ABORDAGENS TEÓRICAS E PRÁTICAS EM PESQUISA

COORDENADORES
Patricia Bieging
Raul Inácio Busarello

ISBN 978-85-7221-633-3
2026

Maria Clara Ramos Nery
João Victor de Oliveira

O DISPOSITIVO CRISTÃO E A NATURALIZAÇÃO DA NORMA:

O DOGMA COMO POTENCIALIZAÇÃO DA HETERONORMATIVIDADE

DOI: 10.31560/pimentacultural/978-85-7221-633-3.8

RESUMO:

O presente artigo investiga o dispositivo cristão como uma maquinaria biopolítica destinada à naturalização da norma e à potencialização da heteronormatividade. O estudo problematiza a relação de interdependência entre religião e sociedade, analisando como o dogma católico transmuta hierarquias sociopolíticas em leis ontológicas inquestionáveis. O objetivo central é desvelar as tecnologias de assujeitamento que operam por meio da interdição do corpo e da fabricação do binarismo, garantindo a hegemonia de uma ordem patriarcal sob o verniz do sagrado. Metodologicamente, a pesquisa estruturou-se como uma etnografia de caráter documental, debruçando-se sobre a narrativa institucional para rastrear as práticas discursivas que cristalizam a exclusão da alteridade. O arcabouço teórico articula o eixo Durkheim-Foucault, conjugando a força coercitiva do fato social com as capilaridades do poder pastoral e do biopoder, em diálogo com a sociologia de Pierre Bourdieu. O percurso analítico examina a matriz discursiva em três frentes: a fixação ontológica do binarismo no texto do Gênesis; o aparelhamento sociopolítico da norma nas Epístolas Paulinas; e a atualização refinada do assujeitamento no magistério católico contemporâneo, com enfoque na Carta Apostólica *Mulieris dignitatem* (1988) de João Paulo II. Conclui-se que o império da heteronormatividade não se sustenta apenas pela repressão, mas pela fabricação positiva de subjetividades dóceis e de um imaginário essencialista que inviabiliza existências dissidentes.

Palavras-chave: biopoder; heteronormatividade; dispositivo cristão; etnografia documental; violência simbólica.

ABSTRACT:

This article investigates the Christian apparatus as a biopolitical machinery aimed at the naturalization of the norm and the reinforcement of heteronormativity. The study problematizes the interdependent relationship between religion and society, analyzing how Catholic dogma transmutes sociopolitical hierarchies into unquestionable ontological laws. The central objective is to unveil the technologies of subjection that operate through the interdiction of the body and the fabrication of binarism, ensuring the hegemony of a patriarchal order under the veneer of the sacred. Methodologically, the research is structured as a documentary ethnography, examining the institutional narrative to trace the discursive practices that crystallize the exclusion of alterity. The theoretical framework articulates the Durkheim-Foucault axis, combining the coercive force of the social fact with the capillaries of pastoral power and biopower, in dialogue with the sociology of Pierre Bourdieu. The analytical trajectory examines the discursive matrix on three fronts: the ontological fixation of binarism in the text of Genesis; the sociopolitical apparatus of the norm in the Pauline Epistles; and the refined update of subjection in the contemporary Catholic magisterium, focusing on John Paul II's Apostolic Letter Mulieris dignitatem (1988). It concludes that the empire of heteronormativity is not sustained solely by repression, but by the positive fabrication of docile subjectivities and an essentialist imaginary that precludes dissident existences.

Keywords: *biopower; beteronormativity; Christian Apparatus; documentary ethnography; symbolic violence.*

INTRODUÇÃO

A interface entre a ordem religiosa e a organização social no Ocidente ultrapassa o domínio estritamente espiritual, constituindo-se como um eixo sofisticado de operação do biopoder. Sistematizada por Michel Foucault, essa categoria designa a transição do poder soberano clássico para um poder moderno focado em "fazer viver e deixar morrer". Nesse contexto, a sexualidade atua como articulação entre a anátomo-política do corpo e a biopolítica da população. Assim, ao impor a heteronormatividade, instituir o binarismo e capturar a capacidade procriativa feminina, a ortodoxia cristã exerce o biopoder de forma plena: disciplina os corpos por meio do dogma moral e regula a população pela gestão do desejo, otimizando a vida em prol de uma ordem patriarcal.

O presente artigo investiga a ortodoxia católica não em sua dimensão de fé, mas como um dispositivo histórico-institucional de condução de condutas. Parte-se da premissa de que o binarismo ontológico e a heteronormatividade são condições estruturais para a eficácia do poder pastoral, transmutando hierarquias sociopolíticas de dominação em mandatos divinos. Para desvelar essa arquitetura, adota-se uma pesquisa documental de caráter etnográfico, tratando os textos sagrados e os documentos do magistério como monumentos discursivos. Mapeia-se, assim, a estruturação dessa norma mediante a essencialização biológica e a interdição de existências dissidentes.

O referencial teórico articula o eixo Durkheim-Foucault, instrumentalizado pela sociologia de Pierre Bourdieu. De Durkheim, mobiliza-se a visão da religião como fato social coercitivo, forjador de coesão. De Foucault, utiliza-se a perspectiva do poder pastoral cristão, que exige a internalização da norma e o assujeitamento contínuo dos corpos. Em diálogo com Bourdieu, evidencia-se que tal engrenagem opera sob a lógica da violência simbólica, garantindo

que o controle institucional sobre os corpos femininos e dissidentes ocorra com a cumplicidade dos próprios assujeitados, que reconhecem o discurso religioso como legítimo.

Para operacionalizar a investigação, o texto estrutura-se em três eixos: (1) a interdependência estrutural entre religião e sociedade; (2) a transição da coerção social externa para a capilaridade biopolítica; e (3) a análise documental da matriz discursiva cristã. Nessa última etapa, examinam-se o *Gênesis* (fixação ontológica do binarismo), as *Epístolas paulinas* (aparelhamento sociopolítico) e a carta apostólica *Mulieris dignitatem* (1988), de João Paulo II. O estudo culmina demonstrando como o pensamento católico contemporâneo atualiza e refina a norma, dissimulando a subalternização da mulher sob o verniz retórico da exaltação essencialista de sua natureza.

REFERENCIAL TEÓRICO

A RELAÇÃO DE INTERDEPENDÊNCIA ENTRE RELIGIÃO E SOCIEDADE

A análise do dispositivo cristão, despida de pretensões metafísicas, exige a apreensão da matriz religiosa como um construto intrinsecamente ligado à legitimação da ordem material e política. Nesse sentido, a sociologia de François Houtart (1982, p. 11) fornece um ponto de partida incontornável ao postular que a religião se situa no universo das representações, intervindo na definição do sentido e na orientação das práticas, podendo fornecer "a explicação e a justificação das relações sociais".

Ao atuar como uma "segunda veste" simbólica, a estrutura institucional transmuta a arbitrariedade das hierarquias sociopolíticas

em desígnios transcendentes incontestáveis. A eficácia dessa legitimação, contudo, depende fundamentalmente da adesão subjetiva do crente. É na promessa de sentido e na mitigação do sofrimento existencial que o dogmatismo católico encontra sua via de acesso mais profunda: ao acolher o sujeito em sua desvalia, a instituição exige, em contrapartida, submissão irrestrita à sua gramática moral. Por meio dessa economia do conforto espiritual, a imposição da heteronormatividade e do binarismo encontra obediência voluntária, assegurando que o assujeitamento à norma não seja percebido como coerção externa, mas vivenciado intimamente como condição absoluta para a salvação e o pertencimento.

Assim, a relação entre sociedade e religião opera sob uma lógica de constituição mútua. Se as estruturas sociais — forjadas pela necessidade histórica de sobrevivência dos grupos humanos — delimitam o campo religioso, a religião atua como um dispositivo produtor de realidades. Ao reivindicar o *status* de verdade inquestionável, a experiência religiosa objetiva-se institucionalmente, forjando repertórios específicos de ação e determinando a normatização das condutas individuais e coletivas.

É a partir da necessidade de sobrevivência imediata e histórica que cerca a todos os seres humanos, que se constituem universos de representações coletivas, sendo que a religião:

> [...] "é uma espécie de realidade em segundo nível que interpreta a realidade material, a relação do homem com a natureza e as relações sociais, dando-lhes um sentido. É este sentido que forma a base para os sistemas e práticas que possibilitam a reprodução das relações, oferecendo assim um modelo ou quadro de comportamento para os indivíduos e grupos (HOUTART, 1982, p. 11)."

Houtart (1982), ao conceber o fenômeno religioso como "uma realidade em segundo nível que interpreta a realidade material", e, podemos dizer que atravessa e interpela a realidade material, permite verificar a significação do religioso presente na abordagem de

Berger (1985), que é oferecer um modelo, ou quadro de comportamento, para análise dos indivíduos e grupos. É necessário que todos possuam um referencial no qual possam se apoiar e estabelecer a lógica de seus procedimentos e agir dentro dos espaços de interlocução que lhes são facultados no interior do contexto social e histórico vivenciado. Neste sentido, necessita-se de um discurso que, uma vez internalizado, permita a constituição do referencial que funciona como um guia e possibilitará que possa situar-se dentro dos parâmetros aceitos socialmente.

A interioridade humana constitui a outra face desse processo, sendo compreendida como a realidade positivada a partir da prática discursiva e dos enunciados da religião (Houtart,1982). Para analisar a genealogia do discurso institucional sobre a mulher no âmbito dessa dinâmica, este estudo elege como marco o pontificado de João Paulo II. Tal escolha metodológica ampara-se tanto na memória social contemporânea quanto na força de sua autoridade carismática, que conferiu capilaridade midiática e social sem precedentes às suas formulações e interdições.

Despida de pretensões metafísicas, a análise desse dispositivo exige a apreensão da matriz religiosa como um construto legitimador da ordem material e política. Conforme postula Houtart (1982, p. 10), ao intervir na definição de sentidos e na orientação das práticas, a religião atua como uma "segunda veste" simbólica, transmutando a arbitrariedade das hierarquias sociopolíticas em desígnios transcendentes. Mediante essa interdependência, o dogma cessa de ser mera expressão de fé para converter-se em uma tecnologia primordial de ordenamento e perpetuação de poder.

A adesão a essa instituição implica, nos termos do sociólogo, uma "apropriação subjetiva da realidade objetiva" (Houtart,1982). Essa crença, contudo, ancora-se diretamente na vulnerabilidade humana: é a vivência da impotência diante da densidade do mundo concreto que catalisa a necessidade de objetivar e mitigar a angústia existencial por meio do sagrado.

O diagnóstico estrutural de Durkheim (1989) dialoga intimamente com a perspectiva freudiana: embora partam de matrizes epistemológicas distintas, ambos convergem ao identificar no desamparo original — vivenciado por indivíduos e grupos — o esteio valorativo das ideias religiosas. O dispositivo religioso opera, assim, como uma tecnologia de ressignificação do mundo. Ao converter a impotência ontológica em potência simbólica e preencher o vazio existencial, ele fornece um arcabouço para que se elabore a fraqueza humana e o inexplicável, mitigando a angústia diante da finitude e da "morte que nos dissolve".

Essa dimensão subjetiva, contudo, não atua como um receptáculo passivo. É nas fissuras do sofrimento e nas crises de sentido que a eficácia simbólica da religião se ancora de forma mais profunda. Apoiando-se na teoria junguiana, Bonfatti (2000, p. 140) evidencia a centralidade do esgotamento psíquico para o encontro com a experiência sagrada, momento em que "[...] a imagem psicológica do *self* funde-se com a imagem psicológica de Deus". A captura e a ressignificação desse sujeito em crise ficam evidentes na afirmação do autor:

> [...] Geralmente, quem passa por uma dor ou sofrimento psíquico de "fundo de poço", quem tem um encontro com o *self* ou com Deus, dificilmente permanecerá da mesma forma diante da vida. É premente, do ponto de vista psicológico, que haja uma rearticulação de si, do outro e do mundo. Constrói-se, reelabora-se e redimensiona-se um novo sentido. Começa-se a perceber que a vida não é mais levada ao vento sem nenhum significado. Os demônios ou conteúdos internos, se não são mais ameaçadores, são pelo menos relacionáveis; e a vida psicológica, levada e entregue a Deus – *self* – é reescrita num outro contexto e numa outra dimensão pessoal, que também está ligada a uma outra dimensão, a religiosa (BONFATTI, 2000, p. 140-141).

A força do argumento de Bonfatti (2000) reside na dialética entre a desintegração do sujeito e a reconstrução da subjetividade por meio do dispositivo religioso. Nesse processo, o sofrimento psíquico configura-se como um "ponto de captura". Sociologicamente, a normatização das condutas — o que Foucault designa como poder pastoral — impõe-se não apenas pela coerção, mas fundamentalmente pela oferta de sentido. O esgotamento psíquico representa o colapso dos referenciais do indivíduo; é nesse vácuo de significado que o discurso religioso se insere, operando não como imposição externa arbitrária, mas como a única via de salvação e organização do caos interno.

Por conseguinte, a fusão entre o *self* e a imagem de Deus atua como um mecanismo de reescrita da subjetividade. Ao amalgamar a representação psicológica do divino com o *self* — o centro ordenador da psique, na acepção junguiana —, a experiência religiosa deixa de ser uma injunção puramente externa e passa a ser vivenciada como a restauração da própria essência do indivíduo. Os conflitos psíquicos, metaforizados como "demônios internos", tornam-se assimiláveis à medida que o campo religioso fornece o vocabulário, o mito e o rito necessários para a sua elaboração. A entrega ao sagrado constitui, simultaneamente, o resgate psicológico do sujeito.

O subsequente retorno ao tecido social materializa a rearticulação do indivíduo com o mundo. Embora emerja de sua crise profunda, estruturalmente reconfigurado, esse processo de ressignificação encontra-se estritamente circunscrito pela gramática religiosa. Conforme evidencia Bonfatti (2000), a reestruturação psicológica por meio do universo simbólico induz o sujeito a interiorizar os repertórios de ação e a normatização das condutas instituídos pela autoridade dogmática. Estabelece-se, assim, um paradoxo central na mecânica do biopoder (Foucault, 2022): a experiência subjetiva e singular da dor atua como vetor primário para a adesão incondicional à norma objetiva da instituição.

Essa submissão voluntária guarda profunda consonância com os mecanismos de assujeitamento formulados por Michel Foucault, notadamente na obra *"Do governo dos vivos"*. Foucault (2018) demonstra que a eficácia do poder religioso opera menos pela interdição e mais pela instauração de um regime de verdade — uma prática discursiva que, internalizada, passa a governar as condutas de forma contínua. Ao ser resgatado de seu sofrimento, o sujeito atrela irrevogavelmente sua subjetividade à verdade ditada pela instituição. Trata-se de uma operação basilar, pois, para o autor, o exercício do poder pressupõe a produção e a consolidação de um saber justamente para viabilizar o governo dos sujeitos sob o monopólio dessa verdade (Foucault, 2018).

Na matriz elaborada por Durkheim (1989), a qualidade sagrada das crenças, ritos, mitos e símbolos efetiva-se unicamente por meio da reação coletiva. Os sujeitos não forjam suas ideias religiosas no vazio; eles internalizam e constroem suas representações no seio de uma estrutura social preexistente, demarcada por um contexto sócio-histórico específico. É nessa ancoragem material que o sociólogo fundamenta sua análise ao asseverar que:

> [...] a religião, longe de ignorar a sociedade real e de abstraí-la, reflete a sua imagem; ela reflete todos os seus aspectos, também os mais vulgares e os mais repelentes. Tudo aí está e, se no mais das vezes, vemos o bem imperar sobre o mal, a vida sobre a morte, as potências da luz sobre as potências das trevas, é porque a coisa não se dá de maneira diversa na realidade. Porque, se a relação entre essas forças contrárias fosse invertida, a vida seria impossível; ora, de fato, ela se mantém e tende até a se desenvolver (DURKHEIM, 1989, p. 498).

Durkheim (1989) estabelece que a coesão de indivíduos e grupos não prescinde de uma dimensão ideal, pois é essa criação simbólica que permite à sociedade instituir-se e recriar-se continuamente. O universo das representações sociais não opera à margem da vida concreta, mas constitui a própria tessitura do real,

o que leva o autor a concluir que "[...]uma sociedade não é constituída simplesmente pela massa dos indivíduos que a compõem, pelo solo que ocupa, pelas coisas de que se serve, pelos movimentos que realiza, mas, antes de tudo, pela ideia que faz de si mesma" (DURKHEIM, 1989, p. 500).

Se a matriz durkheimiana elucida o papel do sagrado na integração coletiva, a complexidade do fenômeno religioso exige avançar da noção de solidariedade para a de conflito. Nesse ponto, a contribuição de Pierre Bourdieu (1982; 1989) torna-se basilar ao destituir o sagrado de sua aura de transcendência pura, apreendendo-o como um mecanismo estrutural de legitimação das relações de dominação. A religião revela-se não como um espaço pacificado, mas como um *campo religioso*: uma arena de disputas por legitimidade, acúmulo de capital específico e produção de violência simbólica.

A dinâmica desse campo estrutura-se a partir de uma divisão do trabalho que desapropria objetivamente os leigos em favor de um corpo de especialistas (o clero, o magistério, a hierarquia institucional). São esses especialistas que competem e detêm o monopólio da gestão dos "bens de salvação" e da produção do discurso dogmático legítimo. É precisamente essa assimetria basilar — a expropriação do capital religioso e interpretativo — que confere à instituição o seu poder de consagração e garante a hegemonia de sua verdade sobre o tecido social.

A eficácia social suprema da religião reside em sua capacidade de operar uma alquimia simbólica: ela transmuta as divisões políticas, de classe e de gênero do mundo profano em categorias sagradas, eternas e inquestionáveis (Bourdieu,1989). O arbitrário social — a exemplo da subalternização do feminino e da imposição do binarismo heteronormativo — é recodificado como um mandato cosmológico e ontológico. Assim, a matriz religiosa atua como verniz legitimador por excelência, fornecendo uma "sociodiceia" que

justifica os privilégios dos dominantes e confere sentido teológico à exclusão dos dominados.

O refinamento dessa engrenagem baseia-se no exercício dissimulado do poder, em que a violência simbólica prospera justamente por não ser reconhecida como tal. Por meio da inculcação de um *habitus*[1] (Bourdieu, 2013) religioso, a instituição fornece aos sujeitos as categorias de percepção com as quais devem ler o mundo. Consequentemente, o indivíduo assujeitado (Foucault,2018) reconhece a legitimidade do discurso que o marginaliza. A ordem patriarcal e heteronormativa deixa de ser percebida como uma construção política para converter-se em *doxa* — o inquestionável estado natural das coisas —, garantindo que a submissão à norma se concretize com a cumplicidade voluntária daqueles que a sofrem.

É no interior dessa disputa pelo monopólio da verdade que se compreende a emergência e a solidificação de discursos conservadores e reacionários. Caracterizados por uma cosmologia binária e por uma rígida demarcação entre o puro e o impuro, esses discursos operam como estratégias de distinção e poder. Ao potencializarem a heteronormatividade, impõem padrões de gênero e sexualidade que atuam como dispositivos biopolíticos de exclusão. O resultado pragmático dessa ortodoxia é a marginalização sistemática de corpos e existências dissidentes — a exemplo da população LGBTQIAPN+, das mulheres em busca de autonomia reprodutiva e dos sujeitos que fraturam as expectativas da norma.

Contudo, a dinâmica do campo religioso pressupõe que toda força hegemônica (ortodoxia) enfrente resistências (heterodoxias). Em contraponto aos discursos restritivos, articulam-se teologias libertadoras e perspectivas *queer*, que tensionam o campo

1 O conceito de *habitus em Bourdieu, significa:* Sistemas de disposições duráveis e transponíveis (estruturas estruturadas que funcionam como estruturas estruturantes). Sendo a estrutura estruturada condicionamento por experiências passadas e história coletiva e estruturas estruturantes como força geradora de práticas e construções de repertórios de ações individuais e coletivas.

ao disputarem o próprio texto sagrado. Tais abordagens desafiam a cis-heteronormatividade ao propor uma divindade manifesta na pluralidade de identidades, mobilizando o capital simbólico da fé não como dispositivo de assujeitamento, mas como ferramenta de emancipação social e de enfrentamento das opressões estruturais.

As consequências sociais dessa polarização no campo religioso são profundas. Enquanto o maquinário discursivo conservador fomenta a estigmatização e traduz dogmas em violências materiais e simbólicas contra grupos vulneráveis, os discursos contra-hegemônicos disputam um horizonte de equidade. A análise sociológica desse cenário revela, portanto, que a religião opera como o epicentro ético e político onde se decide, em última instância, a naturalização da barbárie ou a possibilidade de reconhecimento da diversidade humana.

É precisamente por meio dessa maquinaria de subjetivação que se explicam a eficácia e a naturalização das práticas discursivas católicas na potencialização da heteronormatividade. O mandato heteronormativo — com suas prescrições binárias e hierarquias de gênero — deixa de ser decodificado pelo sujeito como uma imposição externa de controle biopolítico. Ao contrário, ancorado na experiência de fusão entre o *self* e a matriz religiosa, o indivíduo amolda sua conduta à norma, assumindo-a não como um construto histórico e de poder, mas como a condição intrínseca de sua própria salvação e integridade ontológica.

A eficácia dessa naturalização não opera em um vácuo histórico; encontra terreno fértil na vulnerabilidade humana cotidiana e, sobretudo, na precariedade material imposta pela desigualdade social estrutural. A espoliação do acesso a condições dignas e a profunda experiência de desamparo dela decorrente fazem com que o processo de subjetivação religioso encontre ressonância imediata nos grupos marginalizados. A prática discursiva da Igreja obtém, assim, correspondência exata na dor do sujeito, conferindo-lhe um

sentido teleológico e pedagógico. Espelhado no mimetismo do suplício de Cristo, o sofrimento social deixa de ser lido como uma falha política e passa a ser codificado como uma virtude espiritual.

Ao transpor essa mecânica para o contexto da sociedade brasileira, Nunes (2025) aponta um traço cultural basilar e sintomático: a restrição da confiança social exclusivamente a duas instâncias — Deus e a família. É precisamente nessa dupla âncora (teológica e consanguínea) que o potencial de assujeitamento se realiza de forma plena. Quando o indivíduo, desprovido de garantias materiais, deposita sua sobrevivência unicamente na fé e no núcleo familiar tradicional, a instituição religiosa adquire o monopólio sobre a gramática da vida.

O foco na Sagrada Família atua, assim, como o vetor definitivo para o recrudescimento da heteronormatividade. Por meio desse traço cultural, a interdição e a negação institucional de qualquer dissidência se tornam absolutas, fortalecendo a blindagem do binarismo de gênero e consolidando a hegemonia da matriz heteronormativa sob a chancela da salvação e da proteção familiar.

A MATRIZ DISCURSIVA: NARRATIVA BÍBLICA, DOGMA E A PADRONIZAÇÃO DAS VISÕES DE MUNDO.

A análise rigorosa do fragmento de *Gênesis* (2:21-24) sob a ótica da secundarização do papel feminino revela a tradução de uma prática discursiva que instaura uma assimetria ontológica primordial. Enquanto o homem é constituído diretamente pelo *pneuma* — o sopro vital de Deus, que lhe confere proximidade imediata com a transcendência e o poder divino —, a mulher emerge de uma derivação corpórea secundária: a costela de Adão.

Esse arranjo textual funciona como um traço estrutural discursivo que despoja o sujeito feminino de uma potência originária autônoma. Ao ser desenhada como uma extensão do homem — que, por sua vez, opera como o centro e o mediador diante do divino —, a mulher é capturada por uma economia política do afeto e do serviço. Sua existência passa a ser chancelada sob o estatuto funcional de cuidadora, encarregada do zelo, da proteção e da manutenção do homem e da prole.

O discurso católico fundamenta-se na lei natural e na complementaridade dos sexos, operando sob a premissa de que homem e mulher foram criados como "metades" que se completam ontologicamente. Fora dessa dualidade, o ato humano é visto como "desordenado". Nesse contexto, a heteronormatividade é defendida por meio do vínculo indissociável entre união sexual e abertura à vida (procriação). Discursivamente, o "corpo heterossexual" desponta como o único capaz de cumprir a finalidade divina e natural.

A eficácia dessa prática discursiva na naturalização da norma assenta-se na apropriação e na consequente subversão da materialidade biológica. Ao instituir o imperativo reprodutivo calcado no texto bíblico — "Frutificai e multiplicai-vos, e enchei a terra" (*Gênesis* 1:28) —, a doutrina forja um imaginário em que o princípio masculino é invariavelmente elevado à condição de sujeito ativo, o portador da "semente" responsável por fecundar o corpo feminino.

Contudo, a concretude biológica revela um flagrante assimetria em relação a esse discurso: são os órgãos reprodutores femininos que efetivamente abrigam, nutrem e materializam a vida, tornando a maternidade um fato incontestável. Ao secundarizar o protagonismo fisiológico da mulher, o maquinário teológico cria uma dicotomia artificial que transfere o poder ontológico e discursivo para o polo masculino.

Essa captura da biologia pelo dogma converte-se em um processo contínuo de subjetivação (Foucault, 2018) que opera de forma objetiva no imaginário coletivo e na cultura ocidental. A valorização exclusiva do homem, a partir de sua suposta "autenticidade procriativa", alicerça o universo de representações religiosas que legitima e perpetua uma dupla dimensão de violência simbólica, nos termos de Pierre Bourdieu. A primeira atinge frontalmente a mulher, que é expropriada da autonomia de seu próprio corpo para ser reduzida ao estatuto de receptáculo passivo do desígnio masculino e divino. A segunda incide, de forma ainda mais aniquiladora, sobre a comunidade LGBTQIAPN+, que é sumariamente marginalizada e invisibilizada por não integrar essa matriz de reprodução sacralizada.

Para sustentar essa hegemonia perante os avanços das lutas civis contemporâneas, o magistério católico precisou refinar o seu dispositivo de assujeitamento. É nesse contexto que a Teologia do Corpo e a carta apostólica *Mulieris dignitatem* (1988), de João Paulo II, emergem como recursos discursivos de extrema sofisticação. O poder institucional realiza uma transição tática: abandona a interdição brutal e a linguagem da inferioridade biológica, substituindo-as por uma "estética da harmonia sagrada". Sob o verniz retórico da exaltação da dignidade e da "vocação" da mulher, promove-se um essencialismo biológico inquestionável. A subalternização é dissimulada pelo elogio ao desenho original do Criador, codificando a submissão hierárquica sob a categoria de "complementaridade". Esse é o cume da eficácia do biopoder cristão: a negação da alteridade, o silenciamento das existências LGBTQIAPN+ e a docilização do corpo feminino deixam de apresentar-se como violências institucionais para se consagrarem, discursivamente, como atos de amor e respeito ao sagrado.

Essa prática discursiva religiosa atua de forma disciplinar porque é internalizada, atravessando e interpelando a subjetividade dos adeptos. Trata-se de uma racionalidade clerical que resiste em conceber a emergência de uma mulher autônoma, provedora e

capaz de fraturar o monopólio do poder masculino. No horizonte simbólico dessas matrizes de fé, a subjetividade feminina emancipada carece de lugar legítimo. O enunciado mítico confina o corpo à performance perene da domesticidade e do cuidado. Conquanto a sociedade brasileira tenha testemunhado inegáveis avanços nos direitos civis, a engrenagem discursiva operada pelas hegemonias católicas permanece estruturalmente intacta no que tange à manutenção da menoridade política e espiritual da mulher.

A compreensão da matriz identitária e institucional brasileira exige, nesse cenário, a mobilização do conceito de "cultura transplantada", formulado por Nelson Werneck Sodré (2011). Essa transplantação não operou como mero decalque administrativo, mas como a violenta imposição de uma concepção eurocêntrica que passou a ditar a constituição subjetiva da população. Ao instituir a religião do colonizador como o guarda-chuva legitimador da cultura nacional, o processo histórico engendrou uma estrutura de poder ancorada em um profundo mecanismo de alienação: a projeção contínua do dominado na imagem de seu dominante.

É no âmago dessa engrenagem colonial que o catolicismo histórico revela o seu caráter disciplinar, exportando um maquinário biopolítico que determinou a sacralização do binarismo e a imposição da heteronormatividade compulsória. Ao privilegiar a reprodução da ortodoxia europeia, o dispositivo cristão inviabilizou as epistemologias e resistências singulares latino-americanas, assumindo dimensão central na sedimentação do patriarcado. O discurso das igrejas majoritárias atua, portanto, como o principal dispositivo de conservação ideológica, naturalizando as assimetrias e ditando os rumos das relações de gênero no Brasil.

Para compreender a força desse fenômeno, o ponto de partida para a escavação da matriz heteronormativa reside nas narrativas de fundação contidas no livro do *Gênesis*. Relatos como a formulação "macho e fêmea os criou" (*Gênesis* 1:27) e a derivação da

mulher a partir da costela do homem (*Gênesis* 2:21-24) não operam na cultura ocidental como metáforas poéticas, mas como a pedra angular de uma ontologia binária. Sob a ótica da análise do discurso, o *Gênesis* institui um dispositivo biopolítico primordial: a determinação de que a multiplicidade existencial deve ser compulsoriamente reduzida a apenas dois polos mutuamente exclusivos.

Essa complementaridade é chancelada pelo imperativo reprodutivo, que amarra a validade da sexualidade humana à finalidade procriativa. Ao situar o binarismo heterossexual no ato da Criação original, o discurso bíblico confere a essa norma o *status* de perfeição cósmica. Consequentemente, qualquer identidade ou desejo que escape a essa matriz não é decodificado apenas como variação humana, mas como degradação da ordem natural e fratura no projeto divino.

Se o *Gênesis* forja a ontologia binária, o Novo Testamento — em especial as *Epístolas paulinas* — traduz esse mito de origem em um regramento cívico, doméstico e institucional, operando a transição da diferença anatômico-mítica para a hierarquia sociopolítica. Na *Epístola aos Efésios* (5:22-24), por exemplo, o texto prescreve que as mulheres sejam submissas a seus maridos "como ao Senhor". Observa-se aí a sofisticação máxima da naturalização do poder: o discurso apostólico captura a ordem patriarcal da antiguidade mediterrânea e a sacraliza, traçando um paralelo direto entre a submissão feminina ao homem e a submissão humana a Deus.

A eficácia dessa prática discursiva é brutal, pois interdita a resistência. A subalternidade e a autoridade deixam de ser compreendidas como arranjos políticos para se tornarem mandatos divinos inegociáveis. Ao atrelar a organização da sexualidade à própria estrutura de salvação, a dominação masculina torna-se sinônimo de obediência a Deus, pavimentando o caminho para a posterior consolidação do dogma e do direito canônico.

Nesse contexto, a Bíblia não opera na cultura ocidental cristã apenas como registro histórico, mas como o arquivo fundacional de um regime de verdade (Foucault, 2018). Sob a lente da análise do discurso, ela instaura uma cosmologia estruturante e separa a norma do desvio. O desdobramento analítico revela o momento exato em que o mito fundacional, dotado originalmente de certa plasticidade simbólica, é capturado pelo campo religioso oficial e convertido em dogma. Esse enrijecimento político funciona como uma tecnologia de interdição, expurgando ambiguidades para transformar a narrativa em lei inquestionável. É por meio dessa conversão que se viabiliza a padronização implacável das visões de mundo. Ao assumir o *status* de revelação absoluta, a multiplicidade da experiência humana é reduzida a um binarismo restrito, no qual a matriz cis-heteronormativa e patriarcal é fixada como o projeto inviolável do Criador, transformando qualquer dissidência identitária em uma afronta à ordem cósmica.

O refinamento dessa maquinaria biopolítica atinge seu cume analítico na resposta do magistério católico às tensões da modernidade e às reivindicações de autonomia corporal. Diante da insustentabilidade de perpetuar a argumentação medieval da inferioridade biológica e moral da mulher, o poder pastoral precisou operar uma metamorfose em sua arquitetura de dominação. É nesse ponto de inflexão que a carta apostólica *Mulieris dignitatem* (1988), de João Paulo II, erige-se como um objeto de análise incontornável. Longe de representar uma ruptura com a matriz heteronormativa, o documento consolida uma tecnologia de assujeitamento consideravelmente mais insidiosa.

A incursão analítica nessa carta exige escavar como o vocabulário da "dignidade" e a exaltação do "gênio feminino" foram estrategicamente mobilizados como dispositivos de dissimulação. O magistério reescreve a subalternidade feminina e a rasura das existências dissidentes não pela interdição punitiva evidente, mas pelo confinamento estrito da subjetividade a um essencialismo ontológico, cristalizando a violência simbólica sob o manto da reverência teológica.

A NATURALIZAÇÃO DA SUBMISSÃO NA CARTA APOSTÓLICA MULIERIS DIGNITATEM (JOÃO PAULO II, 1988)[2]

A análise atenta da *Mulieris dignitatem* revela que a estratégia discursiva do papado de João Paulo II assenta na instauração de um binarismo vocacional que encarcera a mulher em duas únicas vias de legitimação: a maternidade e a virgindade. Longe de representarem escolhas autônomas de subjetivação, estas categorias operam como imperativos estruturais de uma mesma economia biopolítica.

A maternidade é estritamente circunscrita à reprodução biológica no seio do matrimônio heteronormativo, enquanto a virgindade é codificada como uma maternidade espiritual, na qual a mulher interdita o seu próprio corpo enquanto sujeito desejante para assumir a condição passiva de "esposa de Cristo". Em ambas as vias, a essência feminina é aprisionada numa relacionalidade de subordinação: a mulher é ontologicamente definida pela sua capacidade biológica ou mística de acolher, nutrir e devotar-se ao Outro.

Esta operação discursiva constitui a quintessência da violência simbólica teorizada por Bourdieu (1982). Ao cunhar e exaltar a categoria do "gênio feminino" — invariavelmente caracterizado pela docilidade, pelo cuidado e pela propensão natural ao sacrifício —, a Carta Apostólica sublima a divisão sexual do trabalho e a exclusão estrutural da mulher das esferas de poder político e eclesiástico. A assimetria de poder é, mediante este artifício retórico, transmutada numa dádiva divina inquestionável. A expropriação da autonomia

2 Embora a genealogia do discurso institucional sobre a mulher remeta a pontificados anteriores, o presente estudo elege como marco analítico a produção a partir de João Paulo II. Essa escolha metodológica ampara-se não apenas na contemporaneidade de seu pontificado em relação à memória social das gerações atuais, mas sobretudo na força de sua autoridade carismática, que conferiu uma capilaridade midiática e social sem precedentes às suas formulações e interdições.

sobre o próprio corpo já não é imposta pela coerção visível ou pela linguagem da inferioridade natural aristotélico-tomista, mas é sedutoramente oferecida como o cumprimento da verdadeira "vocação" da mulher. A submissão à norma patriarcal torna-se indissociável da realização da própria identidade, garantindo o assujeitamento voluntário perfeito.

Por conseguinte, a estética da complementaridade sagrada, forjada pelo documento, atua como uma tecnologia de rasura cirúrgica da alteridade. Ao postular que a verdade ontológica do corpo humano reside exclusivamente na complementaridade heteronormativa entre o homem e a mulher, teleologicamente orientada para a procriação, o discurso institucional não apenas condena, mas inviabiliza por completo a existência da comunidade LGBTQIAPN+ e de quaisquer corporalidades dissidentes.

As identidades de gênero e sexualidades que escapam a este binarismo não são lidas apenas como infrações morais temporárias, mas como aberrações que rompem a gramática da criação. O império da heteronormatividade, ao ser sacralizado como o único espelho válido da imagem de Deus, atinge o seu ápice de eficácia disciplinar: silencia a dissidência através da sua anulação no universo das representações legítimas, negando-lhe qualquer estatuto de existência digna ou natural.

A introdução da Carta Apostólica *Mulieris dignitatem* oferece um terreno fértil para a análise crítica da prática discursiva da Igreja Católica no que tange ao papel social da mulher. Ao declarar a dignidade feminina e sua vocação como um "sinal dos tempos", o documento, paradoxalmente, revela a estrutura androcêntrica de poder que sustenta a própria enunciação. Neste contexto discursivo, salta aos olhos o fato de que a função social da mulher é determinada e chancelada pelo homem, e não reconhecida por sua agência autônoma. Afirma o seguinte: [...]

Um sinal dos tempos 1. A DIGNIDADE DA MULHER e a sua vocação — objeto constante de reflexão humana e cristã — têm assumido, em anos recentes, um relevo todo especial. Isso é demonstrado, entre outras coisas, *pelas intervenções do Magistério da Igreja,* refletidas nos vários documentos do *Concílio Vaticano II,* que afirma em sua Mensagem final: «Mas a hora vem, a hora chegou, em que a vocação da mulher se realiza em plenitude, a hora em que a mulher adquire no mundo uma influência, um alcance, um poder jamais alcançados até agora. Por isso, no momento em que a humanidade conhece uma mudança tão profunda, as mulheres iluminadas do espírito do Evangelho tanto podem ajudar para que a humanidade não decaia.[1] *As palavras desta mensagem* retomam o que já fora expresso no Magistério conciliar, especialmente na Constituição pastoral ***Gaudium et Spes*** [2] e no Decreto sobre o apostolado dos leigos, ***Apostolicam ctuositatem***.[3] Tomadas de posição semelhantes verificaram-se no período pré-conciliar, por exemplo, em não poucos discursos do Papa *Pio XII* [4] e na Encíclica ***Pacem in Terris*** do Papa João XXIII.[5] Após o Concílio Vaticano II, o meu predecessor *Paulo VI* explicitou o significado deste « sinal dos tempos», conferindo o título de Doutor da Igreja a Santa Teresa de Jesus e a Santa Catarina de Sena, [6] e instituindo, além disso, a pedido da Assembleia do Sínodo dos Bispos em 1971, uma *Comissão especial* cuja finalidade era estudar os problemas contemporâneos concernentes à *«promoção efetiva da dignidade e da responsabilidade das mulheres*». Num de seus discursos, o Papa Paulo VI declarou, entre outras coisas: «No cristianismo, de fato, mais que em qualquer outra religião, a mulher tem, desde as origens, um estatuto especial de dignidade, do qual o Novo Testamento nos atesta não poucos e não pequenos aspectos (...); aparece com evidência que a mulher é destinada a fazer parte da estrutura viva e operante do cristianismo de modo tão relevante, que talvez ainda não tenham sido enucleadas todas as suas virtualidades. Os Padres da recente Assembleia do Sínodo dos Bispos (outubro de 1987), dedicada à «vocação e missão dos leigos na Igreja e no mundo vinte anos após o Concílio Vaticano II », voltaram a ocupar-se da

> dignidade e da vocação da mulher. Auspiciaram, entre outras coisas, o aprofundamento dos fundamentos antropológicos e teológicos necessários para resolver os problemas relativos ao significado e à dignidade do ser mulher e do ser homem. Trata-se de compreender a razão e as consequências da decisão do Criador de fazer existir o ser humano sempre e somente como mulher e como homem. Somente a partir destes fundamentos, que consentem colher em profundidade a dignidade e a vocação da mulher, é possível falar da sua presença ativa na Igreja e na sociedade. A Exortação pós-sinodal, a ser publicada a seguir, apresentará as propostas de índole pastoral relativas ao lugar da mulher na Igreja e na sociedade, sobre as quais os Padres sinodais teceram importantes considerações, tendo avaliado também os testemunhos dos auditores leigos — mulheres e homens — provenientes das Igrejas particulares de todos os continentes.

A assertiva do Papa João Paulo II, pode ser analisada a partir de três eixos fundamentais que evidenciam a dinâmica da percepção católica sobre a mulher: 1. O Monopólio da Enunciação e o "Lugar de Fala" - No trecho inicial do documento, a validação do papel feminino é invariavelmente mediada por figuras e instituições masculinas. O Papa João Paulo II fundamenta sua argumentação recorrendo ao Magistério, ao Concílio Vaticano II e aos seus predecessores — Papas Pio XII, João XXIII e Paulo VI. - A mulher como objeto de discurso: A mulher ocupa a posição de tema e objeto da reflexão, enquanto o homem (clérigo) consolida-se como o sujeito que enuncia, define e legisla sobre quem ela é.

A negação da autonomia: essa estrutura demonstra que, na ordem institucional católica, a mulher carece de autonomia discursiva. Seu papel social necessita de uma autorização masculina para ser legitimado e considerado "uma influência" ou "um poder" no mundo contemporâneo. 2. O Paradoxo do Reconhecimento Institucional – há uma contradição inerente ao ato de "reconhecer". Nas sociedades igualitárias, o papel social de um indivíduo simplesmente é

exercido, sem a necessidade de que uma autoridade externa ateste a sua validade. Vejamos: a necessidade que o Papa e a Igreja têm de proclamar formalmente esse estatuto revela uma designação feita pelo "outro". Ao instituir comissões e dedicar sínodos para estudar a "promoção efetiva da dignidade das mulheres", a Igreja admite, indiretamente, a desconsideração histórica do papel feminino.

Ao instituir comissões e dedicar sínodos para estudar a "promoção efetiva da dignidade das mulheres", a Igreja admite, indiretamente, a desconsideração histórica do papel feminino. O reconhecimento como concessão: se a dignidade precisou assumir "em anos recentes, um relevo todo especial", isso evidencia que, até então, o exercício do papel social da mulher ocorria à margem do reconhecimento institucional.

O discurso de exaltação funciona, portanto, como uma concessão de poder por parte de quem o detém (o clero masculino), mascarando a exclusão da mulher das esferas decisórias da própria instituição. 3. O Essencialismo como Limite da Atuação Feminina:

ao delegar ao Criador "a razão e as consequências" de existir somente como mulher e como homem, o texto ancora a presença ativa da mulher na Igreja e na sociedade a fundamentos teológicos e antropológicos restritos. 4 - Condicionamento da agência: a atuação feminina é exaltada, mas condicionada a uma "vocação" essencialista desenhada pelos homens do Sínodo. A mulher é chamada para que "a humanidade não decaia", atribuindo-lhe um fardo de sustentação moral e espiritual que delimita rigidamente as fronteiras do que a instituição considera ser a sua verdadeira missão.

Na prática discursiva, a mulher é colocada como o "objeto" de estudo e reflexão, enquanto o homem (o magistério, o Papa, os padres sinodais) ocupa a posição de "sujeito" que enuncia, define e valida quem a mulher é e o que ela deve fazer.

Vejamos ainda a afirmação:

> O último Sínodo realizou-se *durante o Ano Mariano,* que oferece um incentivo particular para tratar do tema presente, como o indica também a Encíclica ***Redemptoris Mater***. [9] Esta Encíclica desenvolve e atualiza o ensinamento do Concílio Vaticano II, contido no capítulo VIII da Constituição dogmática sobre a Igreja, ***Lumen Gentium***. Esse capítulo traz um título significativo: « *A Bem-aventurada Virgem Maria, Mãe de Deus, no mistério de Cristo e da Igreja ».* Maria — esta «mulher» da Bíblia (cf. *Gên* 3, 15; *Jo* 2, 4; 19, 26) — pertence intimamente ao mistério salvífico de Cristo, e por isso está presente de modo especial também no mistério da Igreja. Porque «a Igreja é em Cristo como que o sacramento... da íntima união com Deus e da unidade de todo o gênero humano», [10] a presença especial da Mãe de Deus no mistério da Igreja nos consente pensar no *vínculo excepcional entre essa «mulher» e toda a família humana.* Trata-se aqui de cada um e de cada uma, de todos os filhos e de todas as filhas do gênero humano, nos quais se realiza, no curso das gerações, aquela *herança fundamental* da humanidade inteira que está ligada ao mistério do «princípio» bíblico: «Deus criou o homem à sua imagem; à imagem de Deus o criou, homem e mulher os criaram» (*Gen* 1, 27). [11] Esta *verdade* eterna *sobre o homem,* homem e mulher — verdade que está imutavelmente fixada também na experiência de todos — *constitui ao mesmo tempo o mistério que só «se torna claro verdadeiramente no Verbo encarnado...* Cristo manifesta plenamente o homem ao próprio homem e lhe descobre a sua altíssima vocação», como ensina o Concílio. [12] Neste « manifestar o homem ao próprio homem », não será talvez preciso descobrir um lugar especial para a « mulher » que foi a Mãe de Cristo? A «*mensagem*» de Cristo, contida no Evangelho e que tem como pano de fundo toda a Escritura, Antigo e Novo Testamentos, não poderá talvez dizer muito à Igreja e à humanidade sobre a dignidade e a vocação da mulher?

Nesta assertiva temos a sacralização do binarismo e a matriz heteronormativa em *Mulieris dignitatem.* A articulação teológica, ao

resgatar a figura mariana e o mito da criação (Gênesis 1, 27), opera como um dispositivo de normatização biopolítica. O texto papal não se limita a descrever a complementaridade dos sexos, mas institui uma ontologia fechada ao declarar o binarismo — "homem e mulher" — como uma "verdade eterna" e "imutavelmente fixada". O papel da mulher não existe por si só; ele depende da autorização e validação de uma autoridade masculina para ser considerado legítimo.

Ao criar comissões e documentos para "reconhecer" a mulher, a Igreja confessa sua negligência histórica. Mais do que isso, esse reconhecimento age como uma *concessão* — um favor concedido por quem detém o monopólio do poder (o clero), o que mascara o fato de as mulheres continuarem excluídas das decisões institucionais. A agência feminina só é exaltada dentro de uma "vocação" estritamente definida pelos homens (o sustento moral da humanidade), limitando severamente a verdadeira missão da mulher.

O documento não rompe com a hierarquia de gênero, mas estabelece uma "designação tutelada". Ao promover a mulher, a instituição (masculina) reafirma o seu poder de ditar as regras. Nessa dinâmica discursiva, o homem permanece como o "sujeito" ativo que define e autoriza, enquanto a mulher é reduzida a um "objeto" a ser estudado e enquadrado.

Devemos compreender que esta formulação discursiva consolida três mecanismos centrais de interdição e controle das subjetividades: **1. A ontologização do binarismo de gênero:** ao classificar a dualidade biológica e social de gênero como um princípio metafísico intocável, o discurso católico naturaliza e engessa uma construção histórico-cultural. Essa operação converte a contingência humana em um absoluto divino. Ao afirmar que a completude humana se realiza exclusivamente dentro dessa dicotomia, o documento decreta um fechamento epistemológico que torna ininteligível qualquer identidade ou performance que escape à rigidez da categoria binária; **2. A interdição das pluralidades do desejo:** a consequência

implacável dessa matriz binária é a reafirmação de uma heteronormatividade compulsória. Ao vincular o "mistério do princípio bíblico" unicamente ao par homem-mulher, a estrutura argumentativa não oferece margem para outras economias do desejo. Formas divergentes de amar, de estabelecer laços e de vivenciar a sexualidade são empurradas para a zona da abjeção e do não-ser. O discurso funciona como uma tecnologia de poder de matriz foucaultiana: ao ditar o que constitui a norma universal da criação, delimita, por exclusão, o que deve ser considerado ilegítimo, pecaminoso ou invisível; **3. A violência simbólica na universalização da experiência:** a alegação textual de que essa verdade binária está "fixada também na experiência de todos" evidencia a força performática da violência simbólica.

O magistério universaliza uma premissa normativa, apagando sumariamente as vivências de sujeitos cujas existências contrariam essa regra. O poder simbólico da instituição impõe categorias de percepção que forçam a sociedade a ler a si mesma apenas através de um léxico heterocêntrico.

O texto detalha como discurso católico institucional age como um dispositivo de controle das identidades e corpos por meio de três mecanismos de exclusão: **Transformação do Binarismo em Lei Divina:** a Igreja pega uma construção social (gênero binário) e a transforma em uma regra sagrada e intocável. Isso cria um "fechamento" que cega a instituição para qualquer identidade de gênero que saia desse padrão (pessoas trans, não binárias etc.); **Proibição de Outros Desejos:** ao dizer que a norma bíblica é apenas o casal homem e mulher, impõe-se a heterossexualidade como obrigatória. Baseando-se em Foucault, o texto mostra que a Igreja usa seu poder para empurrar qualquer outra forma de amor ou sexualidade para a invisibilidade e o pecado. **Violência Simbólica e Apagamento:** a Igreja comete "violência simbólica" ao afirmar que essa regra binária reflete a "experiência de todos". Ao impor essa visão como universal, a instituição apaga ativamente a existência de pessoas que vivem

fora do padrão heterocêntrico, forçando a sociedade a enxergar o mundo apenas pelas lentes dessa exclusão.

A desconstrução da práxis discursiva presente em *Mulieris dignitatem* exige ultrapassar a exegese estritamente teológica para adentrar a genealogia do poder institucional. Para tanto, o presente percurso adota um prisma analítico duplo. Por um lado, mobiliza-se o conceito de violência simbólica (Bourdieu, 2021) para expor como a instituição naturaliza o arbitrário cultural androcêntrico, convertendo a exclusão política da mulher em vocação essencial. Por outro lado, aciona-se a teoria do mecanismo sacrificial e do sagrado (Girard, 2004) para revelar como essa mesma violência é dissimulada, projetando-se o apagamento da agência feminina na insondável vontade divina. Essa articulação teórica permite desnudar o documento não como revelação cosmológica, mas como uma sofisticada tecnologia de controle que interdita a autonomia do sujeito feminino.

A pluralidade da condição humana é, portanto, aprisionada em um roteiro biológico e reprodutivo pré-determinado, negando a legitimidade a qualquer agência desejante que não sirva à manutenção desse sistema. Importante destacar o fato de que: João Paulo II constrói o conceito do "gênio feminino". Ele exalta as qualidades da mulher (o cuidado, a receptividade, a maternidade, a capacidade para o outro). Sociologicamente, este é o refinamento supremo da dominação (Bourdieu, 2021)[3]: a Igreja não subjuga a mulher dizendo que ela é inferior, mas exaltando-a por sua "natureza" cuidadora e submissa. A biologia (ser mulher) é transformada em destino ontológico (ser mãe/cuidadora). O discurso fixa a mulher em um pedestal

3 Para Bourdieu, a força da dominação masculina reside na sua capacidade de se apresentar como a "ordem natural das coisas". A Igreja, ao utilizar a biologia e a teologia (Gênesis 1, 27) para justificar os papéis de gênero, realiza a operação máxima dessa violência: ela converte uma construção histórica e arbitrária (o machismo e a heteronormatividade) em uma "verdade eterna" incontestável. O oprimido (neste caso, a mulher no contexto discursivo católico) acaba assimilando e reproduzindo essas categorias de percepção criadas pelo dominador, muitas vezes sem perceber a violência estrutural contida nelas.

que funciona, na prática, como uma gaiola disciplinar, impedindo-a de ocupar os espaços de poder e decisão (o altar, o clero).

Referenciando-nos em Bourdieu (2021), a articulação discursiva presente em *Mulieris dignitatem* materializa de forma inequívoca o mecanismo da violência simbólica, operando pela naturalização de um arbitrário cultural imposto pelas instâncias institucionais de poder. Ao fixar o binarismo e a heteronormatividade como uma "verdade eterna" e imutável, amparada pelo sagrado, o Magistério converte uma relação histórica de dominação em uma ordem natural e cosmológica incontestável.

Afirma Bourdieu o seguinte: "Essa legitimação teológica inscreve as assimetrias nas categorias de percepção do mundo, forçando o reconhecimento e a assimilação da subordinação ontológica feminina através de esquemas de pensamento elaborados pelo próprio dominador (BOURDIEU, 2021, p. 24)." Trata-se de uma tecnologia de controle de eficácia ímpar para a manutenção do *status quo*, visto que a dominação masculina no campo católico não se sustenta prioritariamente por coerção física, mas pela cumplicidade estrutural exigida dos agentes que, enredados nessa economia discursiva, são levados a apreender a matriz heterocentrada como a única arquitetura possível e inteligível da existência humana.

Dentre os elementos do referido documento que dão sustentação à presente análise, sobressai a seguinte formulação discursiva:

> Ao chegar à plenitude dos tempos, *enviou Deus o seu Filho, nascido duma mulher».* Com estas palavras da *Carta aos Gálatas* (4, 4), o Apóstolo Paulo une entre si os momentos principais que determinam essencialmente o cumprimento do mistério «preestabelecido em Deus» (cf. *Ef* 1, 9). O Filho, Verbo consubstancial ao Pai, nasce como homem de uma mulher, quando chega à «plenitude dos tempos». Este acontecimento conduz ao *ponto-chave* da história do homem sobre a terra, entendida como história da salvação. É significativo que o Apóstolo não chame a Mãe

> de Cristo com o nome próprio de «Maria», mas a defina como «mulher»: isto estabelece uma concordância com as palavras do Proto-Evangelho no *Livro do Gênesis* (cf. 3, 15). Precisamente essa «mulher» está presente no evento salvífico central, que decide a «plenitude dos tempos»: esse evento realiza-se nela e or seu meio.

Nesta formulação discursiva, destacam-se o apagamento do sujeito e a instrumentalização do feminino, pois a recusa em nomear "Maria" e a sua substituição pela categoria genérica "mulher" não é um mero recurso estilístico, mas uma operação de apagamento ontológico. O sujeito histórico perde a sua individualidade para ser reduzido a uma função biológica e teológica: o ventre, o canal físico por onde o "Verbo consubstancial ao Pai" (o princípio masculino, ativo e divino) se materializa.

René Girard (2004) concebe que o sagrado é frequentemente utilizado pelas instituições humanas para canalizar e ocultar a violência fundadora de uma sociedade por meio do sacrifício de um "bode expiatório". Em nossa análise, a mulher (despida de sua individualidade e chamada apenas de "mulher" genérica (Carta aos Gálatas)) assume esse papel sacrificial. A subordinação feminina, a negação de sua autonomia discursiva e a imposição da heteronormatividade compulsória são formas de violência institucional que a Igreja "sacraliza" (dizendo ser o "mistério preestabelecido em Deus") para manter a coesão da ordem patriarcal e evitar o colapso de suas próprias estruturas de poder. O sagrado, portanto, atua como o verniz divino que legitima o sacrifício secular da agência da mulher.

O discurso católico não flutua num vácuo abstrato; ele foi a matriz ideológica embarcada nas caravelas coloniais. Ao afirmarmos que o modelo patriarcal da Igreja "legitima religiosamente o secular patriarcalismo brasileiro", objetivamos considerar a formação social. O patriarcado agrário, escravocrata e patrimonialista do Brasil encontrou no discurso católico o seu mais perfeito álibi moral. A sujeição da mulher na estrutura fundiária e familiar brasileira foi naturalizada

porque o seu espelho no sagrado (a mulher genérica, passiva e dócil à vontade do "Senhor") já havia sido transplantado e enraizado como "verdade eterna".

A especificidade da sacralização da ordem secular revela-se decisiva, pois a Igreja, ao chancelar o binarismo e a submissão feminina como desígnios insondáveis do "mistério preestabelecido em Deus", operou como o principal aparelho de hegemonia na formação colonial e pós-colonial brasileira. O patriarcado secular, ainda tão letal na contemporaneidade, prescindiu de justificar sua dominação pela força bruta em todos os momentos, visto que a violência simbólica do texto sagrado já havia garantido a interiorização dessa assimetria como uma fatalidade biológica e divina.

A religião funcionou como a argamassa que fixou as estruturas da cultura transplantada (Sodré, 2011), transmutando a opressão de gênero em um ato de devoção. Configura-se, assim, uma dupla articulação: se o profano demanda o sagrado para alicerçar suas bases (Hervieu-Léger, 2004), no campo das relações de poder, o próprio sagrado consolida-se como o dispositivo que legitima e naturaliza as hierarquias do profano (Foucault, 2018).

A análise atenta da *Mulieris dignitatem* revela que a estratégia discursiva do papado de João Paulo II assenta na instauração de um binarismo vocacional que encarcera a mulher em duas únicas vias de legitimação: a maternidade e a virgindade. Longe de representarem escolhas autônomas de subjetivação, estas categorias operam como imperativos estruturais de uma mesma economia biopolítica. A maternidade é estritamente circunscrita à reprodução biológica no seio do matrimônio heteronormativo, enquanto a virgindade é codificada como uma maternidade espiritual, na qual a mulher interdita o seu próprio corpo enquanto sujeito desejante para assumir a condição passiva de "esposa de Cristo". Em ambas as vias, a essência feminina é aprisionada numa relacionalidade de subordinação:

a mulher é ontologicamente definida pela sua capacidade biológica ou mística de acolher, nutrir e devotar-se ao Outro.

Esta operação discursiva constitui a quintessência da violência simbólica teorizada por Bourdieu (1982). Ao cunhar e exaltar a categoria do "gênio feminino" — invariavelmente caracterizado pela docilidade, pelo cuidado e pela propensão natural ao sacrifício —, a Carta Apostólica sublima a divisão sexual do trabalho e a exclusão estrutural da mulher das esferas de poder político e eclesiástico. A assimetria de poder é, mediante este artifício retórico, transmutada numa dádiva divina inquestionável. A expropriação da autonomia sobre o próprio corpo já não é imposta pela coerção visível ou pela linguagem da inferioridade natural aristotélico-tomista, mas é sedutoramente oferecida como o cumprimento da verdadeira "vocação" da mulher. A submissão à norma patriarcal torna-se indissociável da realização da própria identidade, garantindo o assujeitamento voluntário perfeito.

Por conseguinte, a estética da complementaridade sagrada, forjada pelo documento, atua como uma tecnologia de rasura cirúrgica da alteridade. Ao postular que a verdade ontológica do corpo humano reside exclusivamente na complementaridade heteronormativa entre o homem e a mulher, teleologicamente orientada para a procriação, o discurso institucional não apenas condena, mas inviabiliza por completo a existência da comunidade LGBTQIAPN+ e de quaisquer corporalidades dissidentes.

As identidades de gênero e sexualidades que escapam a este binarismo não são lidas apenas como infrações morais temporárias, mas como aberrações que rompem a gramática da criação. O império da heteronormatividade, ao ser sacralizado como o único espelho válido da imagem de Deus, atinge o seu ápice de eficácia disciplinar: silencia a dissidência através da sua anulação no universo das representações legítimas, negando-lhe qualquer estatuto de existência digna ou natural.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A desconstrução do dispositivo cristão, operada ao longo deste estudo, evidencia que a naturalização da norma não se configura como um mero resíduo teológico, mas como uma tecnologia central para o exercício do biopoder. A interdependência estrutural entre a instituição religiosa e a sociedade ocidental, escavada sob a ótica da sociologia dos campos e da microfísica do poder, revela que a eficácia da matriz dogmática reside na sua capacidade ininterrupta de transmutar hierarquias sociopolíticas e patriarcais em leis ontológicas absolutas. Ao capturar a materialidade biológica e instituir o binarismo como desígnio sagrado inquestionável, o poder pastoral ultrapassa a esfera da interdição: ele fábrica ativamente corpos dóceis e subjetividades úteis à perpetuação de uma ordem excludente.

A análise da matriz discursiva demonstra que o magistério católico contemporâneo, cristalizado em documentos como a Carta Apostólica *Mulieris dignitatem*, refina esta maquinaria de assujeitamento ao substituir a coerção explícita e a linguagem da inferioridade pela estética da complementaridade essencialista. Ocorre aqui o ápice da violência simbólica: a subalternização feminina e o apagamento ontológico da comunidade LGBTQIAPN+ são dissimulados sob a retórica teológica da vocação e do plano divino, garantindo o autogoverno e a obediência voluntária dos próprios sujeitos marginalizados.

Contudo, a gravidade deste maquinário disciplinar adquire contornos ainda mais profundos e insidiosos quando transposto para a singularidade histórica latino-americana e, especificamente, brasileira. A perpetuação da heteronormatividade compulsória e a eficácia da coerção moral não podem ser desvinculadas da nossa condição histórica de uma cultura transplantada. O discurso religioso eurocêntrico opera como um mecanismo de colonialidade contínua, expropriando a multiplicidade cultural local para ditar uma matriz

de pensamento exógena. O rechaço à alteridade e a negação das existências dissidentes atuam, assim, como reflexos de uma dependência estrutural em que o dominado projeta em si a norma e os valores do dominante.

Desvelar a arquitetura deste poder constitui um imperativo analítico e político. Desnaturalizar o dispositivo e a prática discursiva que sustentam este império simbólico exige a ruptura com o eurocentrismo dogmático e a recusa frontal da docilidade imposta. Somente ao fraturar este imaginário essencialista, e ao expor a maquinaria que codifica a desigualdade como sagrada, torna-se viável reivindicar a autonomia ontológica e corporal, resgatando as formas de vivência e de alteridade que a engrenagem institucional insiste em silenciar.

REFERÊNCIAS

BERGER, P. **O dossel sagrado**. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.

BONFATTI, Paulo Roberto. **A expressão religiosa e o sofrimento psíquico**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 16. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Tradução de Maria Helena Kühner. 20. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2021.

BOURDIEU, Pierre. **O senso prático**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2013

BOURDIEU, P. **A Distinção: Crítica Social do Julgamento.** São Paulo, Editora Zouk, 2007

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 1**: a vontade de saber. 1. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: curso no Collège de France (1979-1980). Rio de Janeiro: WMF Martins Fontes, 2018.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. São Paulo: Jorge Zahar, 2022.

GIRARD, René. **A violência e o sagrado**. Tradução de Martha Conceição Gambini. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

HOUTART, François. **Sociologia da religião**. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.

JOÃO PAULO II, Papa. **Carta Apostólica *Mulieris dignitatem***: sobre a dignidade e a vocação da mulher. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1988.

NUNES, F. **Brasil no espelho**. Petrópolis: Vozes, 2025.

SODRÉ, Nelson Werneck. **Síntese de história da cultura brasileira**. 22. ed. São Paulo: Bertrand Brasil, 2011.

João Victor de Oliveira

Aluno bolsista CNPQ, graduação em Pedagogia-Licenciatura, na Unidade de Cruz Alta/RS, da Universidade Estadual do Rio Grande do Sul-UERGS.

Maria Clara Ramos Nery

Professora Adjunta do Curso de Pedagogia – Graduação e Licenciatura – Unidade da UERGS em Cruz Alta/RS; Professora Adjunta do Curso de Administração e Letras na UERGS, Porto Alegre/RS. Doutora em Ciências Sociais; mestre em Sociologia, especialista em Psicanálise, análise do contemporâneo; Educação Transformadora – Teoria e Práticas e, Estudos Culturais.