

Reconciliados em torno do corpo da vítima que se doa: comunidades eclesiais católicas e batizados(as) LGBT+

Jerfferson Amorim de Souza¹

Resumo: Com base na Teoria Mimética de René Girard e sua influência na Teologia de James Alison, este trabalho quer analisar a relação entre as comunidades eclesiais católicas e os (as) católicos (a) LGBTQIA+ onde se verificam mecanismos de exclusão. Assim, analisamos como as pessoas homossexuais são caracterizadas nos documentos do magistério pontifício à luz do mecanismo expiatório de exclusão de vítimas girardiano. Consequentemente, apresentamos uma intelecção desse mecanismo expiatório a partir das vítimas para reimaginar as pessoas homossexuais na doutrina católica em vista da superação da fraternidade violenta.

Palavras-chave: Teoria Mimética. Mecanismo expiatório. Corpo eclesial. Vítimas. Comunhão.

INTRODUÇÃO

A Teologia católica contemporânea caminha nos passos de Jesus Cristo em meio a diversos desafios que interpelam a reflexão teológica e o modo de iluminar a vida a partir da fé. A realidade presente sempre se torna um campo fecundo para o itinerário teológico. Se compreendemos que a vida humana em seu conjunto de relações sociais, econômicas, culturais, políticas e ecológicas é realidade tocada por Deus e por isso Palavra de Deus, não cessará de haver interpelações que ajudem a Teologia e as comunidades de fé a discernirem a passagem de Deus na história.

Como um dado da realidade contemporânea temos a emergência de movimentos de afirmação das identidades sexuais. As comunidades eclesiais católicas encontram-se ora em diálogo fecundo, ora em conflito com aquela parcela de batizados que se descobrem LGBTQIA+. ² Pastoralmente, o encontro (ou desencontro) entre a comunidade eclesial e os batizados LGBT+ têm sido um lugar fecundo (ou traumático) para aqueles e aquelas que se veem na aventura de encontrar uma resposta iluminada pela fé para esse fenômeno social e eclesial. Teologicamente, a emergência de comunidades de católicos LGBT+ que desejam viver sua fé sem renunciar à sua orientação sexual, torna-se um campo fecundo para voltarmos

1 Mestre em Filosofia e Ciências Sociais pela Universidad Jesuita de Guadalajara (ITESO), bacharel em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) de Belo Horizonte-MG e bolsista de Iniciação Científica do CNPq (2020-2021) no Grupo de Pesquisa “As Interfaces da Antropologia na Teologia Contemporânea” da FAJE, sob orientação do Professor Doutor Geraldo Luiz De Mori.

2 Para esta pesquisa levaremos em consideração que as pessoas gays, lésbicas, bissexuais, transgêneros (podendo incluir pessoas travestis, transexuais), queer, intersexuais e assexuais são pessoas que podem ter relações sexuais com parceiros ou parceiras do mesmo sexo. As categorias são sempre uma tentativa de dizer a realidade que é sempre mais diversa e plural, o que torna difícil conceituar todas as experiências humanas. Em todo caso, de agora em diante, o termo poderá ser substituído por LGBT+ ou apenas pessoas homossexuais.

àquela pergunta sempre dinamizadora da reflexão teológica: o que Deus quer comunicar às comunidades eclesiais, e à humanidade, a partir das pessoas LGBTQ+?

Este trabalho deseja analisar a relação entre a comunidade eclesial católica e os católicos LGBTQ+, naqueles contextos em que atuam mecanismos de expulsão ou alguma forma de culpabilização das vítimas, à luz da teoria mimética de Girard e das contribuições teológicas de James Alison. O itinerário proposto partirá da exposição de alguns elementos-chave da teoria mimética de René Girard: a caracterização da vítima, sua relação com a comunidade e a crise sacrificial (parte 1). Com esses elementos, veremos como as pessoas LGBTQ+ são caracterizadas ou imaginadas no magistério pontifício (parte 2) à luz do mecanismo vitimário. Nosso ponto de análise é situado ao lado das vítimas, ou seja, dos católicos (as) LGBTQ+. Recolheremos os elementos centrais dessa doutrina para repensá-la à luz de outros documentos do magistério pontifício objetivando abrir possibilidades para reimaginarmos as pessoas homossexuais (parte 3) na doutrina católica em vista da superação dos mecanismos de exclusão e de uma fraternidade fechada e geradora de vítimas.

1 A TEORIA MIMÉTICA DE RENÉ GIRARD: A ANTROPOLOGIA DO DESEJO HUMANO

Girard propõe uma compreensão acerca das relações humanas e dos mecanismos de violência comunitária a partir de uma análise do sagrado e dos ritos sacrificiais. Tendo como ponto de partida essa relação, ele constrói sua Teoria Mimética ou, em outras palavras, sua compreensão acerca do desejo humano. Conforme James Alison (ALISON, 2011, p. 35), Girard descobriu que os seres humanos não desejam linearmente e sim segundo o desejo do outro. Todo desejo é triangular, porque é sustentado ou sugerido pelo desejo de outro, que funciona como mediador ou modelo. O elemento central dessa análise é que essa forma de relação fundada no desejo de outro é a causa dos conflitos humanos.

A superação dos conflitos se dá mediante a unânime formação espontânea de um grupo contra um outro que é expelido ou excluído (ALISON, 2011, p. 35). O mecanismo de expulsão funciona como um apaziguador das relações conflituosas fundadas no desejo. Uma vez que o grupo encontra um outro capaz de concentrar a violência do desejo em disputa, essa expulsão gera a ordem e a paz social. Vale salientar que esse outro sobre o qual recai a violência é uma vítima substitutiva, como acontece nos sacrifícios religiosos.

Essa vítima está geralmente à margem, quase excluída, fazendo com que os laços que a poderiam identificar com o próprio grupo sejam muito frágeis. Ela, ademais, não tem a capacidade de retaliar a violência sofrida, o que põe fim à propagação da violência. Depois da expulsão, essa vítima é reconhecida como sagrada, pelo efeito pacificador gerado ao redor de seu corpo sacrificado. Em outras palavras, o sacrifício da vítima possibilita a construção e sustentação da ordem social e o estabelecimento de um ponto final na escalada da violência intracomunitária.

Para que este mecanismo seja válido, é necessário que os participantes não reconheçam o que de fato está acontecendo: a participação de todos no conflito pela forma distorcida do desejo humano e a natureza supostamente culpável ou perigosa daquele/a que é escolhido/a como vítima a ser expulsa. Identificam-se três momentos na teoria mimética de Girard (ALISON, 2011, p. 36-38): o do desejo imitativo que desemboca na escalada do conflito, a expulsão reparadora que impede que essa violência se alastre de forma indeterminada sobre qualquer outro membro do grupo e, por último, a descoberta do mecanismo que está por trás da expulsão, que é a cumplicidade de todos na violência que gera vítimas expiatórias.

Conforme Girard (GIRARD, 1998, p. 385), o mecanismo expiatório é a base de surgimento dos ritos que tentam reproduzir no nível cultural-religioso o mecanismo capaz de trazer a paz ao grupo. Esse mecanismo é importante por colocar um freio às formas de violência intracomunitárias que podem colocar em perigo a sobrevivência de qualquer grupo humano. Nas antigas formas de organização comunitária, os ritos, o sagrado, têm essa função social. Sempre que esse mecanismo se vê ameaçado, a crise sacrificial se aproxima e outro mecanismo de unanimidade excludente será levantado para suprir a necessidade de garantir a paz. Consequentemente, serão erigidos novos deuses e altares.

Com estes elementos introdutórios passamos a considerar três aspectos chave na teoria de Girard que nos ajudarão no percurso deste trabalho: a caracterização da vítima, a vítima e sua relação com a comunidade e a crise desencadeadora do mecanismo expiatório.

1.1 A CARACTERIZAÇÃO DA VÍTIMA

Para falar da caracterização da vítima, precisamos entender o que Girard está propondo a partir de sua análise dos ritos sacrificiais. Para o autor, há uma relação intrínseca entre os sacrifícios rituais e a violência nas sociedades humanas. Os ritos religiosos que imolam vítimas são, para o autor, a tentativa de reprodução cultural de um mecanismo ordenador e pacificador da sociedade: os ritos reproduzem o fenômeno social do tratamento da violência intracomunitária (GIRARD, 1998, p. 27).

Ao imolar uma vítima no culto, a comunidade atua como uma unanimidade violenta que sacrifica uma vítima específica. Mesmo que ela não seja a causa imediata do conflito social, a vítima imolada apazigua a comunidade, porque ao seu redor todos os conflitos presentes na comunidade se associam e a violência que poderia destruir a comunidade tem um único destinatário. A violência latente nos diversos conflitos sociais é extirpada com a vítima imolada. Como vítima substituta, ela se torna o alvo do rancor, da ira e da fúria de todos, sua morte devolve o bem-estar coletivo construído sobre a falsa ilusão de que a vítima era, de fato, culpada de algo. Este é o ponto chave: a vítima imolada põe fim à violência que poderia se alastrar, porque ela é inocente.

O culto funciona como uma instituição importante nas sociedades, porque institui um modo comunitário e religioso de lidar com as desavenças, rixas, ciúmes e disputas entre próximos tão comuns nas sociedades por conta do dinamismo mimético do desejo humano.

A existência dos ritos sacrificiais atua socialmente permitindo um espaço sagrado no qual a violência pura pode ser exercida sobre uma só vítima e não transborde por força de contágio espalhando-se nas relações sociais e colocando em risco a vida de toda uma comunidade (GIRARD, 1998, p. 27). Nesse sentido, os sacrifícios nas sociedades em que está presente são um instrumento de prevenção e luta contra a violência impura (GIRARD, 1998, p. 30).

A vítima cataliza todas as formas de violência latentes nas relações humanas que podem estar presentes na convivência social. Quando esse mecanismo entra em crise, ou seja, quando a vítima substitutiva já não é o catalisador da violência, esta tende a se espalhar. “Assim, os próximos que sacrificavam juntos vítimas terceiras e se poupavam mutuamente, agora poderão reconhecer um ao outro como a vítima a ser sacrificada” (GIRARD, 1998, p. 60). A crise do sacrifício é a crise das diferenças: a violência cresce e pode se expandir indistintamente porque já não se reconhece uma diferença que separe a violência pura (própria do rito) e a violência impura (de fora do rito, contra os próximos) em uma comunidade (GIRARD, 1998, p. 67).

Conforme Girard, “todos os povos têm tendência para rejeitarem, sob um pretexto ou outro, os indivíduos que escapam à sua concepção do normal e do aceitável” (GIRARD, 2002, p.45). O que caracteriza a vítima é que ela é de antemão vista pelos que compõem essa unanimidade como culposa ou perigosa, ou seja, um mal que precisa ser combatido. Não se trata apenas da formação de vítimas rituais a serem assassinadas, o que também não está excluído, mas em diversas formas de violência dirigidas contra uma pessoa ou um grupo por algo que a torna excepcional diante da comunidade.

Há traços preferenciais de seleção vitimária no mecanismo de eleição das vítimas. Esses traços determinam os fenômenos de exclusão e podem ser aqueles e aquelas que representam nulidades sociais: pessoas sem abrigo ou família, enfermos, doentes mentais, velhos abandonados (GIRARD, 2002, p. 102). Em última análise, são escolhidos em virtude de não suscitarem represálias, ou seja, não serem capazes de vingança e neste sentido são o ponto final da escalada de violência. São elas, por exemplo, os menores, os órfãos, as prostitutas, os moradores de ruas, os imigrantes e refugiados, as pessoas LGBTQIA+, entre outros.

1.2 A VÍTIMA E A COMUNIDADE

Com os pressupostos da caracterização da vítima, podemos avançar para considerar algo sobre sua relação com a comunidade, aquela que forma a unanimidade excludente que atuará sobre a vítima expiatória. A vítima escolhida para cumprir o papel de vítima substituta possui laços muito frágeis com a comunidade ou, a partir do momento em que é escolhida, passa a possuir laços frágeis. A vítima deixou de ser um membro da comunidade “*como-os-outros*” (GIRARD, 1998, p. 338).

Como afirma Alison (ALISON, 2011, p. 49), a vítima geralmente é alguém portador de alguma espécie de deficiência física ou mesmo alguém que possua um destaque excessivo no grupo. São pessoas de “exceção” (GIRARD, 2002, p.45), como os profetas do Antigo

Testamento. Ela não pode ser identificada diretamente como parte do grupo, ou seja, *um-de-nós*, porque o mecanismo que atua na expulsão requer que se mantenha um certo tipo de diferença que torne a vítima como repulsiva e não identificada plenamente com o grupo, o que garante o mecanismo de expulsão do *todos-contra-um*.

É interessante notar que a exterioridade da vítima é importante porque ela se situa em uma fronteira até certo ponto ideal. No âmbito ritual, a vítima pertence por sua exterioridade à comunidade e ao sagrado (GIRARD, 1998). Ela realiza a passagem da violência à ordem pacificadora. Ela pertence ao mundo dos humanos e ao mundo do sagrado ao mesmo tempo. Vale salientar que sua sacralidade se verifica nos efeitos provocados por sua morte: a paz e a ordem social garantidas uma vez que os conflitos convergem para ela.

1.3 O MECANISMO EXPIATÓRIO

Para aclarar, o mecanismo expiatório vamos nos deter em sua caracterização. Por mecanismo, Girard entende “a natureza automática de um processo e seus resultados” (GIRARD, 2002, p. 45). O exemplo que ele evoca é o modo como os envolvidos no ciclo vitimário não compreendem que estão inseridos nele e participam cegamente reproduzindo um comportamento violento e excludente. Assim, são quase que conduzidos por uma dinâmica que os leva pela mão, sem que isso signifique a perda de responsabilidade dos envolvidos no processo.

Dito isso, passamos à compreensão básica acerca do desejo humano. O modo do ser humano desejar é mimético, pois deseja a partir do desejo do próximo. “O próximo é o modelo de nossos desejos” (GIRARD, 2002, p. 26). Não é que aqueles objetos que o outro deseja são desejados por nós, mas que o objeto que o outro deseja se torna nosso objeto de desejo, porque tal objeto é desejado por outro. Essa forma humana de desejar chamada de desejo mimético é a causa de conflitos de rivalidade.

As rivalidades miméticas podem se tornar em fontes de violência, pois podem conduzir os seres humanos a se desconsiderarem mutuamente, a roubarem os bens uns dos outros, a subornarem suas mulheres e até mesmo a chegarem ao assassinato (GIRARD, 2002, p. 28). Uma vez que a inveja, o ciúme e o ódio se instalam, elas conduzem a uma uniformização que gera identidades e semelhanças, já que os envolvidos nos conflitos se odeiam mutuamente (GIRARD, 2002, p. 29). Eles se tornam sócias, gêmeos da violência na forma de se odiarem (GIRARD, 1998, p. 104).

O modo de desejar humano pode ser a causa de rivalidades em disputa. Quando as disputas se agravam, elas podem se tornar potencialmente fonte de ameaça de toda a comunidade humana, pois a lógica que impera é a lógica do *todos-contra-todos*. O mecanismo atua tanto em sua gestação como na formação de uma unanimidade excludente. Quando um mesmo objeto é desejado por duas pessoas, a frustração ultrapassa a vinculação com o objeto desejado e se volta contra a outra pessoa em questão. Neste ponto, os envolvidos se tornam antagonistas. Quanto mais eles desejam se diferenciar, mais eles se identificam. A identidade

se cumpre no ódio ao outro, ao antagonista, o que os tornam idênticos (GIRARD, 2002, p. 29).

Como a animosidade já atingiu níveis que superam a vinculação com o objeto desejado, a violência interna transforma os antagonistas em uma espécie de multidão indiferenciada, ou seja, a violência pode se propagar e eleger qualquer escândalo ou pessoa para ser o alvo do impulso violento. Neste ponto, qualquer outra situação que surja ao redor do antagonista pode fisgar seu interesse. O adversário inicial perde seu posto e qualquer outro adversário que emergja em um conflito superior ao inicial, pode se tornar o alvo da fúria violenta (GIRARD, 2002, p. 40-41).

Aquele conflito que for mais polarizador tenderá a reunir todas as ânsias em disputa. Neste momento, toda a comunidade está mobilizada contra um mesmo indivíduo ou grupo humano (GIRARD, 2002, p. 42). “Uma vez atingida a unanimidade, a multidão vira-se contra a vítima que emerge do processo e rejeita qualquer troca. Passou a hora das substituições e soou a da violência unânime” (GIRARD, 2002, p.44). A vítima é escolhida pelo próprio mecanismo mimético e passa a substituir todas as outras possíveis vítimas que cada membro da multidão poderia ter escolhido se tivesse passado tudo de outro modo (GIRARD, 2002, p. 43-44).

1.4 RELEVÂNCIA DA TEORIA MIMÉTICA NA INTERFACE COM A TEOLOGIA

Nas sociedades contemporâneas as formas de transferência e de tratamento da violência passam por outros mecanismos, especialmente aqueles que incluem a racionalização da violência e da vingança através dos mecanismos estabelecidos pelos sistemas judiciais (GIRARD, 1998, p. 35-36). A rigor, onde os mecanismos culturais desapareceram, os tribunais judiciais assumiram um papel especializado na administração dos conflitos sociais.

Em todo momento, no plano social, estamos lidando com mecanismos de transferências coletivas não ritualizadas da violência (GIRARD, 2002, p. 197-198), pois o dado religioso e seus ritos já não ocupam um lugar central em nossas sociedades. Quando os mecanismos de transferência coletiva da violência são acionados, o bode expiatório volta à cena forjando unanimidades que se voltam contra uma determinada classe de pessoas em um dado contexto social.

A expulsão do grupo não se dá somente pela violência física. Em nossas sociedades, em que o mecanismo do bode expiatório poderia soar como evidente, ele se refina em formas mais sutis e especializadas como podem ser a violência psicológica podendo avançar nas relações sociais e nas relações mais íntimas (GIRARD, 2002, p. 198). “Os bodes expiatórios pululam por todo o lado onde grupos humanos procuram se fechar numa identidade comum” (GIRARD, 2002, p. 198).

A descoberta do mecanismo vitimário permitiu a René Girard reler as Escrituras judaico-cristãs e identificar nelas a novidade da relação entre Deus, as religiões e as vítimas. O

Antigo e o Novo Testamentos apresentam Deus que se coloca ao lado das vítimas (ALISON, 2011, p. 52). Esse mecanismo terá sua revelação plena em Jesus Cristo, a partir de sua paixão, morte e ressurreição. A ressurreição presenteia a humanidade com um novo dinamismo, no qual a vítima é assumida por Deus. Emerge desse fato um questionamento que perpassa o cristianismo desde todos os tempos: com a Ressurreição de Jesus, o Crucificado, poderá a vítima falar de Deus?

Isso permite a James Alison propor uma antropologia teológica e uma soteriologia compatíveis com a salvação em Jesus Cristo, lida em chave de superação do mecanismo expiatório de formação de vítimas nas sociedades humanas. A implosão do mecanismo vitimário e o que Jesus Cristo nos revela sobre Deus, sobre ele mesmo e sobre a humanidade e as relações humanas é um caminho de novidade.

A revelação é o processo de descoberta iluminando quem Deus realmente é, um processo que é, contudo, subversivo à compreensão culturalmente desenvolvida sobre o que os humanos entendem por si, e por sua vez é constitutiva de uma nova identidade sobre o que os humanos são, no sentido de se tornarem algo novo. Todavia, essas coisas são reveladas como processo de aprendizado cujo desenvolvimento gera a capacidade de ver a mesma realidade de uma perspectiva inteiramente diferente (ALISON, 2011, p. 127).

Essa descoberta ao mesmo tempo metodológica, epistemológica e teológica orienta as opções de nossa pesquisa. Primeiro nos leva a considerar que para iluminar essa realidade, podemos nos colocar do lado das vítimas para compreendê-las desde o lado de lá. Colocarmo-nos do lado da vítima, no caso dos LGBT+, significa cruzar para o lado das pessoas homossexuais, “transgredir” o que a tradição nos apresenta acerca de quem são elas e como deveríamos avaliar seus atos. Requer viver o encontro e tentar recolher suas alegrias e angústias. Além disso, também implica escutar o que de dentro da própria tradição eclesial já está sendo dito em vista de compreender a partir de outras bases a inteligência do fundamento doutrinário.

Esse exercício implica o compromisso com a nossa própria fé e com a Tradição. Não significa desfazer-nos do caminho trilhado até aqui, mas reconhecer a pluralidade de experiências e expressões que com criatividade tentam oferecer mais elementos para enxergarmos a vida dos cristãos e cristãs hoje.

2 PARA CARACTERIZAR AS PESSOAS HOMOSSEXUAIS: DOCUMENTOS DO MAGISTÉRIO PONTIFÍCIO À LUZ DO MECANISMO EXPIATÓRIO

Como o mecanismo expiatório pode ser lido nos fenômenos de discriminação, exclusão, racismo, podemos analisar a relação entre os LGBTQIA+ católicos e as comunidades eclesiais a partir desse mecanismo. O que entra em jogo é o modo como um determinado grupo elege seus deuses, erige seus altares e escolhe suas vítimas a serem imoladas, com base

em um sentido de pertencimento ao grupo que, unido por laços comuns, sejam eles quais forem, servem para forjar uma unanimidade violenta que não reconhece a si mesma como participante de um mecanismo que destrói outras vidas.

Esse mecanismo se caracteriza por um conjunto de processos automáticos, daí que os envolvidos não são cientes de sua participação no conflito que desencadeia a geração de vítimas. A consequência é a formação de uma fraternidade excludente ou de uma comunidade de exclusão. Pode parecer contraditório afirmar que se trata de uma fraternidade *excludente*. Contudo, será fácil entender que aqueles que pertencem ao grupo e não se reconhecem em um dinamismo dessa natureza atuarão pelo refinado sentido de fraternidade e de defesa da identidade grupal que desejam preservar. Por comunidades de exclusão entendemos aquelas comunidades que reforçam a sua identidade a partir da afirmação de traços que as constituem, especialmente em oposição aos “de fora”, inimigos a serem combatidos e/ou exorcizados a todo custo, porque colocam em xeque ou ameaçam a identidade do grupo.

Queremos agora propor um exercício que tenta, à luz do mecanismo vitimário, considerar como as pessoas homossexuais são imaginadas na doutrina eclesial católica a fim de reconhecer elementos do mecanismo expiatório: como a vítima é caracterizada, qual a sua relação com a comunidade e, nisso, apresentando o modo de atuação do mecanismo. Faremos tal percurso analisando alguns textos do magistério pontifício recente. Traçamos como linha divisória o que se disse sobre o tema a partir da Declaração *Persona Humana*, de 1975, até nossos dias.³ Nossa escolha temporal é motivada pela forma como o tema aparece de modo claro e sistemático nesses documentos do último quarto do século passado até hoje em vista das transformações sociais e do questionamento sobre o modo de se compreender as relações sexuais e a sexualidade humana, com seu impacto sobre a moral sexual católica.

2.1 DA DECLARAÇÃO *PERSONA HUMANA* (1975) AO *RESPONSUM AD DUBIUM* (2021)

Em 1975, a Congregação para a Doutrina da Fé publicou a Declaração *Persona Humana*, sobre alguns pontos de ética sexual. Nesse documento, distinguem-se, de certa forma, os atos e a tendência homossexual. Afirma-se que os atos homossexuais são intrinsecamente desordenados, não podem receber aprovação, são depravações e rejeição a Deus (n.8). Para justificar essa posição, o texto afirma que são atos contrários ao sentir do povo cristão, que não podem ter justificação moral. Sua justificativa é que não são naturais e são contrários aos ensinamentos bíblicos oriundos da exegese dos textos de Rm 1,24-27, 1Cor 6,10 e 1Tm 1,10.

3 Vale salientar que a tentativa da Igreja Católica de dar uma resposta ao tema está inserida no contexto social no qual o questionamento sobre o caráter patológico da homossexualidade ganhou terreno e as pessoas LGBTQ+ passaram a se constituir como grupo social e político capaz de construir novas narrativas acerca de suas vidas e práticas. Tudo isso tem redundado em um redimensionamento da compreensão da homossexualidade para além da patologização como atestado pela Organização Mundial de Saúde que retirou a homossexualidade do Código Internacional de Doenças, em 17 de maio de 1990.

No ano de 1986, a mesma Congregação para a Doutrina da Fé emitiu a *Carta aos Bispos da Igreja Católica sobre o Atendimento Pastoral das Pessoas Homossexuais*. Nesse texto, retoma-se a distinção entre ato e tendência homossexual já presente no anterior. Contudo, aqui se afirma que, não apenas os atos homossexuais são desordenados, mas que a inclinação é uma tendência a um comportamento mau do ponto de vista moral, o que a torna objetivamente desordenada (n.3). Considerando a perspectiva natural, o texto afirma que somente no matrimônio o uso da faculdade sexual pode ser moralmente reto e que, portanto, o comportamento homossexual é imoral. Ele impede a autorrealização e a felicidade humana (n.7). Em termos bíblicos, além dos textos acima citados, acrescenta-se a exegese de Gn 19,1-11 e Lv 18,22; 20,13. Assim, o texto afirma que há uma continuidade entre a Sagrada Escritura e a Tradição na interpretação da homossexualidade (n.8).

Seguindo essas interpretações, em 1992, foi publicado o *Catecismo da Igreja Católica*. Nos números 2.357-2.358, o texto declara:

A homossexualidade designa as relações entre homens ou mulheres, que experimentam uma atração sexual exclusiva ou predominante para pessoas do mesmo sexo. Tem-se revestido de formas muito variadas, através dos séculos e das culturas. A sua gênese psíquica continua em grande parte por explicar. Apoiando-se na Sagrada Escritura, que os apresenta como depravações graves, a Tradição sempre declarou que “os atos de homossexualidade são intrinsecamente desordenados”. São contrários à lei natural, fecham o ato sexual ao dom da vida, não procedem duma verdadeira complementaridade afetiva sexual, não podem, em caso algum, ser aprovados. Um número considerável de homens e de mulheres apresenta tendências homossexuais profundamente radicadas. Esta propensão, objetivamente desordenada, constitui, para a maior parte deles, uma provação. Devem ser acolhidos com respeito, compaixão e delicadeza. Evitar-se-á, em relação a eles, qualquer sinal de discriminação injusta. Estas pessoas são chamadas a realizar na sua vida a vontade de Deus e, se forem cristãs, a unir ao sacrifício da cruz do Senhor as dificuldades que podem encontrar devido à sua condição.

Como se pode notar, o texto incorpora e resume nos dois números aquilo que os textos anteriores vinham apresentando acerca da homossexualidade. Por se tratar de um ato intrinsecamente desordenado, o número 2.396 do *Catecismo* lista que as práticas homossexuais estão entre os pecados gravemente contrários à castidade.

A problemática reaparecerá nas *Considerações sobre os projetos de reconhecimento legal das uniões entre pessoas homossexuais* (2003) da Congregação para a Doutrina da Fé. Ao tratar sobre a possibilidade de reconhecimento legal das uniões civis entre pessoas do mesmo sexo, o texto apresenta objeções ligadas à reta razão (n.6), à realidade biológica e

antropológica (n.7), social (n.8) e jurídica (n.9). Trata especialmente de retomar o que o texto chama de a verdade natural do matrimônio. Na perspectiva bíblica (n.3), os seres humanos foram criados homem e mulher em vista da complementaridade (Gn 2,7), o matrimônio implica a comunhão entre pessoas que requer a faculdade sexual (Gn 2,24) e a participação na criação (Gn 1,28). Assim, a complementaridade e a fecundidade são apresentadas como o plano bíblico do matrimônio. Em termos da lei natural, o texto afirma que não se pode equiparar as uniões homossexuais ao plano de Deus sobre o matrimônio e a família (n.4). Como os atos homossexuais são pecados graves contra a castidade, estão em contraste com a lei moral natural, ou seja, são imorais (n.5).

A questão das pessoas homossexuais aparece também na discussão sobre a admissão e formação daqueles que são candidatos ao ministério ordenado. Em 2005, a Congregação para a Educação Católica publicou a *Instrução sobre os critérios de discernimento vocacional acerca das pessoas homossexuais e da sua admissão ao seminário e às ordens sacras*. Em continuidade com os documentos anteriores, afirma-se que os atos e tendências são objetivamente desordenados, o que obstaculiza um correto relacionamento entre homens e mulheres. Assim, determina que não se pode admitir às ordens quem: “pratica a homossexualidade, apresenta tendências profundamente radicadas ou apoia a cultura gay”. Esses elementos serão retomados e ratificados nos números 199-201 do texto *O dom da vocação presbiteral* (2016) sobre a formação do clero publicado pela Congregação para o Clero.

Outro documento é a *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Amoris Laetitia*, sobre o amor na família, do Papa Francisco (2016). Nos números 250-251, o papa afirma que se deve desenvolver um cuidado pastoral para com as pessoas homossexuais, em vista de serem respeitadas e acolhidas em sua dignidade para superação de toda forma de agressão e violência (n.250). Ao mesmo tempo, reitera a visão da Igreja sobre os projetos de reconhecimento civil das uniões entre pessoas do mesmo sexo que não devem ser equiparadas ao matrimônio (n.251).

Por último, em 2021, a Congregação para a Doutrina da Fé publicou o *Responsum* a um *dubium* sobre a bênção de uniões de pessoas do mesmo sexo. No texto, afirma-se que a Igreja não tem o poder de abençoar as uniões entre pessoas do mesmo sexo, pois se trata de uniões que implicam a prática sexual fora do matrimônio, ou seja, fora da união indissolúvel entre um homem e uma mulher, aberta por si à transmissão da vida. Mesmo se tratando de um sacramental, conforme se expõe, as uniões não podem ser abençoadas, porque não são ordenadas ao desígnio do Criador e, neste sentido, Deus não abençoaria o pecado.

2.2 A NATUREZA CULPÁVEL OU PERIGOSA DA VÍTIMA: O PECADO

Como atestado na Teoria Mimética, a vítima precisa ser reconhecida como de natureza perigosa ou culpável. Os textos mais antigos analisados, anteriores ao ano de 1990, quando a homossexualidade deixou de ser compreendida como uma doença, categorizam os atos homossexuais como intrinsecamente desordenados e pecaminosos. Ao insistir nessa

categorização, as pessoas homossexuais tornam-se alvo de julgamentos e culpabilização nas comunidades eclesiais, porque o dado objetivo dos seus atos mancha a realidade ontológica de serem criados “naturalmente” para constituírem relações abertas ao tipo de complementaridade que só pode ser alcançado mediante a procriação.

Considerando o ciclo vitimário, o modo como os atos homossexuais são imaginados em termos de pecado é o que possibilita que este grupo seja tratado como pertencente à comunidade dos fiéis, mas não tão iguais aos demais como poderiam ser se não levassem o tipo de vida que levam. A prática sexual dos homossexuais católicos, entendida como vida de pecado, emerge como uma ameaça à identidade da comunidade eclesial fundada por uma concepção heterossexual dominante.

Pensar a sexualidade humana exclusivamente no âmbito da heterossexualidade tem consequências sobre os elementos que poderiam constituir o modo de vida dos cristãos católicos. Em termos de moralidade sexual, os cristãos católicos são levados a considerar como elementos próprios de seu modo de vida o valor da família nuclear formada por homem e mulher heterossexuais e filhos exclusivamente, a prática do celibato para os homossexuais, a continência sexual antes do matrimônio sacramental, a monogamia, entre outros.

Para funcionar, o mecanismo expiatório envolve a compreensão da lei natural e sua contrapartida bíblica, conforme os textos analisados. No que diz respeito à lei natural, parte-se de um pressuposto determinante, que tem dominado por séculos a compreensão da moral católica, que é a atração sexual natural (e sagrada) entre pessoas de sexos distintos e a finalidade procriativa do intercuro sexual. Como o dado natural reforçaria a sacralidade daquilo que na natureza foi colocado por Deus, então sacraliza-se a diferença biológica que abre a possibilidade da procriação. Fica sob suspeita o caráter natural da atração entre pessoas do mesmo sexo e os atos daí derivados são admitidos como pecado.

O caráter pecaminoso das relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo possibilita a costura do mecanismo expiatório. Uma vez que são pecadores, os católicos envolvidos com esses atos têm sua pertença à comunidade de fé enfraquecida e questionada. Não são poucos os relatos de pessoas homossexuais que viram sua pertença eclesial negada ou alienada a partir do momento em que se descobriram homossexuais. Como já não são *um-de-nós* plenamente e a sua ação é uma ofensa a Deus, pecado, precisam ser retratados, convertidos e mudar de vida.

A experiência de muitas pessoas gays é aquela de uma Igreja que, de uma forma ou de outra, nos mata. Tipicamente, no discurso oficial, somos identificados como “eles”, como pessoas perigosas cuja característica mais notável não é possuir uma humanidade comum, mas possuir uma tendência para cometer atos considerados graves e objetivamente doentios (ALISON, 2010, p. 86).

Abre-se assim a possibilidade de se tornarem alvo de acusações, perseguições e refinadas táticas de agressão das mais variadas, quer psicológicas, quer físicas. Em nome de Deus, forma-se a unanimidade violenta, o *todos-contra-um (s)*. O que se vive na comunidade eclesial em termos de violência e exclusão, pode transbordar nas atitudes dos crentes nos posicionamentos na família, na sociedade e na política, como forma de preservar aquela identidade grupal ameaçada pelos “pecadores” que são contra Deus, a família, a tradição e a Igreja.

2.3 A VÍTIMA E A COMUNIDADE: O VÍNCULO BATISMAL

A questão das pessoas homossexuais e seus corpos têm se tornado em nossos dias um verdadeiro campo de batalha, um espaço de uma cruzada dos crentes do nosso tempo. Esses corpos são vistos como uma ameaça à moral, à família tradicional e aos costumes religiosos católicos. O objetivo de preservar a identidade do grupo reconhecido como autenticamente católico pode desencadear um mecanismo cego. Nesse mecanismo, a crise da família patriarcal e do modelo familiar tradicional pode ser interpretada como causada pela emergência da diversidade sexual. O mecanismo cego também fomenta que crentes compactuem com a eliminação daqueles e daquelas que representam uma “grande ameaça” à sua identidade.

Para que o mecanismo expiatório possa atuar e ser eficaz, é necessário que o vínculo com a comunidade não seja totalmente claro, aceito, ou mesmo seja fragilizado em relação ao grupo ou indivíduo que representa uma ameaça a ser extirpada. Se nos voltamos para o caso estudado, reconhecemos que o primeiro elemento importante nessa relação com a comunidade eclesial é que os católicos homossexuais são batizados e, portanto, membros da comunidade.

A porta de entrada dos fiéis à vida da Igreja é o processo de iniciação cristã e a incorporação na vida comunitária através do sacramento do batismo. Como afirma Taborda, o batismo é o sacramento da iniciação ao mistério de Deus que é Pai, no Espírito e no seguimento de Jesus Cristo (TABORDA, 2001, p. 111). Essa relação, como podemos atestar, fica fragilizada quando consideramos que a dinâmica potencial do pecado, fruto dos atos sexuais desordenados, emerge como o elemento que separa ou distingue os homossexuais católicos do resto da comunidade dos batizados formando um “nós” e um “eles” que é devastador.

No texto “O corpo e a reinvenção do corpo”, tratando sobre a sexualidade na perspectiva bíblica, Tolentino nos oferece uma leitura da tradição paulina enlaçando a realidade da sexualidade e do batismo que muito pode enriquecer aquilo que estamos querendo tratar. Vale a pena retomar a citação completa na qual afirma:

O Cristianismo podia oferecer a cada um uma nova consciência de si e a solidariedade real e simbólica de uma pertença comum. O Batismo, quer dizer, a decisão de colocar a sua existência sobre o senhorio de Cristo crucificado, pressupõe uma escolha pessoal e a aceitação de alternativas pelas quais o indivíduo, escolhendo o seu Deus, se escolhe a si mesmo, escolhe o seu corpo, a sua sexualidade, mantendo a

sua consciência individual (cf. 1Cor 7). Cada batizado reforça a sua singularidade por uma participação pessoal no mistério de Cristo. Ganha assim o sujeito uma irredutível afirmação. E isto vale para o homem e para a mulher. De fato, Paulo há de repetir as mesmas frases simetricamente para ambos os sexos (1Cor 7,2-4; 11,4-5). Tal reciprocidade de gêneros é um esquema desconcertante para o romano, para o grego ou o judeu (TOLENTINO, 2015, p. 147).

Toda discussão ou disputa em relação ao tema tratado se centra nos atos homossexuais ou no caráter de escolha dos mesmos, fruto de um desvio no plano originário de Deus que criou homem e mulher heterossexuais. Quando analisamos a questão à luz do mecanismo vitimário descobrimos aquilo que é o mais fundamental e pouco tratado na discussão sobre o tema: todos os envolvidos na questão haurem sua participação na vida eclesial do mesmo fundamento, que é a configuração a Cristo e a participação no corpo da Igreja pelo batismo.

O envolvimento no mecanismo expiatório, portanto, favorece: (1) que a comunidade dos seguidores de Jesus não seja capaz de se enxergar como participante de um mecanismo de exclusão violenta; (2) que, ao invés de construirmos comunidades de acolhida a partir da vida concreta das pessoas – a começar pelos batizados –, não nos reconheçamos como participantes de mecanismos de vida e de morte que enfraquecem nossa vida fraterna e nos tornam presas fáceis de ressentimentos e acusações mútuas; (3) que o mecanismo faz com que, diante da possível ameaça que representam aqueles e aquelas que se distinguem por algum traço característico de sua realidade sexual, percamos o fundamental de nossa existência cristã: a possibilidade de nos tornarmos próximos uns dos outros para a partir daí trilhar juntos caminhos de discernimento mais compatíveis com a realidade do Evangelho e com aquilo que apaixonada e surpreendentemente o próprio Deus vai entregando à humanidade a partir das novas formas de conhecer e dos avanços antropológicos, psicológicos, científicos e religiosos de nosso tempo; (4) que diante das adversidades de um contexto social marcado pela lgbtfobia, anunciemos a profecia nova de nossos corpos para enriquecer a lista de Paulo apresentada por Tolentino: a reciprocidade de gênero e de orientação sexual, que já não nos torna reféns das categorias sociais – nem judeus, nem gregos, nem homem nem mulher, nem escravo nem livre, nem hetero nem homo, nem bi, nem transsexual, todos seguidores (as) de Jesus.

Uma vez que apresentamos a forma como as pessoas LGBT+ são imaginadas na doutrina católica a partir de textos do magistério pontifício, tivemos a oportunidade de ler esses textos a partir da ótica do mecanismo expiatório. Nosso próximo passo é nos colocar do lado dos LGBT+ católicos para ousar novas possibilidades de intelecção de sua realidade e consequentemente haurir daí frutos para a vida das comunidades cristãs. Passaremos agora a trabalhar as bases que sustentam o modo como essas pessoas são caracterizadas nos textos analisados – a fundamentação bíblica e a lei natural – para reimaginar as pessoas homossexuais. Daremos esse passo a partir de outros textos do próprio magistério pontifício como

modo de colher em nossa própria tradição eclesial elementos para a superação da fraternidade excludente.

3 PARA REIMAGINAR AS PESSOAS HOMOSSEXUAIS: UM EXERCÍCIO DESDE A DOCTRINA ECLESIAL CATÓLICA⁴

Os documentos do magistério pontifício apresentam que os atos homossexuais são intrinsecamente desordenados. Segundo Confalonieri *et al* (2021, p. 9), ao analisar esses textos, nota-se que o ensinamento do magistério está fundado em dois argumentos sobre as pessoas homossexuais: a Sagrada Escritura e a lei natural. O nosso itinerário é ler esses pressupostos à luz do que a exegese contemporânea e a compreensão da lei natural podem oferecer no sentido de apresentar uma nova inteligência dos posicionamentos em conflito.

Apresentaremos esses pressupostos a partir de outros dois documentos do magistério pontifício que nos ajudam a arejar a compreensão acerca do tema. Nossa escolha é considerar que dentro da própria tradição eclesial católica é possível encontrar elementos que podem ajudar a ver os argumentos bíblicos e da lei natural com outras lentes. Os textos escolhidos são: o documento *Que é o homem?* (Sl 8,5) – Um itinerário de antropologia bíblica, da Pontifícia Comissão Bíblica e mais uma vez a *Exortação Apostólica Pós-sinodal Amoris Laetitia*, sobre o amor na família, do Papa Francisco (2016).

3.1 A HOMOSSEXUALIDADE À LUZ DO DOCUMENTO *QUE É O HOMEM?* (SL 8,5)

Em 30 de setembro de 2019, o presidente da Pontifícia Comissão Bíblica, o também prefeito da Congregação da Doutrina da Fé, o cardeal Luís Ladaria, sj, publicou o documento *Que é o homem?*. O texto foi publicado a pedido do Papa Francisco, desejoso de que a comissão se detivesse sobre a antropologia bíblica para oferecer à Igreja e ao mundo uma mensagem de luz e esperança fruto de uma exegese bíblica atualizada (BOVATI, 2020). O documento apresenta uma exegese contextualizada acerca do tema da homossexualidade nos números 185-195.

O texto da Pontifícia Comissão Bíblica se debruça sobre as perícopes de Gn 19,1-29, Lv 18,22 e 20,13, Rm 1,24-27, 1Cor 6,9-10 e 1Tim 1,10, que são os textos citados nos documentos pontifícios para justificar o caráter desordenado dos atos homossexuais. Esses textos são emoldurados por uma introdução e um conclusão. Na introdução, a primeira afirmação sobre a temática geral apresentada no documento é de que a Bíblia não fala de inclinação erótica para uma pessoa do mesmo sexo, mas apenas de atos homossexuais. Vejamos em linhas gerais a análise dos textos.

4 Originalmente, parte desta reflexão foi apresentada como uma comunicação no 33º Congresso Internacional da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (SOTER) com o título “*Responsum* sobre as bênçãos de uniões de pessoas do mesmo sexo: mais dúvidas, outras respostas” no fórum temático Gênero, religião e violências: questões contemporâneas, em julho de 2021. A reflexão aqui apresentada revisa, amplia, aprofunda e enriquece a comunicação supracitada, a ser publicada nos Anais do Congresso da SOTER de 2021.

3.1.1 EXEGESE DAS ESCRITURAS

O texto de Gn 19 é um dos mais utilizados para se referir ao pecado praticado no ato sexual entre pessoas do mesmo sexo, derivando daí a palavra sodomia, como uma alusão pejorativa ao comportamento sexual entre dois homens. O caminho percorrido pelo documento é apresentar como na tradição bíblica o pecado de Sodoma e Gomorra aparece caracterizado.

Na literatura profética há algumas alusões ao pecado narrado em Gn 19. Em Is 1,9 o profeta fala de Sodoma como a traição contra o Senhor; em Is 3,9 fala-se de uma conduta pecaminosa genérica; já Jr 23,14 compara Jerusalém a Sodoma e Gomorra, porque os profetas da cidade cometem adultério e são mentirosos, legitimam a má conduta dos malfeitores que não são levados à conversão pela pregação dos profetas; e Ez 16,49 denuncia o pecado de Sodoma: a soberba e a falta de cuidado com o pobre e o indigente. Assim, a tradição profética rotulou Sodoma como a cidade do mal (Dt 32,32-34).

O documento reconhece que há uma variação de interpretação que passou a prevalecer a partir do século II como uma leitura de 2Pd 2,6-10 e Jd 7. Esses textos levaram seus comentadores dos primeiros séculos a reconhecer no pecado de Sodoma uma prática sexual imprópria, a relação erótica entre pessoas do mesmo sexo. Contudo, se voltamos ao Antigo Testamento, no texto de Sb 19,13-17, confirma-se que a forma mais adequada de se ler a história de Sodoma é à luz da tradição profética: o pecado é a falta de hospitalidade com o estrangeiro, tanto na atitude dos compatriotas de Ló, que avançam sobre os migrantes, como no ato de impedirem que um compatriota, o próprio Ló, abrisse a sua casa a estranhos.

A mesma ideia está presente como pano de fundo de dois relatos evangélicos: Mt 10,14-15 e Lc 10,10-12. Nesses textos, Jesus fala sobre a rejeição aos enviados do Senhor. A rejeição do diferente, do estrangeiro necessitado e indefeso é o que aqui é criticado como o pecado de Sodoma, porque é o princípio da desintegração social, afirma o documento.

Em relação aos textos de Levítico, inscritos no contexto de um código legislativo, o documento afirma que somente aqui, no contexto do Antigo Testamento, pode-se verificar uma clara condenação aos atos homossexuais. A prática homossexual masculina estaria listada entre os pecados da bestialidade, do incesto e adultério a ser punido com a pena de morte. O texto discorre que o legislador de Levítico não fundamenta a proibição nem a punição. Postula, então uma hipótese, de que o autor bíblico pretende proteger e promover um exercício da sexualidade aberto à procriação e cuidando para que este ato seja registrado dentro de um casamento legítimo.

Quanto ao Novo Testamento, após apresentar uma exposição muito breve, o documento afirma que, conforme os textos de 1Cor 6,9-10 e 1Tim 1,10, a prática homossexual é uma falha grave para os cristãos das comunidades de tradição paulina. Detendo-se um pouco mais em Rm 1,26-27, o texto afirma que a prática homossexual é contra a natureza, pois contrasta com a realidade concreta dos corpos sexuais que têm em si uma diferença e finalidade, que não são reconhecidas nem obedecidas nas relações entre pessoas do mesmo sexo.

Após essa exposição, o documento tenta apresentar uma conclusão, que transcrevemos integralmente aqui:

Em conclusão, o exame exegetico realizado sobre os textos do Antigo e do Novo Testamento revelou elementos que devem ser considerados para uma avaliação da homossexualidade, em suas implicações éticas. Certas formulações de autores bíblicos, bem como as diretrizes disciplinares de Levítico, exigem uma interpretação inteligente que resguarde os valores que o texto sagrado pretende promover, evitando repetir literalmente o que também traz consigo dos traços culturais da época. A contribuição das ciências humanas, junto com a reflexão de teólogos e moralistas, será indispensável para uma adequada exposição do problema, apenas esboçado neste Documento (*Que é o homem?*, n.195).

Não entraremos no mérito de considerar se a exegese dos textos do Antigo e do Novo Testamento apresentada no documento expõe da melhor forma o tema sobre os atos homossexuais na tradição vétero e neotestamentária. Há vários estudos recentes que levantam mais dúvidas e não chegam a conclusões tão claras ou negam que a Bíblia afirme o caráter contranatural ou grave das relações entre pessoas do mesmo sexo no Levítico e na tradição paulina.⁵ Contudo, queremos salientar que o documento [*Que é o homem?* oferece uma leitura, ao menos, prudente e nos permite levantar uma questão: haveria uma identidade plena entre o que nós compreendemos como homossexualidade hoje e aquilo que se afirmou acerca de atos homossexuais no contexto bíblico?

O documento evoca a necessidade de considerar o valor dos textos bíblicos sem incorrer em uma leitura literal. De igual modo, pede a ajuda das ciências humanas, de teólogos e moralistas para uma adequada compreensão acerca do problema em questão. O que vemos, portanto, em nossa conclusão acerca da fundamentação bíblica sobre a questão da homossexualidade é que, se o texto da Pontifícia Comissão Bíblica apresenta que a prática homossexual era vista como uma falha grave ou contranatural, conforme a exegese proposta para os textos do Antigo e do Novo Testamento, o mesmo documento deixa em aberto a questão do horizonte do autor bíblico em relação ao contexto sócio-histórico e mentalidade do que o autor compreende por atos homossexuais e mesmo por inclinação erótica entre pessoas do mesmo sexo, como afirmado na introdução do documento.

Há, portanto, um vazio ou hiato que separa a mentalidade do autor bíblico da mentalidade contemporânea e que o documento não chega a tocar. Como afirmam Lawler e

5 Em seu estudo, Confalonieri *et al* (2021) afirma que o texto de Levítico provavelmente condena e pune o incesto e o adultério entre homens, ao invés da homossexualidade masculina. Em relação aos textos paulinos, os estudos concluem que é impossível dizer se o autor bíblico está falando das relações consensuais não abusivas entre homens. Em todo caso, seria impossível extrair normas éticas de possíveis suposições exegeticas. CONFALONIERI, Luca Badini *et al*. *Christian Objections to Same Sex Relationships: An academic assessment*. Wijngaards Institute for Catholic Research, 2021. Disponível em: < <https://www.wijngaardsinstitute.com/wiki/christian-objections-same-sex-unions-academic-assessment-report/>>. Acesso em: 19 jun. 2021.

Salzman, na atual compreensão da exegese bíblica, “não basta que a Escritura indique uma determinada posição moral para que essa posição continue tendo validade atemporalmente” (LAWLER; SALZMAN, 2012, p.36). É preciso sempre um diálogo que inclua a Bíblia, a tradição cristã e a experiência humana contemporânea, o que precisa levar em consideração o que hoje compreendemos como sendo a noção de sexualidade e atividade sexual.

Verificamos que, no próprio processo de transmissão da mensagem das Escrituras, não há uma total continuidade em relação ao que a exegese afirmava sobre a homossexualidade.⁶ A interpretação corrente sobre o texto de Gn 19 não foi transmitida literalmente ao contexto dos evangelhos e das cartas como o pecado da homossexualidade e sim como o pecado da falta de hospitalidade. A primeira interpretação somente passou a vigorar a partir do século II, como afirma o documento.

3.2 MATRIMÔNIO, RELAÇÕES SEXUAIS E FECUNDIDADE À LUZ DA *AMORIS LAETITIA*

O segundo aspecto que queremos retomar é o próprio ensinamento papal acerca da finalidade das relações sexuais e do matrimônio. Embora não estejamos no âmbito de discussão acerca das uniões civis ou de bênçãos de uniões entre pessoas do mesmo sexo, tratar do tema do matrimônio, da sexualidade, das relações sexuais e da fecundidade é importante, porque nele se expressa a compreensão dos documentos do magistério eclesial acerca da lei natural. Como vimos, ela é um pilar da compreensão dos atos homossexuais como intrinsecamente desordenados.

Conforme a *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Amoris Laetitia*, publicada em 2016, após o Sínodo da Família, o Papa Francisco, no número 36, reconhece que o fim unitivo do matrimônio, a saber, o convite a crescer no amor e o ideal de vida mútua, ficou ofuscado pela ênfase quase exclusiva no dever da procriação. Retomando o texto da *Gaudium et Spes* 50, o romano pontífice também afirma, no número 178, que, para aqueles que não podem ter filhos, o matrimônio não foi instituído somente em vista da procriação conservando seu valor e legitimidade como comunidade e comunhão de toda a vida. Ainda no número 181, o papa acrescenta que outro modo de viver a fecundidade do amor é contribuindo na sociedade.

Estas afirmações enriquecem a compreensão do ensinamento papal acerca da finalidade do intercuro sexual e do matrimônio indo além da visão procriativa para se enriquecer com o aspecto unitivo. Já Pio XI, na encíclica *Casti connubii*, de 1930, afirmava que o matrimônio é lugar de amor conjugal e intimidade. O matrimônio, visto na perspectiva da harmonização da vida e como intercâmbio e partilha mútuos (SALZMAN; LAWLER, 2012, p. 68), tem como propósito primário, “que marido e mulher ajudem um ao outro dia após dia

⁶ Vale salientar que a Constituição Dogmática *Dei Verbum*, sobre a revelação divina, número 10, é usada para apoiar a interpretação da Carta aos bispos da igreja católica sobre o atendimento pastoral das pessoas homossexuais, que no número 5 afirma haver uma evidente coerência no interior das Escrituras sobre o comportamento homossexual.

no formar-se e no aperfeiçoar-se na vida interior (...) e sobretudo que eles possam crescer no verdadeiro amor a Deus e a seu semelhante” (*Casti Connubii*, 9).

Desde o início da tradição bíblica a sexualidade, conforme criada por Deus, está ligada à relação de assistência mútua entre homem e mulher e à sua atividade conjunta de procriação (SALZMAN; LAWLER, 2012, p. 42). Para Tolentino (2015, p. 137), o traço original da apresentação que a Bíblia faz da sexualidade é a reivindicação de uma sexualidade especificamente humana. Distanciando-se da sexualidade sagrada das nações vizinhas, ela é olhada pelo texto bíblico, desde o princípio, como um território privilegiado de descoberta e de construção do humano. A sexualidade humana descreve-se como um processo de fundação e de reconhecimento do sujeito que, identificada somente com o ato físico carnal, não alcança o seu sentido mais profundo (TOLENTINO, 2015, p. 139).

Se levamos em consideração estas afirmações, o argumento básico contra as relações entre pessoas do mesmo sexo fundado no aspecto exclusivamente procriativo se enfraquece. Podemos reconhecer que a adoção e a colaboração com a construção do bem comum são elementos acessíveis também aos que se unem em relações do mesmo sexo e que desejam viver uma vida fundada na reciprocidade, no respeito, no amor mútuo e na complementaridade para além do aspecto procriativo. Como afirma Bernard Haring, citado por Confalonieri,

a fecundidade do amor é uma realidade totalmente diferente da fertilidade biológica. O amor conjugal tem um valor em si mesmo: sua fecundidade está no amor e pelo próprio amor. Enriquece não só os cônjuges, mas também todos aqueles que se encontram e se tornam participantes do transbordamento desse amor (CONFALONIERI, 2021, p.27).

O que está em jogo, portanto, é a compreensão de que as relações entre pessoas do mesmo sexo ainda não são vistas como fruto de uma inata, exclusiva e permanente atração entre pessoas do mesmo sexo. Esse tipo de atração natural possibilita a abertura a uma alteridade, embora reconhecidamente com os mesmos traços biológicos, que pode se constituir como uma durável, permanente, livre e fiel relação entre pessoas do mesmo sexo forjadas como espaço de uma fecundidade capaz de complementaridade e comunhão que transborda para o bem das pessoas envolvidas e para o serviço dos demais e da sociedade (CONFALONIERI, 2021, p. 38).

Como afirmam Salzman e Lawler, nosso conhecimento do que é natural é, em si mesmo, um conhecimento interpretado. As situações históricas e o avanço das compreensões do ser humano acerca de si mesmo sempre recolocarão sobre a mesa a pergunta sobre o que é o ser humano. Disso resulta a compreensão acerca do que seja a lei natural:

A cuidadosa atenção, o entendimento, a interpretação, o juízo e a decisão responsável de pessoas racionais sobre “natureza” e o que ela demanda é o que constitui a *lei natural*, jamais simplesmente a pura

dadidade da “natureza” por si só. Na tradição moral católica, o argumento nunca é da “natureza” por si só ou da razão por si só, mas sempre uma questão de “natureza” *interpretada pela razão*. Para a pessoa humana sujeita à historicidade, a tomada de decisão moral e a ação são sempre o resultado de um processo de hermenêutica controlado pela razão. Jamais são o resultado da mera observação da facticidade da “natureza” (SALZMAN; LAWLER, 2012, p.28 - grifos do autor).

Excetuando-se a geração, todos os outros bens são naturais às relações homossexuais (GRILLO, 2021). Diante da realidade histórica, em que as comunidades eclesiais e os fiéis são chamados a encontrar os caminhos de Deus em suas vidas deixando-se enriquecer por suas experiências, somos instigados a reconhecer que o que é um homem e o que é uma mulher continuam sendo um mistério confiado à história. Isso implica considerar que a própria compreensão da antropologia humana, enriquecida pelo dado natural e cultural, com todos os avanços recentes nas áreas das ciências médicas, da psicologia e da sociologia têm relevância para a nossa compreensão acerca do modo como somos e nos fazemos humanos.

Em termos antropológicos, o corpo que somos é atravessado por essas descobertas e se forja no conjunto de relações que nos constituem historicamente (ALISON, 2011, p. 85). Trata-se de um processo aberto, mediado pelas relações que perpassam a nossa existência sendo ilusório pensar o ser humano em termos de solidez de identidade, fixidez e independência como se houvesse “um “eu real” lá no fundo de tudo, cuja essência podemos encontrar assim que tivermos drenado todas as coisas que aprendemos, todas as influências que recebemos” (ALISON, 2011, p. 69).

Isso implica considerar que o homem e a mulher nunca serão objeto de uma doutrina plenamente adquirida, porque o homem e a mulher continuam sendo um mistério confiado à relação com Deus e com o próximo (GRILLO, 2021). O que nos ajuda, então, a entender o corpo não como uma realidade estanque e acabada. Como diz Alison, “a corporeidade de nossa condição é *sine qua non* ao desenvolvimento do desejo, e a partir dele ao desenvolvimento da linguagem, liberdade e memória” (ALISON, 2011, p. 85). Ser corpo é ser uma natureza histórica, social e física sempre aberta e passível de novas interpretações. Na mesma linha, retomando a perspectiva paulina acerca da sexualidade, Tolentino afirma que,

para Paulo, o nosso corpo está em gênese. Como nota Alain Badiou, a Ressurreição é o seu centro de gravidade. Todos os modos de vida se devem reger pela novidade que ela introduz. Isto não redunde, em modo nenhum, uma diminuição da sexualidade. Pelo contrário: há mesmo, ante o contexto, uma valorização extraordinária. Pois os cristãos, no seu corpo, não são chamados simplesmente a reproduzir o sistema de dependência social, mas a transtorná-lo e a transcendê-lo (TOLENTINO, 2015, p. 147).

Ao percorrermos esse breve itinerário retomando uma nova leitura da exegese das Escrituras e da compreensão da lei natural – exercício possível por nos termos colocado do lado das pessoas homossexuais – podemos considerar a novidade de Jesus Cristo. Ele nos ajuda a compreender que a revelação cristã é um itinerário de descoberta sobre o que os humanos entendem por si e do que os humanos são no sentido de se tornarem algo novo (ALISON, 2011, p. 127). Abre-se a possibilidade da salvação, “precisamente no nível de produzir um outro social diferente, por meio de textos e atos históricos contingentes, com relações físicas, sinais, e assim por diante” (ALISON, 2011, p. 85) que sejam uma Boa Notícia para as vítimas de nosso tempo.

Não podemos agora nos conformar em considerar que os argumentos aqui apresentados reúnem aquelas informações necessárias para a contraofensiva que alguns poderiam esperar. Qualquer atitude na linha contrária, de levantar uma batalha entrincheirada para marcar fileiras entre as vítimas e seus vitimários, seria apenas o percurso fracassado de reelaboração do mecanismo expiatório forjando uma nova unanimidade violenta, a partir dos oprimidos de outrora.

Com isso tampouco queremos desconsiderar o lugar da violência, as consequências de dor e inclusive de morte que a postura dominante poderá ter causado e seguir causando a muitos e muitas. Desconsiderar isso seria ingênuo e, neste sentido, perverso. Antes de apresentar algumas conclusões fruto deste trabalho precisamos considerar minimamente que o ponto de partida é aquele colocado quando da descoberta do mecanismo vitimário à luz da pessoa de Jesus Cristo, ou seja, sermos “reconciliados ao redor do corpo da vítima que se doa” (ALISON, 2011, p. 153).

3.3 UMA NOVA COMUNIDADE AO REDOR DE JESUS CRISTO, A VÍTIMA QUE SE DOA

A descoberta de René Girard consequentemente assumida por Alison é o reconhecimento de que na tradição judaico-cristã, Deus se coloca ao lado das vítimas. A vida, a paixão, a morte e a ressurreição de Jesus iluminam toda a ação divina ao longo da história humana e trazem à luz uma descoberta possível a partir da ressurreição do Crucificado: “a imagem de Deus como vítima humana” (ALISON, 2011, p.148) e a vida e a morte de Jesus na densidade daquilo que significou: o Pai mostrando que Jesus foi odiado sem causa (ALISON, 2011, p. 139).

Uma vez que a teoria mimética é compreendida como uma intelecção do desejo humano, desejo este distorcido e fundado numa relação de violência, a vítima Jesus nos revela algo novo sobre Deus e sobre os seres humanos. Sendo Deus reconhecido como a vítima humana, ele já não é exclusivo a um grupo que afirma ou se fecha sobre si mesmo demarcando uma identidade separada por qualquer traço cultural, étnico-racial, religioso, geográfico, político e nem mesmo sexual ou de gênero. Como afirma Alison (ALISON, 2011, p. 110), como vítima, Deus está livre de qualquer manipulação e apropriação humanas, está disponível em

todos os lugares onde quer que o “eu” humano seja formado pela vitimação, pois ele é o outro inconveniente que ameaça a estabilidade e a segurança do “eu”.

Sendo Jesus Cristo quem nos revela ao redor do seu corpo crucificado-ressuscitado o mecanismo de expulsão violenta sobre o qual se funda a vida humana, ele nos entrega “uma nova unidade de humanos” (ALISON, 2011, p.104). Ele nos oferece a possibilidade de construção de um novo “eu” que se reconfigura a partir dele, e, com isso, “a construção de uma forma diferente de outro social” (ALISON, 2011, p. 148) para a superação da nossa “consciência moldada pela estrutura do conflito e das técnicas de sobrevivência alicerçadas na exclusão de um outro” (ALISON, 2011, p. 144).

Dito isso, podemos colher as consequências dessa relação com Jesus em termos da fé da Igreja e iluminar mais uma vez a relação entre as nossas comunidades eclesiais e as pessoas homossexuais. O ponto de partida dessa redescoberta da realidade fundadora da Igreja é o próprio Jesus, como vítima que se doa amorosamente no processo de constituição de uma comunidade nova (ALISON, 2011, p. 104), na linha de continuidade da revelação de Deus a Israel.

O próprio Israel foi convidado por Deus para viver fora do cativeiro do Egito, para que não vitimizasse ninguém – cuidando da viúva, do órfão e do estrangeiro – e que não escravizasse ninguém. Em outras palavras, era projeto de Deus que aquela nação fosse verdadeiramente humana, “para o resgate de Abel debaixo das pedras de Caim” (ALISON, 2011, p.151). O novo Israel, a Igreja de Jesus, é chamada a professar a sua fé e ser sacramento dela reconhecendo o Deus da Vítima que se doa amorosamente. Ao fazê-lo, a comunidade dos cristãos será mais fiel ao Deus no qual crê quando for capaz de se fazer humana e se inclinar para as vítimas de nosso tempo e não alicerçar sua missão, como sacramento do amor misericordioso de Deus, nas cruzadas de constituição de novas vítimas hoje (ALISON, 2015, p. 186).

Ao nos reconhecermos todos e todas, homossexuais católicos ou não, como seguidores de Jesus e justificados por ele através do batismo, abre-se a possibilidade de um novo recomeço diante da emergência do mecanismo expiatório e da exclusão de batizados (as) de nossas comunidades: um encontro fecundo a partir do qual, unidos pelo mesmo corpo (no batismo e na Eucaristia), poderemos saber mais do que Deus deseja revelar ao mundo a partir de nossas próprias vidas, de nossa afetividade, de nossos modos de amar e ser amados, daquilo que nos faz sofrer e do modo como experimentamos que Deus nos salva e vive entre nós.

O que estava sendo estabelecido era o retorno de Abel dos mortos, convidando Caim para que retornasse de sua trajetória errante sem descanso pelas terras de Nod, para que partilhasse de um banquete que seria o restabelecimento da fraternidade perdida, talvez a criação de uma fraternidade para além até do que fora perdido (ALISON, 2011, p. 154).

Recomeçar de Jesus, recomeçar da partilha de vida, recomeçar da compreensão de que todos e todas participamos de um mesmo mecanismo violento e que podemos encontrar caminhos de superação da fraternidade excludente ao escutarmos a mesma Palavra libertadora de Jesus e ao partilharmos na mesma mesa do pão eucarístico. Por outro lado, se insistimos em continuar desde a lei, desde aquilo que a própria comunidade tentou entregar aos fiéis como parte de sua compreensão de Deus e de si mesmos, correremos o mesmo risco de Paulo, que no zelo da lei perseguiu Deus. Em seu afã, “a lei justificou a violência humana contra o escolhido de Deus” (ALISON, 2015, p.180), Jesus Cristo, a vítima que se doa gratuita e amorosamente para a superação do mecanismo de fraternidade excludente e de toda forma de geração de vítimas em nosso mundo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao concluir o itinerário proposto, podemos considerar as implicações da pesquisa realizada para o aprofundamento do debate sobre o tema, ainda carente de mais exposições e diálogos no âmbito teológico e eclesial. O que aqui foi esboçado reúne um conjunto de compreensões articuladas em múltiplos níveis na tentativa de oferecer uma visão mais ou menos complexa daquilo que o tema trabalhado implica.

A teoria mimética de René Girard, assumida a partir da perspectiva teológica de James Alison, nos proporcionou uma aproximação peculiar do evento fundacional da fé cristã: o mistério pascal de Jesus Cristo ou, em outros termos, a persistência da vida do Crucificado-Ressuscitado, a Vítima Vivente acolhida por Deus. E essa aproximação permitiu a Alison e a nós uma releitura da história da salvação e do manifestado em Jesus através da ótica gratuita e agraciadora de Jesus Cristo.

Tal perspectiva nos instigou a olhar a relação entre as comunidades eclesiais católicas e as pessoas gays, lésbicas, bissexuais, transgêneros, *queer*, intersexuais e assexuais não apenas pela lógica daquilo que a tradição eclesial já afirmou sobre essas pessoas. O nosso exercício nos permitiu uma aproximação singular ao tema desde o lugar das vítimas para reimaginar sua relação com a comunidade eclesial em vista da superação de toda exclusão e violência.

O trabalho não tem por objetivo entregar às vítimas as armas para a contraofensiva, mas colocar os marcos para reposicionar a questão no seio da comunidade eclesial ao redor da pessoa de Jesus Cristo de quem nutrimos a nossa fé e a nossa vida. Ao entrar nessa aventura, tivemos que lidar com um material de pesquisa vasto, realizar múltiplas articulações e tentar tecer uma linha interpretativa que nos ajudasse a oferecer uma visão em distintos níveis do problema enfrentado.

Não poderíamos deixar de dizer que o texto é construído desde o coração da Igreja e para a comunidade dos fiéis no intuito de convocar a um novo começo. Ao lidar com a problemática particular das pessoas homossexuais como vítimas de nosso tempo, a pesquisa se abriu para um horizonte mais amplo e universal, no qual passamos a nos questionar sobre a

radicalidade da fé cristã em sintonia com aquela tradição tão própria da caminhada eclesial latino-americana: a preocupação com os pobres, os oprimidos, as vítimas de nosso tempo.

O lugar privilegiado de encontro com a Vítima por excelência e de encontro fraterno entre irmãos e irmãs é a celebração da Eucaristia. Ao nos preocuparmos com as vítimas de hoje criamos um antídoto para estarmos atentos aos mecanismos vitimários presentes em nossa sociedade. Sendo assim, torna-se relevante para nós que nos perguntemos o que significa formar comunidades ao redor da celebração da memória do Corpo da Vítima que se doa, Jesus Cristo? Uma vez que nossas assembleias litúrgicas estão orientadas para consolidar nossa fé e nos animar na entrega de nossas vidas (Hb 5), que consequências práticas deve ter a nossa fé no Crucificado-Ressuscitado, a Vítima por excelência? E ainda, como a comunhão do corpo da vítima Jesus Cristo dá o direcionamento para a nossa vida em termos éticos e políticos?

Todas essas questões, ao invés de encerrarem essa pesquisa, abrem-nos para um novo itinerário. O Crucificado-Ressuscitado torna-se agora companheiro de uma nova empreitada na qual poderíamos oferecer à comunidade dos que creem em Jesus mais possibilidades de aprofundarmos o mistério pascal e suas consequências sobre as nossas vidas. Estará sempre em destaque a possibilidade de superarmos os complexos de ódio, vingança e violência para a superação dos sacrifícios sangrentos que destroem a dignidade de homens e mulheres de nosso tempo. A qualidade de nosso seguimento de Jesus será sempre atestada pela nossa capacidade afetiva e efetiva de nos colocarmos ao lado das vítimas e nos decidirmos livremente por caminharmos com elas.

REFERÊNCIAS

ALISON, J. *Fé além do ressentimento: fragmentos católicos em voz gay*. São Paulo: É Realizações, 2010.

ALISON, J. *O pecado original à luz da ressurreição: a alegria de descobrir-se equivocado*. São Paulo: É Realizações, 2011.

BOVATI, P. “Que é o homem?”: o documento da Pontifícia Comissão Bíblica. *Vatican News*, Teologia, 10 de janeiro de 2020. Disponível em: <<https://www.vaticannews.va/pt/vaticano/news/2020-01/pontificia-comissao-biblica-pietro-bovati.html>>. Acesso em: 19 de jun. 2021.

CONCÍLIO VATICANO II, *Constituição pastoral Gaudium et spes*. Sobre a Igreja no mundo atual. Disponível em: <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html>. Acesso em: 19 jun. 2021.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. *Castidade e homossexualidade*, n. 2357-2358. Roma: 1992. Disponível em: <https://www.vatican.va/archive/cathechism_po/index_new/p3s2cap2_2196-2557_po.html>. Acesso em: 19 jun. 2021.

CONFALONIERI, L. B. *Et Al. Christian Objections to Same Sex Relationships: An academic assessment*. Wijngaards Institute for Catholic Research, 2021. Disponível em: <<https://www.wijngaardsinstitute.com/wiki/christian-objections-same-sex-unions-academic-assessment-report>>. Acesso em: 19 jun. 2021.

CONGREGAÇÃO PARA O CLERO. *O dom da vocação presbiteral*. Ratio Fundamental Institutionis Sacerdotalis. Roma: 2016. Disponível em: <<http://www.clerus.va/content/dam/clerus/Ratio%20Fundamentalis/O%20Dom%20da%20Voca%C3%A7%C3%A3o%20Presbiteral.pdf>>. Acesso em: 29 ago. 2021.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Responsum da Congregação para a Doutrina da Fé a um dubium sobre a bênção de uniões de pessoas do mesmo sexo*. Roma: 2021. Disponível em: <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20210222_responsum-dubium-unioni_po.html>. Acesso em: 19 jun. 2021.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Considerações sobre os projectos de reconhecimento legal das uniões entre pessoas homossexuais*. Roma: 2003. Disponível em: <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20030731_homosexual-unions_po.html>. Acesso em: 29 ago. 2021.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Carta aos bispos da igreja católica sobre o atendimento pastoral das pessoas homossexuais*. Roma: 1986. Disponível em: <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19861001_homosexual-persons_po.html>. Acesso em: 29 ago. 2021.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Declaração Persona Humana*. Sobre alguns pontos de ética sexual. Roma: 1975. Disponível em: <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19751229_persona-humana_po.html>. Acesso em: 29 ago. 2021.

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: 2005. Disponível em: <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20051104_istruzione_po.html>. Acesso em: 29 ago. 2015.

FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Amoris Laetitia*. Sobre o amor na família. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html>. Acesso em: 19 jun. 2021.

GIRARD, R. *Eu via satanás cair do céu como um raio*. Lisboa: Instituto Piaget, 2002 (Coleção Crença e Razão).

GIRARD, R. *A violência e o sagrado*. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

GRILLO, A. Teologia não disponível: as carências sistemáticas de palavras eclesiais sobre identidade e sexualidade. *IHU Online*, 26 de junho de 2021. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/610500-teologia-nao-disponivel-as-carencias-sistematicas-de-palavras-eclesiais-sobre-identidade-e-sexualidade-artigo-de-andrea-grillo>>. Acesso em: 27 jun. 2021.

MENDONÇA, J. T. *A leitura infinita: a Bíblia e sua interpretação*. São Paulo: Paulinas; Pernambuco: Universidade Católica de Pernambuco, 2015 (Coleção Travessias).

PIO XI, Papa. *Carta Encíclica Casti Connubii*. Sobre el matrimonio cristiano. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19301231_casti-connubii.html>. Acesso em: 16 jul. 2021.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. “*Che cosa è l'uomo?*” (Sl 8,5): un itinerario di antropologia bíblica. Disponível em: <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20190930_cosa-e-luomo_it.html#L%E2%80%99omo>. Acesso em: 19 de jun. 2021.

SALZMAN, T. A.; LAWLER, M. G. *A pessoa sexual: por uma antropologia católica renovada*. São Leopoldo: Unisinos, 2012.

TABORDA, F. *Nas fontes da vida cristã: uma teologia do batismo-crisma*. São Paulo: Loyola, 2001.