <p><i>Depois da homilia o sacerdote interrogará o noivo da seguinte forma:</i> N., queres receber N., aqui presente, por tua legítima espôsa, conforme o rito da nossa santa Mãe, a Igreja?</p> <p><i>Responderá o noivo:</i> Quero.</p> | <p><i>Depois da homilia o sacerdote interrogará o noivo da seguinte forma:</i> N., queres receber N., aqui presente, por tua legítima espôsa, conforme o rito da nossa santa Mãe, a Igreja?</p> <p><i>Responderá o noivo:</i> Quero.</p> |

| | |
|---|---|
| <p><i>Interrogará depois a noiva:</i> N., queres receber N., aqui presente, por teu legítimo marido, conforme o rito da nossa santa Mãe, a Igreja?</p> <p><i>Responderá a noiva:</i> Quero.</p> <p>[...]</p> <p><i>O sacerdote poderá, também, [...] fazer que os cônjuges repitam o consentimento recíproco.</i></p> <p><i>Fará o noivo dizer:</i> Eu, N., te recebo, N., por minha legítima espôsa, pelo sacramento do Matrimônio indissolúvel.</p> <p><i>Fará a noiva dizer:</i> Eu, N., te recebo, N., por meu legítimo espôso, pelo sacramento do Matrimônio indissolúvel. (CNBB, 1965, pp. 189-190)</p> | <p><i>Interrogará depois a noiva:</i> N., queres receber N., aqui presente, por teu legítimo marido, conforme o rito da nossa santa Mãe, a Igreja?</p> <p><i>Responderá a noiva:</i> Quero.</p> <p>[...]</p> <p><i>O sacerdote poderá, também, [...] fazer que os cônjuges repitam o consentimento recíproco.</i></p> <p><i>Fará o noivo dizer:</i> Eu, N., te recebo, N., por minha legítima espôsa, pelo sacramento do Matrimônio indissolúvel.</p> <p><i>Fará a noiva dizer:</i> Eu, N., te recebo, N., por meu legítimo espôso, pelo sacramento do Matrimônio indissolúvel. (CNBB, 1965, pp. 206-207)</p> |
|---|---|

D) Confirmação do Consentimento

| Matrimônio na Missa | Matrimônio fora da Missa |
|--|--|
| <p>Eu vos declaro unidos em Matrimônio, em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo. Amém.</p> <p><i>Asperge as mãos dos esposos com água benta, dizendo:</i></p> <p>Pela aspersão da água benta Deus todo-poderoso vos conceda a sua graça e sua bênção. (CNBB, 1965, p. 190)</p> | <p>Eu vos declaro unidos em Matrimônio, em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo. Amém.</p> <p><i>Asperge as mãos dos esposos com água benta, dizendo:</i></p> <p>Pela aspersão da água benta Deus todo-poderoso vos conceda a sua graça e sua bênção. (CNBB, 1965, p. 207)</p> |

E) Bênção das Alianças

| Matrimônio na Missa | Matrimônio fora da Missa |
|--|--|
| <p>✠ A nossa proteção está no nome do Senhor. ✠ Que fez o céu e a terra. ✠ Ouvi, Senhor, minha oração. ✠ E chegue a vós meu clamor. ✠ O Senhor esteja convosco. ✠ E contigo também.</p> <p>Oremos. <i>Oração.</i> Abençoai, ✠ Senhor, estas alianças que benzemos ✠ em vosso nome, para que aqueles que vão usá-las, guardando recíproca fidelidade, permaneçam em paz na vossa vontade e vivam sempre em mútuo amor. Por Cristo, nosso Senhor. ✠ Amém. (CNBB, 1965, pp. 190-191)</p> | <p>✠ A nossa proteção está no nome do Senhor. ✠ Que fez o céu e a terra. ✠ Ouvi, Senhor, minha oração. ✠ E chegue a vós meu clamor. ✠ O Senhor esteja convosco. ✠ E contigo também.</p> <p>Oremos. <i>Oração.</i> Abençoai, ✠ Senhor, estas alianças que benzemos ✠ em vosso nome, para que aqueles que vão usá-las, guardando recíproca fidelidade, permaneçam em paz na vossa vontade e vivam sempre em mútuo amor. Por Cristo, nosso Senhor. ✠ Amém. (CNBB, 1965, pp. 207-208)</p> |

F) Entrega das Alianças

| Matrimônio na Missa | Matrimônio fora da Missa |
|--|--|
| <p><i>O espôso, recebendo a aliança da mão do sacerdote, coloca-a no dedo anular da mão esquerda da espôsa, enquanto o sacerdote diz:</i></p> <p>Em nome do Pai e do Filho ✠ e do Espírito Santo.</p> <p>℟ Amém.</p> <p><i>O mesmo fará ao receber o espôso a aliança que lhe é entregue pela espôsa. (CNBB, 1965, p. 191)</i></p> | <p><i>O espôso, recebendo a aliança da mão do sacerdote, coloca-a no dedo anular da mão esquerda da espôsa, enquanto o sacerdote diz:</i></p> <p>Em nome do Pai e do Filho ✠ e do Espírito Santo.</p> <p>℟ Amém.</p> <p><i>O mesmo fará ao receber o espôso a aliança que lhe é entregue pela espôsa. (CNBB, 1965, p. 208)</i></p> |

G) Oração pelos Esposos

| Matrimônio na Missa | Matrimônio fora da Missa |
|---|---|
| <p>℣ Confirmai, ó Deus, o que fizestes por nós.</p> <p>℟ Do vosso templo santo que está em Jerusalém.</p> <p>℣ Senhor, tende piedade de nós.</p> <p>℟ Cristo, tende piedade de nós.</p> <p>℣ Senhor, tende piedade de nós.</p> <p>Pai nosso.</p> <p>℣ Não nos deixeis cair em tentação.</p> <p>℟ Mas livrai-nos do mal.</p> <p>℣ Protegei, Senhor, os vossos servos.</p> <p>℟ Que esperam em vós, meu Deus.</p> <p>℣ Senhor, enviai-lhes socorro.</p> <p>℟ E de Sião protegei-os.</p> <p>℣ Senhor, sêde para eles uma fortaleza invencível.</p> <p>℟ Um refúgio contra o inimigo.</p> <p>℣ Ouvi, Senhor, minha oração.</p> <p>℟ E chegue a vós meu clamor.</p> <p>℣ O Senhor esteja convosco.</p> <p>℟ E contigo também. (CNBB, 1965, p. 192)</p> | <p>℣ Confirmai, ó Deus, o que fizestes por nós.</p> <p>℟ Do vosso templo santo que está em Jerusalém.</p> <p>℣ Senhor, tende piedade de nós.</p> <p>℟ Cristo, tende piedade de nós.</p> <p>℣ Senhor, tende piedade de nós.</p> <p>Pai nosso.</p> <p>℣ Não nos deixeis cair em tentação.</p> <p>℟ Mas livrai-nos do mal.</p> <p>℣ Protegei, Senhor, os vossos servos.</p> <p>℟ Que esperam em vós, meu Deus.</p> <p>℣ Senhor, enviai-lhes socorro.</p> <p>℟ E de Sião protegei-os.</p> <p>℣ Senhor, sêde para eles uma fortaleza invencível.</p> <p>℟ Um refúgio contra o inimigo.</p> <p>℣ Ouvi, Senhor, minha oração.</p> <p>℟ E chegue a vós meu clamor.</p> <p>℣ O Senhor esteja convosco.</p> <p>℟ E contigo também. (CNBB, 1965, p. 209)</p> |

H) Oração dos Fiéis

| Matrimônio na Missa | Matrimônio fora da Missa |
|--|--|
| <p><i>Sacerdote:</i> Oremos, irmãos caríssimos, pela paz de todo o mundo, pelo bem de toda a Igreja e pela união de todos, não nos esquecendo daqueles que hoje se unem em Cristo.</p> | <p><i>Sacerdote:</i> Oremos, irmãos caríssimos, pela paz de todo o mundo, pelo bem de toda a Igreja e pela união de todos, não nos esquecendo daqueles que hoje se unem em Cristo.</p> |

| | |
|--|--|
| <p><i>Seguem as intercessões, proclamadas pelo ministro ou outra pessoa competente, e a resposta dos fiéis a cada invocação.</i></p> <p>1. Por nossa santa Mãe, a Igreja: para que Deus lhe conceda manter-se sempre fiel verdadeira fé, rezemos ao Senhor. <i>R</i> Senhor, escutai a nossa prece.</p> <p>2. Por êste nôvo lar cristão: para que Deus lhe conceda largamente fecundidade no amor e fidelidade nas provações, rezemos ao Senhor. <i>R</i> Senhor, escutai a nossa prece.</p> <p>3. Pelos casais cristãos aqui presentes: para que esta cerimônia lhes renove o amor e a união, rezemos ao Senhor. <i>R</i> Senhor, escutai a nossa prece.</p> <p>4. Pelos nossos mortos: para que participem da eterna aliança, que nunca será rompida, rezemos ao Senhor. <i>R</i> Senhor, escutai a nossa prece.</p> <p>5. Pelos jovens que se preparam para o casamento: para que compreendam tudo o que lhes será pedido em fidelidade e amor, rezemos ao Senhor. <i>R</i> Senhor, escutai a nossa prece.</p> <p><i>O sacerdote dirá a oração conclusiva, rezando-a mesmo que se omita a oração dos fiéis.</i></p> <p>Olhai, Senhor, para os vossos servos, e concedei a vossa assistência à instituição pela qual regulastes o crescimento do gênero humano, e já que fostes vós que os unistes, sêde também vós o seu auxílio e a sua guarda. Por Cristo, nosso Senhor. <i>R</i> Amém. (CNBB, 1965, pp. 193-194)</p> | <p><i>Seguem as intercessões, proclamadas pelo ministro ou outra pessoa competente, e a resposta dos fiéis a cada invocação.</i></p> <p>1. Por nossa santa Mãe, a Igreja: para que Deus lhe conceda manter-se sempre fiel verdadeira fé, rezemos ao Senhor. <i>R</i> Senhor, escutai a nossa prece.</p> <p>2. Por êste nôvo lar cristão: para que Deus lhe conceda largamente fecundidade no amor e fidelidade nas provações, rezemos ao Senhor. <i>R</i> Senhor, escutai a nossa prece.</p> <p>3. Pelos casais cristãos aqui presentes: para que esta cerimônia lhes renove o amor e a união, rezemos ao Senhor. <i>R</i> Senhor, escutai a nossa prece.</p> <p>4. Pelos nossos mortos: para que participem da eterna aliança, que nunca será rompida, rezemos ao Senhor. <i>R</i> Senhor, escutai a nossa prece.</p> <p>5. Pelos jovens que se preparam para o casamento: para que compreendam tudo o que lhes será pedido em fidelidade e amor, rezemos ao Senhor. <i>R</i> Senhor, escutai a nossa prece.</p> <p><i>O sacerdote dirá a oração conclusiva, rezando-a mesmo que se omita a oração dos fiéis.</i></p> <p>Olhai, Senhor, para os vossos servos, e concedei a vossa assistência à instituição pela qual regulastes o crescimento do gênero humano, e já que fostes vós que os unistes, sêde também vós o seu auxílio e a sua guarda. Por Cristo, nosso Senhor. <i>R</i> Amém. (CNBB, 1965, pp. 210-211)</p> |
|--|--|

I) Oração sobre as Oferendas

| Matrimônio na Missa | Matrimônio fora da Missa |
|---|---------------------------------|
| <p>Acolhei, Senhor, esta oferta por aqueles que se unem pela sagrada lei do Matrimônio; e como sois o seu autor, sêde também a sua guarda. Por Jesus Cristo, vosso Filho e nosso Senhor, que convosco vive e reina na unidade do Espírito Santo, Deus, por todos os séculos dos séculos. <i>R</i> Amém. (CNBB, 1965, p. 195)</p> | <p>(não consta)</p> |

J) Bênção Nupcial⁶⁷

| Matrimônio na Missa | Matrimônio fora da Missa |
|---|--|
| <p>Oremos. <i>Oração.</i> Senhor, sêde favorável as nossas orações, assisti à instituição do Matrimônio pelo qual regulastes o crescimento do gênero humano, a fim de que esta união, da qual sois o autor, se conserve pela vossa graça. Por Jesus Cristo, vosso Filho e nosso Senhor, que convosco vive e reina na unidade do Espírito Santo, Deus, por todos os séculos dos séculos. R Amém.</p> <p>Oremos. <i>Oração.</i> <i>(Para um só casal).</i> Ó Deus, que por vossa onipotência criastes do nada tôdas as coisas, pusestes desde o início a harmonia no mundo, fizestes o homem à vossa imagem e lhe destes na mulher uma companheira inseparável; tirando da carne do homem o corpo da mulher, ensinastes que não é jamais permitido separar o que quisestes fazer sair de um só ser. Ó Deus, que por um tão grande mistério consagrastes a união conjugal, fazendo que ela prefigure as núpcias de Cristo e da Igreja. Ó Deus, que unis a mulher ao homem e dais a esta união, estabelecida desde o princípio, a única bênção que não foi abolida nem pelo castigo do pecado original, nem pela condenação do dilúvio. Olhai com bondade esta vossa serva, que pede a vossa proteção, no momento em que une a própria sorte à de seu espôso pelo Matrimônio. Seja-lhe ela unida pelo jugo do amor e da paz. Torne-se, em Cristo, uma espôsa fiel e casta, a exemplo das santas mulheres, amável a seu marido como Raquel, prudente como Rebeca, fiel durante uma longa vida como Sara. Nada em sua vida dê ocasião ao demônio, autor do pecado. Fique sempre fiel à fé e aos mandamentos.</p> | <p><i>Salmo 127</i> Feliz, ó tu, que temes ao Senhor * e andas no seu caminho. Do trabalho das tuas mãos te nutrirás, * feliz e alegre. Tua espôsa será a parreira carregada, * no coração da tua casa. Teus filhos, mudas de oliveira, * ao redor da tua mesa. Eis como será abençoado * o homem que teme a Deus. Que o Senhor te abençoe de Sião, todos os dias da vida. E vejas os filhos dos teus filhos (Paz sôbre Israel!), * numa Jerusalém feliz. Glória ao Pai e ao Filho * e ao Espírito Santo. Assim como era no princípio, agora e sempre, * e por todos os séculos dos séculos. Amém.</p> <p>Senhor, tende piedade de nós. Cristo, tende piedade de nós. Senhor, tende piedade de nós.</p> <p>Pai nosso.</p> <p>V Não nos deixeis cair em tentação R Mas livrai-nos do mal. V Senhor, ouvi minha oração. R E chegue a vós meu clamor. V O Senhor esteja convosco. R E contigo também.</p> <p>Oremos. <i>Oração.</i> Abençoai, X Senhor, esta união, e volvei do céu o vosso olhar sôbre ela. E assim como enviastes vosso santo anjo Rafael a Tobias e Sara, filha de Raquel, em missão de paz, dignai-vos derramar a vossa bênção sôbre êstes esposos, a fim de que se conservem na vossa bênção, persistam em vossa vontade e vivam no vosso amor. Por Cristo, nosso Senhor.</p> |

⁶⁷ O asterisco (*) indica a pausa, na cadência média da salmodia.

Unida a seu marido, evite toda relação ilegítima. Sustente a sua fraqueza na disciplina. Sua discrição lhe mereça a estima, seu pudor inspire respeito e seja instruída nas coisas de Deus.

Tenha ela a maternidade fecunda. Seja pura e irrepreensível e chegue ao repouso dos eleitos no Reino do céu. E vejam ambos os filhos dos seus filhos até à terceira e quarta geração, atingindo uma feliz velhice. Por Cristo, nosso Senhor. luz.

℟ Amém.

Oremos. *Oração.*

(Para diversos casais simultaneamente).

Ó Deus, que por vossa onipotência criastes do nada todas as coisas, pusestes desde o início a harmonia no mundo, fizestes o homem à vossa imagem e lhe destes na mulher uma companheira inseparável; tirando da carne do homem o corpo da mulher, ensinastes que não é jamais permitido separar o que quisestes fazer sair de um só ser.

Ó Deus, que por um tão grande mistério consagrastes a união conjugal, fazendo que ela prefigure as núpcias de Cristo e da Igreja.

Ó Deus, que unis a mulher ao homem e dais a esta união, estabelecida desde o princípio, a única bênção que não foi abolida nem pelo castigo do peratlu original, nem pela condenação do dilúvio.

Olhai com bondade estas vossas servas, que pedem a vossa proteção, no momento em que unem a própria sorte à de seus esposos pelo Matrimônio. Sejam-lhes elas unidas pelo jugo do amor e da paz.

Tornem-se, em Cristo, espôsas fiéis e castas, a exemplo das santas mulheres, amáveis a seus maridos como Raquel, prudentes como Rebeca, fiéis durante uma vida longa como Sara. Nada em sua vida dê ocasião ao demônio, autor do pecado. Fiquem sempre fiéis à fé e aos mandamentos.

Unidas a seus maridos, evitem toda relação ilegítima. Sustentem a sua fraqueza na disciplina. Sua discrição lhes mereça a estima, seu pudor inspire respeito e sejam instruídas nas coisas de Deus.

℟ Amém.

Depois, com as mãos estendidas sobre a cabeça dos esposos diz, enquanto um ajudante segura o livro:

Ó Senhor Deus todo-poderoso vos abençoe e seja plena a sua bênção e vos seja dado ver os filhos dos vossos filhos até à terceira e quarta geração, atingindo uma feliz velhice. Por Cristo, nosso Senhor.

℟ Amém. (CNBB, 1965, p. 211-213)

| | |
|--|--|
| <p>Tenham elas a maternidade fecunda. Sejam puras e irrepreensíveis e cheguem ao repouso dos eleitos no Reino do céu. E todos vejam os filhos dos seus filhos até à terceira e quarta geração, atingindo uma feliz velhice. Por Cristo, nosso Senhor.</p> <p>✠ Amém. (CNBB, 1965, pp. 196-200)</p> | |
|--|--|

K) Oração depois da Comunhão

| Matrimônio na Missa | Matrimônio fora da Missa |
|---|--------------------------|
| <p>Oremos. <i>Oração.</i></p> <p>Nós vos pedimos, Deus todo-poderoso, dignai-vos acompanhar com vossa graça o que por vossa providência instituístes, para que conserveis em paz duradoura aqueles que unistes pelo sacramento do Matrimônio. Por Jesus Cristo, vosso Filho e nosso Senhor, que convosco vive e reina na unidade do Espírito Santo, Deus, por todos os séculos dos séculos.</p> <p>✠ Amém. (CNBB, 1965, p. 201)</p> | (não consta) |

L) Bênção sobre os Esposos

| Matrimônio na Missa | Matrimônio fora da Missa |
|--|--------------------------|
| <p>O Deus de Abraão, o Deus de Isaac, o Deus de Jacó esteja convosco e faça descer sobre vós a sua bênção, a fim de que possais ver os filhos dos vossos filhos até à terceira e quarta geração, e depois chegueis à vida eterna, com o auxílio de nosso Senhor Jesus Cristo, que vive e reina com o Pai e o Espírito Santo, Deus, por todos os séculos dos séculos.</p> <p>✠ Amém. (CNBB, 1965, p. 201)</p> | (não consta) |

M) Leituras e cânticos bíblicos⁶⁸

| Elemento Litúrgico | Perícopes Bíblicas |
|---------------------|---|
| Antífona de Entrada | <i>Tobias</i> , 7, 15; 8, 19 (R.: <i>Salmos</i> , 127, 1) |
| Epístola | <i>Eféssios</i> , 5, 22-33 |
| Gradual | <i>Salmos</i> , 127, 3 |
| (Primeiro) Aleluia | <i>Salmos</i> , 19, 3 |
| Trato | <i>Salmos</i> , 127, 4-6 |
| Segundo Aleluia | <i>Salmos</i> , 133, 3 |

⁶⁸ O símbolo "T.P." indica o Tempo Pascal.

| | |
|-----------------------|--------------------------|
| Evangelho | <i>Mateus, 19, 3-6</i> |
| Antífona do Ofertório | <i>Salmos, 30, 15-16</i> |
| Antífona de Comunhão | <i>Salmos, 127, 4.6</i> |

ANEXO III – TEXTOS DA LITURGIA MATRIMONIAL ANTERIOR AO CONCÍLIO VATICANO II⁶⁹

A) Consentimento

| Tradução para o Português | Texto em Latim |
|---|--|
| <p><i>1. [...] E primeiramente interroga o esposo:</i> N. Queres receber N. aqui presente por tua legítima esposa segun-do o rito da santa Madre Igreja? <i>O esposo responde:</i> Quero.</p> <p><i>2. Em seguida, o Sacerdote interroga a esposa:</i> N. Queres receber N. aqui presente por teu legítimo esposo segun-do o rito da santa Madre Igreja: <i>A esposa responde:</i> Quero.</p> | <p><i>1. [...] Et primo quidem sponsum interroget:</i> N. Vis accípere N. hic præséntem in tuam legítimam uxórem juxta ritum sanctæ matris Ecclésiæ? <i>Respondeat sponsus:</i> Volo.</p> <p><i>2. Mox Sacerdos sponsam interroget:</i> N. Vis accípere N. hic præséntem in tuum legítimum marítum juxta ritum sanctæ matris Ecclésiæ? <i>Respondeat sponsa:</i> Volo.</p> |

B) Confirmação do Consentimento

| Tradução para o Português | Texto em Latim |
|---|---|
| <p>Eu vos uno em matrimônio. Em nome do Pai, e do Filho, ✠ e do Espírito Santo. Amém. <i>Ou com outras palavras conforme rito aceito em qualquer lugar.</i></p> | <p>Ego conjúngo vos in matrimónium. In nómine Patris, et Fílii, ✠ et Spíritus Sancti. Amen. <i>Vel aliis utatur verbis juxta receptum uniuscujusque loci ritum.</i></p> |

C) Bênção das Alianças

| Tradução para o Português | Texto em Latim |
|--|---|
| <p>✠ O nosso auxílio está no nome do Senhor. ✠ Que fez o céu e a terra. ✠ Ó Senhor, ouvi a minha oração. ✠ Chegue até Vós o meu clamor. ✠ O Senhor esteja convosco. ✠ E com o teu espírito.</p> <p>Aben✠çoai, Senhor, este anel, que nós aben✠çoamos em Vosso Nome, para que aquela que o use mantenha uma fidelidade íntegra a seu esposo, permaneça na Vossa paz e na Vossa vontade, e viva sempre em mútuo amor. Por Cristo Nosso Senhor. ✠ Amém.</p> | <p>✠ Adjutórium nostrum in nómine Dómini. ✠ Qui fecit cælum et terram. ✠ Dómine, exáudi oratiómem meam. ✠ Et clamor meus ad te véniat. ✠ Dóminus vobíscum. ✠ Et cum spírítu tuo.</p> <p>Bene✠dic, Dómine, ánulum hunc, quem nos in tuo nómine bene✠dicimus: ut, quæ eum gestáverit, fidelitátem íntegram suo spon-so tenens, in pace et voluntáte tua permáneat, atque in mútua cari-táte semper vivat. Per Christum Dóminum nostrum. ✠ Amen.</p> |

⁶⁹ O Texto em Latim foi extraído do *Rituale Romanum* de 1952 e do *Missale Romanum* de 1962. Como não há tradução oficial em Português, adotamos, com adaptações, as versões de Keckeisen (1947), Franca (1950) e de Lefebvre (1951).

D) Entrega das Alianças

| Tradução para o Português | Texto em Latim |
|---|---|
| <p><i>Então o Sacerdote asperge o anel com água benta; e o esposo recebido o anel da mão do Sacerdote imponha-o no dedo anular da mão esquerda da esposa, dizendo com o Sacerdote:</i> Em nome do Pai, e do Filho, ✠ e do Espírito Santo. Amém.</p> | <p><i>Deinde Sacerdos aspergat anulum aqua benedicta; et sponsus acceptum anulum de manu Sacerdotis imponat in digito anulari sinistrae manus sponsae, Sacerdote dicente:</i> In nómine Patris, et Fílii, ✠ et Spíritus Sancti. Amen.</p> |

E) Oração pelos Esposos

| Tradução para o Português | Texto em Latim |
|--|--|
| <p>✠ Confirmai, ó Deus, o que fizestes em nós.</p> <p>✠ Desde o Vosso santo templo, que está em Jerusalém.</p> <p>Senhor, tende piedade. Cristo, tende piedade. Senhor, tende piedade.</p> <p>Pai nosso, <i>em segredo até</i></p> <p>✠ E não nos deixeis cair em tentação. ✠ Mas livrai-nos do mal. ✠ Salvai os vossos servos. ✠ Que esperam em Vós, ó meu Deus. ✠ Do vosso santuário, Senhor, mandai-lhes auxílio. ✠ E protegei-os do alto de Sião. ✠ Sede para eles, Senhor, uma torre fortificada. ✠ Contra o inimigo. ✠ Ó Senhor, ouvi a minha oração. ✠ Chegue até Vós o meu clamor. ✠ O Senhor esteja convosco. ✠ E com o teu espírito.</p> <p>Oremos. <i>Oração.</i> Olhai, nós vos rogamos, Senhor, estes Vossos servos, e assisti be-nigno com os vossos mandados com que regulastes a propagação do gênero humano; e os que agora se unem, em Vossa proteção sejam guardados. Por Cristo Nosso senhor. ✠ Amém.</p> | <p>✠ Confirma hoc, Deus, quod operátus es in nobis.</p> <p>✠ A templo sancto tuo, quod est in Jerúsalem.</p> <p>Kýrie, eléison. Christe, eléison. Kýrie, eléison.</p> <p>Pater noster <i>segredo usque ad</i></p> <p>✠ Et ne nos indúcas in tentatiónem. ✠ Sed líbera nos a malo. ✠ Salvos fac servos tuos. ✠ Deus meus, sperántes in te. ✠ Mitte eis, Dómine, auxiliúm de sancto.</p> <p>✠ Et de Sion tuére eos. ✠ Esto eis, Dómine, turrís fortitúdinis.</p> <p>✠ A fácie inimíci. ✠ Dómine, exáudi oratiónem meam. ✠ Et clamor meus ad te véniat. ✠ Dóminus vobíscum. ✠ Et cum spírítu tuo.</p> <p>Orémus. <i>Oratio.</i> Réspice, quæsumus, Dómine, super hos fámulos tuos: et institútis tuis, quibus propagatiónem humáni géneris ordinásti, benígnus as-sístes; ut qui te auctóre jungúntur, te auxiliánte servéntur. Per Chris-tum Dóminum nostrum. ✠ Amen.</p> |

F) Oração Coleta

| Tradução para o Português | Texto em Latim |
|---|--|
| Ouvi-nos, Senhor Deus, misericordioso e onipotente, e dai cumprimento por Vossa bênção ao que operamos por nosso ministério. Por Nosso Senhor Jesus Cristo, vosso Filho, que, sendo Deus, convosco vive e reina na unidade do Espírito Santo, por todos os séculos dos séculos. Amém. | Exáudi nos, omnipotens et miséricors Deus: ut, quod nostro ministrátur offício, tua benedictione pótius impleátur. Per Dóminum nostrum Jesum Christum Fílium tuum, qui tecum vivit et regnat in unitate Spíritus Sancti, Deus, per omnia sáecula sáeculórum. Amen. |

G) Oração Secreta

| Tradução para o Português | Texto em Latim |
|---|--|
| Dignai-Vos, Senhor, aceitar a oferta por este sacro Matrimônio; e, pois sois seu dispenseiro, sede também ordenador. Por Nosso Senhor Jesus Cristo. | Súscipe, quáesumus, Dómine, pro sacra connúbii lege munus oblátum: et, cujus largítor es óperis, esto dispósitor. Per Dóminum nostrum. |

H) Bênção Nupcial

| Tradução para o Português | Texto em Latim |
|---|---|
| Ouvi, propício, Senhor, as nossas orações, e dignai-Vos acompanhar com a vossa graça o sacramento que estabelecestes para a propagação do gênero humano, de sorte que a união, de que sois autor, se mantenha por Vossa assistência. Por Nosso Senhor Jesus Cristo. | Propitiáre, Dómine, supplicatió nibus nostris, et institútis tuis, quibus propagatió nem humáni géneris ordinásti, benignus assiste: ut, quod te auctóre júngitur, te auxiliánte servétur. Per Dóminum. |
| Deus, que por Vosso poder tudo fizestes do nada; que, estabelecido o princípio do mundo, acomodastes ao homem feito à Vossa imagem o inseparável consórcio da mulher, para dardes princípio ao corpo feminino com a carne do varão, ensinando que ao concertado na unidade jamais se ouse desunir; Deus que por tão excelente mistério santificastes a união conjugal, de modo a terdes, no contrato das núpcias, uma figura do vínculo sagrado de Cristo com a Igreja: Deus, por quem a mulher se une ao homem, e a sociedade assim constituída em seu princípio, atrai do Céu aquela bênção, a única não retirada pela pena do pecado original, nem pela sentença do dilúvio; olhai, propício sobre esta Vossa serva que antes de contrair matrimônio roga o auxílio da Vossa proteção: | Deus, qui potestáte virtútis tuæ de níhilo cuncta fecísti: qui, dispósitis universitátis exórdiis, hómini, ad imáginem Dei factó, ídeo insepará bile mulieris adjutórium condidísti, ut femíneo córpori de viríli dares carne princípium, docens quod ex uno placúisset instítui, numquam licére disjúngi: Deus, qui tam excellé nti mystério conjugálem cópulam consecrásti, ut Christi et Ecclésiæ sacraméntum praesignáres in foédere nuptiárum: Deus, per quem múlier júngitur viro, et sociétas princípá liter ordináta ea benedictione donátur, quæ sola nec per originális peccáti poenam, nec per dilúvii est abláta senténtiam: réspice propítius super hanc fámulam tuam, quæ maritáli jungénda consórtio, tua se éxpedit protecti óne muníri: sit in ea jugum dilecti ónis |

| | |
|---|---|
| <p>seu jugo seja de amor e paz; fiel e casta despose-se em Cristo, e mantenha-se imitadora das santas mulheres; seja amável a seu marido como Raquel; prudente como Rebeca; fiel e provecta na idade como Sara. Nada consigna dela o autor do mal; permaneça firme na fé e nos mandamentos; unida a um marido, evite contatos ilícitos: robusteça sua enfermidade com o vigor da disciplina; seja grave na modéstia, venerável no pudor, instruída nas doutrinas do Céu; fecunda na prole, probada e inocente; logre o descanso dos bem-aventurados e o reino celeste; vejam ambos os filhos de seus filhos até à terceira e quarta geração, e alcancem ditosa velhice. Pelo mesmo Jesus Cristo Nosso Senhor.</p> | <p>et pacis: fidélis et casta nubat in Christo, imitatríxque sanctárum permáneat feminárum: sit amábilis viro suo, ut Rachel : sápiens, ut Rebécca: longaéva et fidélis, ut Sara: nihil in ea ex áctibus suis ille auctor praevaricatiónis usúrpet: nexa fídei, mandátisque permáneat: uni thoro juncta, contáctus illícitos fúgiat: múniat infirmitátem suam róbre disciplínae: sit verecúndia gravis, pudóre venerábilis, doctrínis caeléstibus erudíta: sit foecúnda in sóbole, sit probáta et ínnocens: et ad Beatórum réquiem atque ad caeléstia regna pervéniat: et vídeant ambo fílios filiórum suórum usque in tértiam et quartam generatiónem, et ad optátam pervéniant senectútem. Per eúmdem Dóminum nostrum Jesum Christum.</p> |
|---|---|

I) Oração depois da Comunhão

| Tradução para o Português | Texto em Latim |
|---|---|
| <p>Nós Vos pedimos, Deus onipotente, façais seguir de Vossa graça os institutos de Vossa providência, e aos unidos em legítimo consórcio, conservai-os em duradoura paz. Por Nosso Senhor Jesus Cristo.</p> | <p>Quáesumus, omnípotens Deus: institúta providéntiae tuae pio favóre comitáre; ut, quos legítima societáte connéctis, longaéva pace custódias. Per Dóminum nostrum Jesum Christum.</p> |

J) Bênção sobre os Esposos

| Tradução para o Português | Texto em Latim |
|--|---|
| <p>Esteja convosco, o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacob; encha-vos da Sua bênção para verdes os filhos de vossos filhos até à terceira e quarta geração, e depois alcançardes a vida eterna, com a graça de Nosso Senhor Jesus Cristo que vive e reina com o Pai e o Espírito Santo por todos os séculos dos séculos.</p> <p>✠ Amém.</p> | <p>Deus Abraham, Deus Isaac, et Deus Jacob sit yobíscum: et ipse adímpleat benedictiónem suam in vobis: ut videátis fílios filiórum vestrórum usque ad tértiam et quartam generatiónem, et póstea vitam aetérnam habeátis sine fine: adjuvánte Dómino nostro Jesu Christo, qui cum Patre et Spíritu Sancto vivit et regnat Deus, per ómnia saécula saeculórum.</p> <p>✠ Amen.</p> |

K) Leituras e cânticos bíblicos

| Elemento Litúrgico | Perícope Bíblica |
|-------------------------------|--|
| Cântico de Entrada (Introito) | <i>Tobias, 7, 15; 8, 19 (R.: Salmos, 127, 1)</i> |
| Epístola | <i>Efésios, 5, 22-33</i> |
| Gradual | <i>Salmos, 127, 3</i> |

| | |
|----------------------|--------------------------|
| (Primeiro) Aleluia | <i>Salmos, 19, 3</i> |
| Trato | <i>Salmos, 127, 4-6</i> |
| Segundo Aleluia | <i>Salmos, 133, 3</i> |
| Evangelho | <i>Mateus, 19, 3-6</i> |
| Cântico do Ofertório | <i>Salmos, 30, 15-16</i> |
| Cântico de Comunhão | <i>Salmos, 127, 4.6</i> |