



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**

**Centro Biomédico**

**Instituto de Medicina Social**

**Cristiana de Assis Serra**

**"Viemos pra comungar": Estratégias de permanência na Igreja  
desenvolvidas por grupos de "católicos LGBT" brasileiros  
e suas implicações**

Rio de Janeiro

2017

Cristiana de Assis Serra

**"Viemos pra comungar": Estratégias de permanência na Igreja  
desenvolvidas por grupos de "católicos LGBT" brasileiros  
e suas implicações**

Dissertação apresentada, como requisito parcial  
para obtenção do título de Mestre, ao Programa  
de Pós-Graduação em Saúde Coletiva, da  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientador: Prof. Dr. Sergio Luis Carrara

Rio de Janeiro

2017

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ/REDE SIRIUS/CB/C

S487 Serra, Cristiana de Assis  
"Viemos pra comungar": estratégias de permanência na Igreja desenvolvidas por grupos de "católicos LGBT" brasileiros e suas implicações / Cristiana de Assis Serra. – 2017. 187 f.

Orientador: Sergio Luís Carrara

Dissertação (mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Medicina Social.

1. Religião e sexo – Teses. 2. Minorias sexuais - Teses. 3. Catolicismo - Teses. I. Carrara, Sergio Luís. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Medicina Social. III. Título.

CDU 613.88:23/28

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

---

Assinatura

---

Data

Cristiana de Assis Serra

**"Viemos pra comungar": Estratégias de permanência na Igreja  
desenvolvidas por grupos de "católicos LGBT" brasileiros  
e suas implicações**

Dissertação apresentada, como requisito parcial  
para obtenção do título de Mestre, ao Programa  
de Pós-Graduação em Saúde Coletiva, da  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em 27 de junho de 2017.

Orientador: Prof. Dr. Sergio Luis Carrara  
Instituto de Medicina Social – UERJ

Banca Examinadora: \_\_\_\_\_

Prof. Dr. Sergio Luis Carrara (Orientador)  
Instituto de Medicina Social – UERJ

\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Juan Marco Vaggione  
Universidad Nacional de Córdoba

\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Luís Corrêa Lima  
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Horacio Federico Sívori  
Instituto de Medicina Social – UERJ

Rio de Janeiro

2017

## AGRADECIMENTOS

É tanta gratidão. Porque com vocês a vida vale a pena ser vivida.

A Sergio Carrara. Pelo espaço, pelo acolhimento, pelo cuidado, pela paciência, pela troca, pela experiência e, acima de tudo, por sua amizade preciosa. Obrigada.

A Horácio Sívorí, Juan Marco Vaggione e Luís Corrêa Lima, pelas contribuições inestimáveis.

A Vanessa Leite, pela inteligência afiada, pela escuta atenta, pela presença constante, pela parceria incansável.

À minha família. Porque sem o amor de vocês eu não teria conseguido:

Meus pais e minha irmã, pelo cuidado incondicional e amor inabalável. Olga, madrinha, tia e segunda mãe. Marcia e Manuela, pela dedicação afetuosa.

Branca, que literalmente dormiu ao meu lado. Wanda, que não soltou a minha mão. Rodolfo, por todas as vezes que veio filar minha comida. Rafael, pela interlocução na vida. Sandra e Lavinia, por terem chegado à minha vida, por estarem sempre perto, por me acalentarem com amor e humor, por iluminarem meu caminho na escuridão. Rosângela, minha irmã, e Miguel, que alimentam meu coração – e, Rô: pelo meu caderno de campo, que coloriu meus sonhos. Lud, que me acompanhou tardes a fio em espanhol. Luís, cuja amizade é uma bênção.

E Vanessa, que com um sorriso me recebeu em seus braços e me lembra todos os dias que não estou sozinha. Obrigada por reencontrar a vida comigo e nos enchermos de música juntas.

Aos amigos que me acompanharam nesta jornada:

Luciana e Mirani, pelo presente que vocês são pra mim. Manu, que me nutriu de afeto. Arbel, que me confiou um Amos Oz autografado. Fernanda, que ainda vai pintar meu cabelo de azul. E Angela, Sara, Daiana, Georgia, Phil, Cleber e Zeferino, pelas risadas e pelo caminho partilhado.

Rafaela Zorzanelli, Jane Russo, Martinho Silva e Rogerio Azize, pela troca e pelo aprendizado. André Rios, pelas referências cruciais para minha reflexão.

Horácio Sívorí, Marcos Carvalho, Bruno Zilli e Cleber Macedo, pela interlocução preciosa sobre “fundamentalismos”.

Waleska Aureliano, pelo acolhimento e carinho.

Silvinha, Eliete, Simone, Aline, Alessandra, Arthur, Joice e os demais funcionários do IMS, pelo suporte atento e afetuoso.

Moisés Sbardelotto, pelo diálogo frutífero.

Luís Corrêa Lima, pelo diálogo fácil e disponibilidade constante.

Sandra Villalobos, por tudo o que eu aprendi e aprendo com você.

Ao DC e à Rede, por terem me ensinado que o amor de Deus se vive em comunidade e se manifesta nos encontros humanos. Aos irmãos que o DC me trouxe: Rô e Rafa, augustíssimo Marcelo, Francisco, Fabio, Serginho, Bruno, Pedro, Arnaldo, Riomar, Roberto, Diva, Rosi, Valéria, Daniel, Alan, Ed, Pyter, Raphael, Rodrigo, Maldô, Murilo, meu xará Cris, Ju e tantos, tantos. Porque, juntos, somos multidão.

Ao Rafael, Luís, Bruno, Lucas, Edilson, Ciro, Acir, Francis, José, João, Bruno H., Assis, Deyvid, Ivan, Luan, Hugo, Francisca, Cornelio, irmãos e interlocutores por este Brasil afora: por tudo o que vocês me ensinaram, pelo afeto, obrigada.

A Luís Corrêa, James Alison e Geraldo Nascimento, pela inspiração no desbravamento das fronteiras.

Ao Eder, porque suas palavras me dão o sentido deste trabalho.

Aos que cuidaram de mim:

Jorge, que conduziu minha alma nesta travessia. Nos momentos mais difíceis, pude acreditar que conseguiria porque era você que estava lá.

Ao INCA, à equipe médica e administrativa e, principalmente, à enfermagem competente e amorosa. A Rosilene e Luciana, que me conduziram até lá. Aos meus médicos: Edgard Porto Neto, Fatima Gai, Luciana Boechat e Marcelo Moreira, pela competência e, sobretudo, pela humanidade. A Gulnar Azevedo, pela indicação salvadora.

Duda e Ciça, Lidu e Bel – meus anjos da guarda.

À Comissão de Pós-Graduação do IMS-UERJ, pelo apoio contínuo e crucial.

À CAPES, pela concessão da bolsa que permitiu a realização desta pesquisa.

Que o projeto de um país mais justo nos guie em tempos de luta.

“O presente é tão grande, não nos afastemos

Não nos afastemos muito, vamos de mãos dadas.”

(Carlos Drummond de Andrade)

É Jesus este Pão de igualdade,  
Viemos pra comungar,  
Com a luta sofrida de um povo que quer  
Ter voz, ter vez, lugar.  
Comungar é tornar-se um perigo,  
Viemos pra incomodar,  
Com a fé e a união nossos passos um dia vão chegar.

*Zé Renato*

"(...) [the courage to be is] the courage to accept oneself as accepted in spite of being unacceptable."

*Paul Tillich*

## RESUMO

SERRA, Cristiana de Assis. "*Vimos pra comungar*": estratégias de permanência na Igreja desenvolvidas por grupos de "católicos LGBT" brasileiros e suas implicações. 2017. 187 f. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva) – Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

Esta dissertação propõe-se a investigar as estratégias de permanência na Igreja Católica de Roma desenvolvidas pelos grupos de "católicos LGBT" brasileiros e suas implicações – tomando como objetivos específicos (1) refletir sobre as relações entre as categorias religião, sexualidade e família no marco da modernidade, considerando especialmente a Igreja Católica de Roma e as especificidades do contexto brasileiro; (2) explorar a trajetória e o discurso dos grupos de "católicos LGBT" brasileiros e suas peculiaridades; (3) traçar um panorama dos tensionamentos e disputas em torno da sexualidade que atravessam os ambientes católicos. Para tanto, analisa-se a produção discursiva desses grupos, em suas várias plataformas (*sites*, *blogs*, páginas e grupos de *Facebook* e, eventualmente, outras redes sociais; bem como entrevistas, textos e outras modalidades discursivas públicas), complementada, quando necessário, pela coleta de informações diretamente junto a interlocutores-chave. A questão da permanência dos grupos de "católicos LGBT" brasileiros é considerada em termos de sua (auto)constituição em sujeitos eclesiais, operada por meio de dinâmicas de visibilização e vocalização.

Palavras-chave: Catolicismo romano. Grupos católicos LGBT. Autonomização moral. Identidade sexual. Pertença religiosa.



## ABSTRACT

SERRA, Cristiana de Assis. *"We're here for communion"*: strategies developed by Brazilian groups of "LGBT Catholics" for remaining in the Church, and their implications. 2017. 187 f. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva) – Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

In this dissertation, I research the strategies developed by Brazilian groups of "LGBT Catholics" to remain in the Roman Catholic Church, as well as their implications. My specific objectives are (1) to reflect on the existing relationships between the categories religion, sexuality and family in the framework of modernity, especially concerning the Roman Catholic Church and the Brazilian context's singularities; (2) to explore the trajectory and discourse of the Brazilian groups of "LGBT Catholics" and their peculiarities; (3) to outline tensions and conflicts surrounding sexuality that pervade Catholic environments. To do so, I analyze such groups' discursive production in their various online platforms (websites, *blogs*, *Facebook* pages and groups and other social networks, as well as interviews, texts and other public discursive modalities), supplemented as necessary by information directly collected from key interlocutors. Whatever strategies Brazilian groups of "LGBT Catholics" use so as to remain in the Roman Catholic Church are considered in terms of their (self-)constitution as ecclesial subjects, undertaken through visibility and vocalization.

Palavras-chave: Roman Catholicism. LGBT Catholic groups. Moral autonomy. Sexual identity. Religious belonging.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

|             |  |     |
|-------------|--|-----|
| Figura 1 –  | “Oração dos fieis” de folheto de missa usado em 21 de junho de 2015 na paróquia Nossa Senhora do Carmo, em Itaquera, São Paulo.....  | 14  |
| Figura 2 –  | Logomarca da Frente Parlamentar em Defesa da Vida e da Família.....  | 71  |
| Figura 3 –  | Capa do livro “Diversidade sexual e catolicismo: para o desenvolvimento da teologia moral” .....   | 97  |
| Figura 4 –  | Cartaz do evento “O amor de Cristo nos uniu: gays cristãos na Igreja Católica”, realizado pelo DC/RJ.....  | 113 |
| Figura 5 –  | Logomarca original do <i>site</i> do DC/RJ, ainda usada no <i>blog</i> em 2017.....  | 114 |
| Figura 6 –  | Logomarca em uso no <i>site</i> e na página do DC/RJ no <i>Facebook</i> em 2017.....   | 106 |
| Figura 7 –  | Capa da Revista Newsweek de 10 de setembro de 2015....   | 142 |
| Figura 8 –  | Diferenças entre o que os católicos consideram aceitável e o que acham que “o papa deveria aceitar”, segundo o Datafolha (2013) .....  | 146 |
| Figura 9 –  | Grupo autoidentificado como pertencente à PJ nas manifestações diante da Câmara Municipal de São Paulo, por ocasião da votação do Plano Municipal de Educação paulista, em agosto de 2015..... | 148 |
| Figura 10 – | Capa da revista LGBT estadunidense <i>The Advocate</i> , ao escolher o Papa Francisco “Pessoa do Ano” de 2013: exemplo da construção da imagem do papa como um “aliado” do movimento LGBT..... | 149 |
| Tabela 1 –  | Resultados para perguntas relacionadas a temas polêmicos, ligados à moral sexual, da pesquisa Datafolha realizada em 06 e 07 de junho de 2013, totais e por religião.....                      | 184 |

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

|         |  |
|---------|--|
| ABGLT   | Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais |
| ADI     | Ação Direta de Inconstitucionalidade   |
| ADPF    | Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental                           |
| ALERJ   | Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro                           |
| CADH    | Convenção Americana sobre Direitos Humanos                                   |
| CDF     | Congregação para a Doutrina da Fé  |
| CDHM    | Comissão de Direitos Humanos e Minorias (Câmara dos Deputados)               |
| Cefran  | Centro Franciscano de Combate a Aids   |
| CF      | Campanha da Fraternidade   |
| CFP     | Conselho Federal de Psicologia   |
| CIC     | Catecismo da Igreja Católica   |
| CNBB    | Conferência Nacional dos Bispos do Brasil                                    |
| CJP     | Comissão Justiça e Paz   |
| CNJ     | Conselho Nacional de Justiça   |
| CPPC    | Corpo de Psicólogos e Psiquiatras Cristãos                                   |
| CRB     | Conferência dos Religiosos do Brasil   |
| D.      | Dom (título honorífico episcopal)  |
| DC/RJ   | Diversidade Católica (Rio de Janeiro)  |
| DEM     | Democratas (partido político)  |
| ESH     | Projeto Escola Sem Homofobia   |
| FPE     | Frente Parlamentar Evangélica  |
| FPMCAR  | Frente Parlamentar Mista Católica Apostólica Romana                          |
| Fr.     | Frei   |
| GAPD/SP | Grupo de Ação Pastoral da Diversidade (São Paulo)                            |
| GGB     | Grupo Gay da Bahia   |
| GNRC    | Global Network of Rainbow Catholics  |
| ICM     | Igreja da Comunidade Metropolitana   |
| ICR     | Igreja Católica de Roma  |

|         |  |
|---------|--|
| IURD    | Igreja Universal do Reino de Deus  |
| JMJ     | Jornada Mundial da Juventude   |
| LDBE    | Lei de Diretrizes e Bases da Educação  |
| LGBT    | Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais  |
| MCC     | Metropolitan Community Church(es)  |
| MEC     | Ministério da Educação   |
| MESP    | Movimento Escola Sem Partido   |
| MHB     | Movimento Homossexual Brasileiro   |
| NWM     | New Ways Ministry  |
| OEA     | Organização dos Estados Americanos   |
| ONG     | Organização Não-Governamental  |
| ONU     | Organização das Nações Unidas  |
| PDC     | Projeto de Decreto Legislativo   |
| PDS     | Partido Democrático Social   |
| Pe.     | Padre  |
| PEC     | Proposta de Emenda Constitucional  |
| PEE     | Plano Estadual de Educação   |
| PFL     | Partido da Frente Liberal  |
| PL      | Projeto de Lei   |
| PLC     | Projeto de Lei Complementar  |
| PLC 122 | Projeto de Lei Complementar nº 122/2006  |
| PJ      | Pastoral da Juventude  |
| PMDB    | Partido do Movimento Democrático Brasileiro  |
| PNE     | Plano Nacional de Educação   |
| PNLGBT  | Plano Nacional de Promoção da Cidadania e Direitos Humanos de<br>Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais |
| PP      | Partido Progressista   |
| PRONA   | Partido de Reedificação da Ordem Nacional  |
| PSB     | Partido Socialista Brasileiro  |
| PSC     | Partido Social Cristão   |
| PSDB    | Partido da Social Democracia Brasileira  |
| PSOL    | Partido Socialismo e Liberdade   |
| PT      | Partido dos Trabalhadores  |

|         |   |
|---------|---|
| PUC-Rio | Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro                |
| Rev.    | Reverendo(a)  |
| RCC     | Renovação Carismática Católica                                    |
| SBTM    | Sociedade Brasileira de Teologia Moral                            |
| SD      | Solidariedade (partido político)                                  |
| STF     | Supremo Tribunal Federal  |
| SUS     | Sistema Único de Saúde  |
| TFP     | Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade |
| UFMCC   | Universal Fellowship of Metropolitan Community Churches           |

## SUMÁRIO

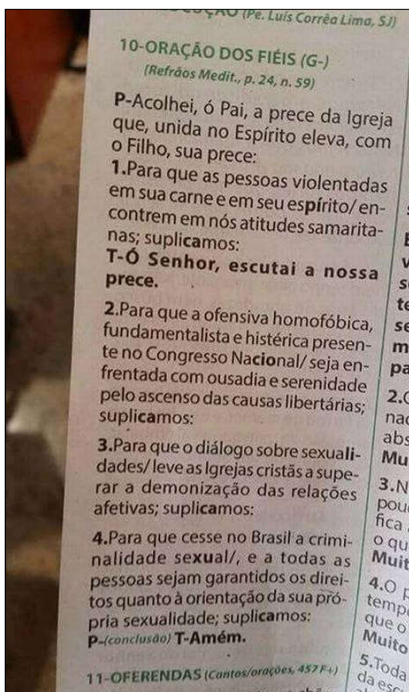
|       |   |     |
|-------|---|-----|
|       | <b>CONSIDERAÇÕES INICIAIS</b> .....   | 14  |
| 1     | <b>“EM NOME DE DEUS (E DA FAMÍLIA)”: CRUZADAS MORAIS, GUERRAS SEXUAIS</b> .....   | 38  |
| 1.1   | <b>Controvérsias e guerras sexuais contemporâneas no Brasil</b> .....   | 38  |
| 1.2   | <b>Ansiedade e controle social: para além das dicotomias</b> .....  | 50  |
| 1.3   | <b>Disputas políticas na linguagem dos direitos: paradoxos identitários e novas estratificações</b> .....   | 59  |
| 1.4   | <b>Forças “religiosas” em um Estado “laico”: estratégias e especificidades</b> .....  | 66  |
| 1.5   | <b>Diálogos complexos</b> .....   | 76  |
| 2     | <b>“SOMOS FILHAS E FILHOS DE DEUS E DA IGREJA”: ESTRATÉGIAS DISCURSIVAS DO DIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO</b> .....                       | 79  |
| 2.1   | <b>“Ciência e consciência”: a teologia moral sob a pressão dos tempos</b> .....   | 83  |
| 2.1.1 | <u>Uma bibliografia em expansão</u> .....   | 83  |
| 2.1.2 | <u>Interações em diferentes ambientes</u> .....   | 90  |
| 2.2   | <b>“Para que os LGBT vivam sua vocação e dignidade de filhos de Deus na Igreja e na sociedade”: experiência e produção discursiva do DC/RJ</b> .. | 97  |
| 2.2.1 | <u>Trajetória do grupo</u> .....  | 97  |
| 2.2.2 | <u>Fazer-se comunidade</u> .....  | 101 |
| 2.2.3 | <u>Práxis teológica</u> .....   | 104 |
| 2.2.4 | <u>A (dupla) saída do armário como apropriação do espaço e subversão da ordem</u> .....   | 107 |
| 2.2.5 | <u>Uma práxis dialógica e emocional</u> .....   | 114 |
| 2.2.6 | <u>Um projeto de igreja para um novo sujeito eclesial</u> .....   | 115 |
| 2.3   | <u>Controvérsias e silêncios</u> .....  | 122 |
| 3     | <b>“MAIS PAPISTAS QUE O PAPA”: DISPUTAS E PARADOXOS NO CAMPO CATÓLICO ROMANO EM TORNO DA SEXUALIDADE</b> .....                                    | 125 |
| 3.1   | <b>“A maior nação católica do mundo”: a ICR em meio às disputas e paradoxos do campo religioso brasileiro</b> .....                               | 125 |
| 3.1.1 | <u>Ambiguidades</u> .....   | 125 |
| 3.1.2 | <u>Rupturas</u> .....   | 130 |

|     |  |     |
|-----|--|-----|
| 3.2 | <b>O “efeito Francisco”: diálogos nos ambientes católicos com a diversidade sexual e de gênero.....</b>  | 135 |
|     | <b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>  | 154 |
|     | <b>REFERÊNCIAS .....</b>   | 158 |
|     | <b>APÊNDICE A – Roteiro para coleta de depoimentos sobre história dos “grupos de católicos LGBT” brasileiros .....</b>   | 183 |
|     | <b>APÊNDICE B – Resultados para perguntas relacionadas a temas polêmicos, ligados à moral sexual, da pesquisa Datafolha realizada em 06 e 07 de junho de 2013, totais e por religião .....</b> | 184 |
|     | <b>APÊNDICE C – Pastoris e grupos católicos LGBT (lista não-exaustiva)..</b>   | 185 |

## CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Em junho de 2015, a foto de um folheto de missa (Figura 1) distribuído na paróquia Nossa Senhora do Carmo, em Itaquera, São Paulo, espalhou-se pelas redes sociais. A imagem mostrava a seção intitulada “Oração dos fiéis”,<sup>1</sup> que compreendia um pedido para que “a ofensiva homofóbica, fundamentalista e histórica presente no Congresso Nacional seja enfrentada com ousadia e serenidade pelo ascenso das causas libertárias”. Na sequência, rogava “para que o diálogo sobre sexualidades leve as Igrejas cristãs a superar a demonização das relações afetivas”; e ainda: “para que cesse no Brasil a criminalidade sexual, e a todas as pessoas sejam garantidos os direitos quanto à orientação da sua própria sexualidade” (VANINI, 2015).

Figura 1 – “Oração dos fiéis” de folheto de missa usado em 21 de junho de 2015 na paróquia Nossa Senhora do Carmo, em Itaquera, São Paulo



Fonte: VANINI, 2015.

<sup>1</sup> Momento da missa católica romana em que são apresentadas preces pelas necessidades da Igreja, pelas autoridades civis, pelos que sofrem dificuldades e pela comunidade local.



As orações da missa daquele domingo faziam parte da programação do ciclo de debates “As provocações da vida e as respostas da fé”, promovido na paróquia entre os meses de maio e junho. A repercussão que alcançaram provavelmente se deveu, em grande medida, ao fato de irem de encontro a uma série de dicotomias que vêm se construindo e consolidando no imaginário público brasileiro – frutos, sobretudo, de uma sucessão de confrontos políticos cada vez mais exacerbados entre atores e grupos autoidentificados como “religiosos”, de um lado; e, do outro, grupos e movimentos feministas e defensores da diversidade sexual e de gênero<sup>2</sup> e da laicidade do Estado.

Apesar da efervescência das disputas nessa arena, todavia, é relativamente escassa a bibliografia de ciências sociais sobre as interseções entre os campos da diversidade sexual e de gênero e religioso em geral. A escassez se acentua no tocante aos cristianismos especificamente; no universo cristão, por sua vez, a vasta maioria das investigações aborda as denominações identificadas genericamente como “evangélicas” e/ou, mais especificamente, “pentecostais”;<sup>3</sup> uma parte dos estudos trata das igrejas ditas “inclusivas”.<sup>4</sup> As poucas referências à Igreja Católica de Roma (ICR)<sup>5</sup> tendem a concentrar-se nas interferências da sua hierarquia em controvérsias

---

<sup>2</sup> Como identidades e sua expressão política fazem parte de processos amplos e complexos, nos quais as fronteiras são imprecisas e encontram-se em constante negociação (CARRARA, 2010); e considerando que os próprios sujeitos no campo se autodenominam de diversas formas (CARRARA, 2013), acompanho Carrara (2015) no uso da expressão “diversidade sexual e de gênero”, evitando quando possível a naturalização de termos associados a antigas categorias médicas, como “homossexualidade”, e categorias identitárias atuais, como “lésbicas”, “gays”, “bissexuais”, “travestis”, “transexuais” e “*queer*”, estabelecidas nas esferas políticas nacional e internacional através de siglas como “LGBT”, “LGBTQ” e afins – exceto ao referir-me aos grupos de “católicos LGBT”, categoria definida em função da autoidentificação desses sujeitos no campo brasileiro.

<sup>3</sup> Mafra (2001) assinala a dificuldade de classificar a diversidade dos seguidores de uma religiosidade que tem suas raízes na Reforma do século XVI. Entretanto, sugere a autora, “se os critérios de classificação são muitos e ensejam uma disputa nominativa interminável, podemos nos apegar à história, onde, ao menos nos últimos anos, dada a visibilidade pública que esse segmento religioso ganhou na opinião pública, se forjou um certo consenso referendando o termo ‘evangélico’ [no Brasil] como categoria abrangente” (*ibidem*, p. 7). Freston (1993) e Fernandes *et al.* (1998) apresentam dois bons panoramas históricos e propostas de classificação do campo reformado no Brasil. O protestantismo em geral é dividido em igrejas “históricas” e “pentecostais”; estas, cujo nome deriva da descida do Espírito Santo no dia de Pentecostes, momento inaugural da Igreja cristã, se consideram um retorno às origens (FRESTON, 1993).

<sup>4</sup> As igrejas que se apresentam como “inclusivas” são denominações cristãs que adotam e explicitam uma perspectiva de acolhimento e inclusão da diversidade sexual e de gênero.

<sup>5</sup> Adoto as especificações “Igreja Católica de Roma”, “catolicismo romano” e “católicos romanos” para fins de distinção em relação a outros segmentos que também se intitulam “católicos”. De fato, desde o cisma oficializado em 1054, as igrejas ortodoxas orientais e ortodoxas bizantinas consideram-se “católicas” no sentido de serem a “Igreja universal”. Mesmo no cristianismo ocidental, contudo, diversos grupos adotam crenças e ritos similares aos do catolicismo romano sem conferir ao bispo de Roma o mesmo estatuto e prerrogativas que lhe são atribuídos na ICR. Assim, além desta,

públicas, no sentido de barrar a difusão de direitos sexuais e reprodutivos<sup>6</sup> (ver, por exemplo, no contexto brasileiro, Mello [2005, pp. 169-189]; em referência ao sistema das Nações Unidas [ONU], ver Girard [2008]). Um levantamento<sup>7</sup> do campo das ciências sociais no Brasil (no qual incluí também as ciências da religião) revelou apenas quatro trabalhos enfocando especificamente a questão da diversidade sexual e de gênero no âmbito do catolicismo romano no Brasil: Torres (2006), Valle (2006), Busin (2008) e Costa Filho (2016).<sup>8</sup> De modo geral, tende-se a focar a “exclusão”, o “silenciamento”, a “invisibilização”, a “vitimização” operados pelas igrejas, bem como as soluções de compromisso desenvolvidas pelos sujeitos.<sup>9</sup>

Nesse contexto de disputas e polarização na esfera pública e ênfase na exclusão e vitimização da diversidade sexual e de gênero, parto de minha inserção no

---

autodenominam-se “católicas” a Velha Igreja Católica, a Igreja Católica Apostólica Carismática, a Igreja Católica Liberal, a Associação Patriótica Católica Chinesa, as igrejas católicas brasileiras dissidentes e certos elementos anglicanos (“Anglicanos da Alta Igreja” ou “anglo-católicos”). Os termos “católico” ou “catolicismo” são usados desde o século I para referir-se à pretensão de “universalidade” da “Igreja” cristã. (Fonte: <<https://pt.wikipedia.org/wiki/Catolicismo>>. Acesso em: 09 jun. 2017.)

<sup>6</sup> De delimitação semântica imprecisa, mas cuja definição vem se dando mediante o diálogo ativo entre cientistas sociais, ativistas e juristas, os “direitos sexuais” estão ligados à articulação de conceitos formulados ao longo das três últimas décadas do século XX, como “direitos humanos das mulheres” e “direitos reprodutivos” (CARRARA, 2015, p. 329). Pautados nas esferas políticas nacional e internacional sobretudo pelos movimentos feminista e LGBT, esses direitos e políticas são designados “sexuais” – mesmo que nem sempre guardem uma relação direta com a sexualidade, como quando dizem respeito a questões previdenciárias ou à liberdade de acesso a espaços públicos – na medida em que “os processos de estigmatização e discriminação que atingem as populações deles privadas têm, em sua origem, determinadas atitudes e valores relativos à sexualidades” (CARRARA, 2010, p. 132). Tal agenda, segundo Carrara (2010, p. 136), é promovida “através de uma rede complexa e múltipla de relações, em que alguns atores sociais [...] atuam conscientemente no sentido de apoiá-la, enquanto outros lutam para negá-la ou desqualificá-la”. Para uma trajetória dos “direitos sexuais”, ver Rios (2006).

<sup>7</sup> Em meu levantamento, realizado em 2015, busquei a produção brasileira sobre catolicismo e diversidade sexual e de gênero na base de dados Scielo e no banco de teses e dissertações da CAPES.

<sup>8</sup> Costa Filho (2016) é um dos fundadores do grupo de “católicos LGBT” de Mossoró (RN). Fora das ciências sociais, Murilo Araújo, que havia pesquisado o DC/RJ para sua dissertação de mestrado em letras (ARAÚJO, 2014) e veio a se tornar uma das lideranças do grupo depois de mudar-se para o Rio de Janeiro, está desenvolvendo, para o doutorado em linguística, pesquisa sobre o entrecruzamento na produção de identidades sexo-religiosas no contexto do trabalho pastoral com pessoas LGBT, no âmbito da ICR (comunicação pessoal, em 08 nov. 2016); ver também Araújo e Caleiro (2011). Moisés Sbardelotto, com cujo trabalho diálogo, pesquisou o Diversidade Católica para sua tese de doutorado em ciências da comunicação (SBARDELOTTO, 2016), posteriormente publicada pela Editora Paulinas (SBARDELOTTO, 2017). Embora não escreva especificamente sobre o campo católico romano, o trabalho de André Musskopf (2008) é outra referência importante, por sua abordagem da teologia chamada pelo autor de “homossexual/gay/queer”, com foco especificamente nos contextos latino-americano e brasileiro.

<sup>9</sup> Um bom estado da arte é apresentado por Natividade e Oliveira (2013), embora seja necessário atualizar seu levantamento com a produção dos últimos quatro anos.

coletivo Diversidade Católica, do Rio de Janeiro (DC/RJ), para tomar como objeto de investigação os grupos de católicos romanos que se identificam como Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais (LGBT)<sup>10</sup> e vêm se organizando nos últimos dez anos no Brasil.

Desde muito cedo a fé católica romana ocupou um lugar central na minha visão de mundo. Entretanto, como não venho de família religiosa nem me vinculei a nenhuma comunidade específica, não conheci, na infância e na adolescência, a experiência de compartilhar coletivamente essa vivência religiosa. Ao me “descobrir” lésbica, vivi um dilema em relação à minha religião. Havia um senso comum de que a homossexualidade era um “pecado”. Se eu estava em “pecado”, não podia mais participar da Eucaristia, o cerne ritual da vida católica romana e ápice da fé cristã; era outro lugar-comum a ideia de que só pessoas em estado de “pureza” espiritual podiam receber o sacramento, e o “pecado” seria o oposto disso. Assim, por alguns anos mantive a frequência às missas semanais, mas sem tomar parte da Eucaristia; foi, para mim, um período de dúvidas, angústia e dilaceramento. O caráter supostamente “pecaminoso” da homossexualidade não fazia sentido para mim. Eu buscava os confessionários e indagava aos padres “por que a homossexualidade é pecado?” – e ouvia que era “egoísmo”, por ser “fechada ao dom da vida”. Não fazia sentido, eu pensava, e abstraía: “pois se o ‘amor’ gera ‘vida’”. Eles argumentavam, eu contra-argumentava. Depois de incontáveis diálogos semelhantes, um padre, diante da minha insistência, acabou cedendo: “aí já não sei. Você vai ter de perguntar a alguém mais esclarecido que eu”. Ali eu tive a esperança de que talvez não estivesse louca, mas minha busca prosseguiu. Finalmente, um dia, um jesuíta nem me deixou terminar de formular minha argumentação e me tranquilizou: “você tem toda razão. O amor gera vida. Fica em paz”.

Nos dez anos seguintes, não voltei a me considerar “pecadora” nem a me sentir em conflito com relação à participação na Eucaristia. Passei por alguns períodos de afastamento espontâneo e outras tantas reaproximações. Até que, numa dessas ocasiões, uma amiga me falou de um grupo de “católicos homossexuais” que se reuniam mensalmente, e sugeriu que os procurasse.

---

<sup>10</sup> Adoto, nesta dissertação, a mesma nomenclatura oficializada pelos grupos ao se reunirem na “Rede Nacional de Grupos **Católicos LGBT**” (REDE NACIONAL DE GRUPOS CATÓLICOS LGBT, 2014b).

Cheguei ao meu primeiro encontro um pouco receosa com relação às pessoas que iria encontrar. Sempre achei que *grupos de igreja* eram frequentados por *gente esquisita*. Para minha surpresa, ao chegar me deparei com quatro rapazes e uma moça com quem eu podia me identificar – *gente normal*, a meu ver. A maior surpresa, porém, foi na hora da celebração da missa. Na verdade, foi um choque. O impacto emocional de me ver participando do rito e do sacramento que eram a expressão da minha fé, pela primeira vez, num lugar em que todos sabiam quem eu era e *o que* eu era, e onde todos eram *como eu*, foi avassalador. Naquele momento entendi que, desde que me assumira lésbica, havia passado a deixar uma parte de mim silenciosamente do lado de fora, a cada vez que entrava em uma igreja. Naquele momento entendi a violência que é a invisibilização.

Fui à minha primeira reunião do DC/RJ em dezembro de 2008. Nos cinco anos seguintes, meu envolvimento com as atividades do grupo foi intenso. Quando, em 2010, alguém decidiu criar um *blog* para o grupo (o *site* original, que havia dado origem ao grupo, tinha características técnicas que inviabilizavam a administração e atualização de seu conteúdo), acabei me oferecendo para colaborar na sua manutenção – o que evoluiria para um protagonismo na “moderação” das plataformas *on-line* do DC/RJ (*blog*, *e-mail* e “perfis” no *Facebook* e *Twitter*). Acabei me tornando uma das porta-vozes informais do grupo; concedi entrevistas a jornais e revistas, a *sites* e programas de rádio voltados para o “público LGBT”, representei o grupo em simpósios, congressos e mesas-redondas. Participei ativamente da organização dos três eventos abertos realizados pelo DC/RJ entre 2012 e 2014 – o último deles sendo um grande encontro de grupos de “católicos LGBT” de todo o país.

Assim, até 2014 – quando me afastei do meu “campo” ao decidir ingressar no mestrado – tive participação relevante na elaboração do discurso público do coletivo e sua apresentação tanto ao público em geral, quanto a interlocutores particulares que buscavam diálogo e apresentavam dúvidas e questionamentos em encontros ao vivo ou por meio dos canais de contato do grupo (*e-mail*, *blog*, página no *Facebook* e perfil no *Twitter*).

Principalmente, contudo, atuar como “moderadora” do DC/RJ me levou a interagir com gente “religiosa” e “pessoas LGBT”. Interagi com “religiosos” que, com suavidade complacente ou agressividade horrorizada, dirigiam-se ao grupo para comunicar que, sendo “gays”, “não podíamos” ser católicos. Que “Deus” e a “Igreja” “amam o pecador, mas não o pecado”. Mas também recebi de pessoas de fé

mensagens de apoio e congratulação pelo trabalho realizado pelo grupo. Li centenas de mensagens de pessoas que se identificavam como “LGBT” e escreviam para o grupo, muitas vezes cheias de dúvidas, quase sempre com medo da resposta, em geral ávidas por conhecer e tomar parte dos encontros. Pelas mídias virtuais do DC/RJ ou nos encontros presenciais, chegaram-me centenas de relatos não só de dúvidas e angústias, mas de agressões e exclusões, veladas ou explícitas. Mas chegaram também histórias de diálogo confiante e superação de incompatibilidades; histórias de famílias e comunidades acolhedoras e sacerdotes calorosos, que abraçaram aqueles e aquelas que “saíram do armário” e lhes proporcionaram ambientes receptivos e seguros.

O que sempre me surpreendeu, porém, foram os comentários e mensagens que partiam de “pessoas LGBT” que se dirigiam ao grupo para dizer que “não podíamos ser católicos”. Se católicos, éramos “traidores” dos LGBT por nos aliarmos ao “inimigo”. Ou éramos muito imaturos, ou emocionalmente perturbados, ou confusos, ou estávamos “doentes” por, sendo “LGBT”, nos dizermos também “católicos”. Fomos agredidos por “defender a Igreja”, ou o papa – eram os anos Ratzinger, e Bento XVI foi um papa percebido como particularmente antagônico à “causa LGBT”. Recebíamos enxurradas de citações do Catecismo da Igreja Católica<sup>11</sup> (CIC), de documentos da Igreja, de padres, bispos, cardeais, papas, santos, em compilações aleatórias e extemporâneas que abrangiam os dois mil anos de história do cristianismo, falando contra “o homossexualismo”. Não tanto citações bíblicas, já que os trechos da Bíblia que supostamente se referem a práticas homoeróticas – conhecidos entre os “cristãos LGBT” como “textos do terror” pela maneira como são usados para justificar violências e agressões – são apenas seis.<sup>12</sup> Desses, curiosamente, em geral os que eram mencionados primeiro eram os dois do Levítico, que não figuram entre as referências bíblicas do CIC para fundamentar a doutrina católica romana sobre “homossexualidade”. A mensagem central era que “a Igreja” era “contra” a “homossexualidade” e “algoz” dos “homossexuais”. “Sempre” tinha sido assim, e “nunca” ia mudar. O espantoso, para mim, é que tanto “religiosos”

---

<sup>11</sup> Texto de referência que contém uma exposição completa da doutrina da ICR.

<sup>12</sup> Os trechos da Bíblia que supostamente condenam as práticas homoeróticas são: Gn 19, 1-29; Rm 1, 24-26; 1Co 6, 9-10; 1Tm 1, 10; Lv 18,22; e Lv 20,13. Os dois últimos não são mencionados na nota 513 do CIC, na qual se fundamenta biblicamente a condenação, no parágrafo nº 2357, dos “atos de homossexualidade” como “depravações graves”.

supostamente conservadores quanto pessoas “LGBT” que manifestavam verdadeiro horror à “Igreja”, ao “cristianismo” ou à “religião” de uma maneira geral adotavam esse mesmo discurso.

No meio desse fogo cruzado, eu não podia evitar que ecoasse em mim a primeira das “perguntas frequentes” arroladas no *site* do DC/RJ: “se a Igreja condena a homossexualidade, como é possível uma pessoa *gay* ser católica?” (EQUIPE DIVERSIDADE CATÓLICA, 2011d). Padres, bispos, cardeais, papas, teólogos, leigos, *especialistas* e jornalistas do universo católico, assim como feministas, ativistas e grupos do “movimento LGBT”, “pessoas LGBT” em geral, mídias voltadas para esse público, todos pareciam ter alguma opinião formada a respeito – geralmente, “não é possível”. Mas o que faziam e diziam, para falar de si mesmos e por si mesmos, os próprios católicos romanos que se identificam com a diversidade sexual e de gênero?

O lançamento do *site* [www.diversidadecatolica.com.br](http://www.diversidadecatolica.com.br), em 14 de julho de 2007, com subsídios diversos para a conciliação da diversidade sexual e de gênero com a vivência da fé cristã, especialmente em âmbito católico romano, desencadeou uma demanda por encontros presenciais regulares – que vêm acontecendo, desde então, no Rio de Janeiro, com periodicidade geralmente mensal (houve um período em que ocorriam quinzenalmente). Atualmente, contam com uma média de vinte a trinta participantes. Em seu rastro surgiram iniciativas similares nas cidades de São Paulo, Belo Horizonte, Brasília, Ribeirão Preto, Curitiba e Recife/Olinda, Passos (MG), Itajaí (SC), Anápolis (GO), Fortaleza, Iguatu/Juazeiro do Norte (CE) e Teresina.<sup>13</sup>

Em São Paulo, o Grupo de Ação Pastoral da Diversidade (GAPD/SP) nasceu em 2010 com o nome “Pastoral da Diversidade”, a partir de um grupo de “católicos LGBT” que, com o padre e teólogo James Alison, “buscavam um espaço para partilha e celebração da fé, onde pudessem refletir sobre seu modo singular de experimentar

---

<sup>13</sup> O histórico sucinto dos grupos de “católicos LGBT” brasileiros que se segue baseia-se no documento elaborado para a Organização Mundial das Associações Homossexuais Católicas (conforme nota 14) e em informações colhidas junto a interlocutores-chave em cada grupo no primeiro semestre de 2016 (exceto pelas do grupo de Teresina, colhidas no primeiro semestre de 2017). (Não consegui contato com os representantes dos grupos ou “núcleos” de Passos [MG] e Anápolis [GO], e o de Itajaí [SC] preferiu não participar.) Quando é necessário citá-los, apresento-os sob pseudônimo, a fim de preservar seu anonimato. Exceto pelos relatos de “Pedro” e “Inácio”, relacionados ao DC/RJ, que foram gravados pessoalmente, todos os demais foram enviados por escrito, via *e-mail*, ou em gravações de áudio pelo aplicativo para telefones celulares *WhatsApp*, conforme assinalado em cada referência. Para orientar meus interlocutores quanto às informações de que eu necessitava, enviei-lhes por *e-mail* o roteiro que se encontra no Apêndice A.

Deus” (REDE NACIONAL DE GRUPOS CATÓLICOS LGBT, 2014a)<sup>14</sup>. As reuniões passaram pela sede de uma Organização Não-Governamental (ONG) que trabalha pelos direitos da população LGBT, por um restaurante voltado para esse público e pela casa do Pe. James – até que o grupo se estabeleceu no Centro Franciscano de Combate à Aids (Cefran), em 2013, o que o aproximou também da “Pastoral de DST/Aids”.<sup>15</sup>

Em 2014, às vésperas da 18ª Parada do Orgulho LGBT de SP, a arquidiocese de São Paulo recebeu uma denúncia anônima que levou um dos bispos auxiliares a chamar representantes do coletivo para uma reunião. No encontro, solicitou ao grupo que mudasse de nome, uma vez que a designação “pastoral” refere-se a trabalhos vinculados à estrutura hierárquica da ICR. “Pastoral deve estar necessariamente ligada ao pastor, e nós, como grupo leigo, não nos enquadrávamos nessa categoria”, explicou-me João<sup>16</sup> ao contar-me a história do grupo em 2016, do qual era então uma das lideranças (comunicação pessoal). “A fim de evitarmos conflito, aceitamos o pedido e mudamos nosso nome para ‘Grupo de Ação Pastoral da Diversidade’”,<sup>17</sup> complementou. Em contrapartida, o grupo negociou com o bispo a elaboração de uma

---

<sup>14</sup> Em outubro de 2014, representantes dos grupos que então constituíam a Rede Nacional (DC/RJ, GAPD/SP, Diversidade Católica de Belo Horizonte, Diversidade Cristã [Brasília], Diversidade Católica de Pernambuco, Diversidade Católica do Paraná, Diversidade Católica de Ribeirão Preto [SP] e região, Diversidade Católica de Passos [MG] e o grupo Filho de Davi [Iguatu, CE], além dos “núcleos em formação” em Itajaí [SC], Anápolis [GO] e Fortaleza) elaboraram conjuntamente uma retrospectiva da história de cada coletivo, a fim de compor um “histórico dos grupos” (REDE NACIONAL DE GRUPOS CATÓLICOS LGBT, 2014a). O documento seria enviado para um congresso que ocorreria naquele mesmo mês em Lisboa, no qual seria fundada a Organização Mundial das Associações Homossexuais Católicas (*World Organization of Homosexual Catholic Association*, WOHCA). Embora o congresso tenha se realizado, devido a dissensões internas procedeu-se a uma reorganização que levaria à descontinuidade das atividades da WOHCA e à subsequente fundação, em 2015, da GLOBAL NETWORK OF RAINBOW CATHOLICS (GNRC). Sobre esta, ver GNRC (2015).

<sup>15</sup> As chamadas “pastorais sociais” são serviços vinculados à hierarquia da ICR e voltados para “categorias de pessoas e/ou situações também específicas da realidade social, [constituindo] ações voltadas concretamente para os diferentes grupos ou diferentes facetas da exclusão social” (CNBB, 2001, p. 8). No Brasil, as “pastorais sociais” organizadas pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) compreendem as Pastorais Carcerária, da Criança, do Menor, do Povo de Rua, Operária, de DST/Aids, da Pessoa Idosa, da Juventude, da Saúde e a Comissão Pastoral da Terra, entre outras.

<sup>16</sup> Pseudônimo, a fim de preservar o anonimato de meu interlocutor do GAPD/SP, conforme exposto na nota 13. Seu relato me foi enviado por *e-mail*.

<sup>17</sup> De fato, o aspecto “pastoral” do trabalho da Igreja não se limita à atuação das “pastorais sociais”. Em contraste com a atividade “doutrinária”, que propõe orientações e definições amplas, generalizantes e abstratas, a ênfase da abordagem “pastoral” é concreta e prática, em contato com as experiências da vida real e cotidiana. Assim, o grupo de “católicos LGBT” de São Paulo não poderia identificar-se como “uma pastoral” (no caso, “Pastoral da Diversidade”) por não ser uma “pastoral social” organizada e oferecida pela arquidiocese; todavia, isso não muda o fato de que o grupo se propõe a realizar um “trabalho pastoral” – daí o novo nome.

nota, que seria emitida pela “Comissão Justiça e Paz” (CJP) da arquidiocese, “em apoio à comunidade LGBT e contra a violência homofóbica”, nas palavras de João (*idem*).

Em 2016, as reuniões ocorriam duas vezes por mês, com cerca de vinte participantes, e incluíam a celebração eucarística e “reflexões baseadas na experiência da fé” (REDE NACIONAL DE GRUPOS CATÓLICOS LGBT, 2014a). O grupo conta com a assessoria de dois padres voluntários.

O Diversidade Católica de Belo Horizonte iniciou suas atividades em 2012, por iniciativa de um jesuíta que teve a oportunidade de visitar o DC/RJ. Atualmente, conta com a orientação espiritual de uma freira e realiza reuniões mensais, com cerca de dez a doze participantes. Segundo uma das lideranças do grupo:

Os encontros fortalecem os vínculos de amizade e as identidades dos membros, através das partilhas de vida e oração. O objetivo é acolher a população LGBT cristã, principalmente a juventude, para facilitar o amadurecimento humano e espiritual, visto que somente assim se pode dialogar com a sociedade e a Igreja de forma lúcida, criativa e sem ressentimentos. A questão da homofobia e seus danos no seio de instituições como família, escola, Igrejas e a homofobia internalizada (muitas vezes, inconsciente) é um dos núcleos de suas orações e elaborações. (REDE NACIONAL DE GRUPOS CATÓLICOS LGBT, 2014a.)

Em 2016 surgiu outro grupo mineiro, sem conexão com o primeiro, denominado Diversidade Cristã de Belo Horizonte, cujos membros realizam encontros eventuais e mantêm contato primordialmente pelas redes sociais. Seu fundador tomou a iniciativa ao descobrir, mediante buscas na internet, que já havia outros grupos de “católicos LGBT” (comunicação pessoal).<sup>18</sup>

Em Brasília, o Diversidade Cristã foi criado em junho de 2013, por iniciativa de um jesuíta e dois integrantes do DC/RJ que haviam se mudado para a cidade. Além das reuniões mensais, desde 2014 o grupo organiza uma missa, realizada no segundo sábado de cada mês, no centro cultural onde ocorrem os encontros. Em 2015, o grupo organizou uma mesa-redonda sobre “Família e homoafetividade”; em 2016, uma “vigília pelas vítimas da homofobia”. Em 2016, as reuniões contavam com uma média de quinze participantes (comunicação pessoal).<sup>19</sup>

O Diversidade Católica de Pernambuco teve início em 2014, surgido entre amigos, que se reuniam na casa de um dos membros. Depois de alguns encontros, o

---

<sup>18</sup> Informações enviadas por gravação de áudio no *WhatsApp*.

<sup>19</sup> Informações enviadas por *e-mail*.



grupo comunicou-se, via redes sociais, com o DC/RJ e o GAPD/SP. Após um período mantendo contato com cerca de trinta membros através das redes sociais, o grupo acabou se esvaziando por não conseguir realizar encontros presenciais (REDE NACIONAL DE GRUPOS CATÓLICOS LGBT, 2014a).

O Diversidade Católica do Paraná surgiu em janeiro de 2014, com incentivo do DC/RJ e do GAPD/SP. Realiza encontros mensais em Curitiba e participou da organização de dois eventos abertos, em parceria com outras organizações de leigos católicos romanos (comunicação pessoal).<sup>20</sup>

O Diversidade Católica de Ribeirão Preto (SP) e região começou pelas redes sociais também em janeiro de 2014, tendo como objetivo “divulgar e refletir sobre a conciliação das diferentes identidades de gênero e orientação sexual com a fé em Deus” (REDE NACIONAL DE GRUPOS CATÓLICOS LGBT, 2014a). O primeiro encontro presencial do grupo, para “oração, partilha e apoio mútuo, bem como o crescimento na fé”, aconteceu em agosto (REDE NACIONAL DE GRUPOS CATÓLICOS LGBT, 2014a).

Em julho de 2014, representantes dos grupos então existentes – Rio de Janeiro, São Paulo, Brasília, Curitiba e Ribeirão Preto – se encontraram no Rio de Janeiro e fundaram a Rede Nacional de Grupos Católicos LGBT, com a participação também de interessados em formar outros grupos em Passos (MG), Itajaí (SC), Anápolis (GO) e Mossoró (RN). Posteriormente, estabilizaram-se os dois grupos cearenses; formaram-se os coletivos de Maringá (PR), Mossoró (RN) e Teresina; emergiu o segundo grupo belo-horizontino; e, segundo minhas informações, os núcleos em Passos, Itajaí, Anápolis e Recife/Olinda dissolveram-se ou não chegaram a se consolidar.

O grupo Filho de Davi, de Iguatu (CE), foi formado com o objetivo de “acolher e formar leigos católicos LGBT e trabalhar o amor em sua diversidade, buscando ser uma resposta de Deus ao apelo de muitos que gritam ‘Filho de Davi, olha para mim’<sup>21</sup> e também aos tempos de hoje” (REDE NACIONAL DE GRUPOS CATÓLICOS LGBT, 2014a). Trabalha com encontros semanais desde outubro de 2014, e conta com cerca de dez integrantes.

---

<sup>20</sup> Informações enviadas por *e-mail*.

<sup>21</sup> Referência à passagem do Evangelho de Marcos (Mc 10, 46-52) em que Jesus cura o cego Bartimeu, que mendigava à beira do caminho e, sabendo que ele passava, pôs-se a gritar: “Filho de Davi, tem misericórdia de mim”.

O Diversidade Católica de Fortaleza surgiu a partir da mudança de um dos membros do DC/RJ para essa cidade. Em 2016, uma média de dez membros reunia-se quinzenalmente.

O grupo Diversidade Católica de Maringá (PR) surgiu em 2015, a partir da leitura do *site* do DC/RJ e do perfil da Rede Nacional de Grupos Católicos LGBT no *Facebook*. O arcebispo da cidade, assim como outros padres aos quais os fundadores do grupo apresentaram a proposta de um trabalho pastoral para pessoas LGBT, ofereceu-lhes um local para se reunirem. Contando com cerca de oito integrantes, o grupo chegou a realizar encontros presenciais semanais em 2015, que perderam a regularidade em 2016.

O fundador do grupo de Mossoró (RN) havia comparecido ao Encontro Nacional na qualidade de pesquisador – o tema de sua dissertação de mestrado era “a construção do indivíduo *gay* católico” (comunicação pessoal)<sup>22</sup> – e aí nasceu seu interesse em iniciar um trabalho similar na cidade. Depois de organizar um evento em 2015 com o tema “Cristianismo, gênero e sexualidade”, com a participação de uma das lideranças do DC/RJ, o grupo ainda não havia conseguido atingir o objetivo de realizar encontros presenciais regulares em 2016.

O Diversidade Cristã de Teresina teve início em setembro de 2016. Seu fundador participou, em Brasília, de alguns encontros do Diversidade Cristã, e levou a proposta de um trabalho com “católicos LGBT” a alguns sacerdotes. Com apoio do grupo brasileiro, que ajudou a elaborar materiais para reflexão a serem usados nas reuniões, o coletivo de Teresina vem se reunindo mensalmente e conta, hoje, com cerca de dez participantes, com acompanhamento de um padre e de uma psicóloga que presta, voluntariamente, apoio ao grupo.

A constituição desses grupos se insere em um contexto global de movimentos análogos que, nos Estados Unidos e na Europa, emergiram *pari passu* com o então denominado “movimento *gay*” (hoje “movimento LGBT”). Com efeito, paralelamente à organização do ativismo em prol da diversidade sexual e de gênero ao longo do século XX<sup>23</sup> e à emergência e consolidação de novas identidades, despontaram em

---

<sup>22</sup> Informações enviadas por *e-mail*.

<sup>23</sup> Já no começo do século XX, emergiram sobretudo na Europa iniciativas cujo objetivo central era a descriminalização da “homossexualidade”; no pós-Segunda Guerra, o foco da luta por direitos e cidadania para a diversidade sexual e de gênero deslocou-se para os EUA (SIMÕES; FACCHINI, 2008).

diferentes ambientes cristãos iniciativas de atenção pastoral e debates acerca das concepções cristãs sobre sexualidade em geral, e diversidade sexual em particular, em uma interlocução constante que se deu em âmbitos diversos.

A *Mattachine Society*, por exemplo, uma das primeiras organizações estadunidenses pelos direitos civis relacionados à diversidade sexual e de gênero (SIMÕES; FACCHINI, 2008, p. 43), realizou sua primeira convenção, em 1953, na *First Universalist Church of Los Angeles*, cujo responsável, o Rev. Wallace de Ortega Maxey, era ligado ao grupo – e onde um dos fundadores da Sociedade, Bob Hull, seria organista (LGBT-RAN, 2004e). Mesmo antes, porém, já em 1946, um ex-seminarista católico romano e futuro bispo da *Orthodox Catholic Church of America*, George Hyde, organizou em Atlanta, Georgia, um pequeno grupo de estudos com católicos homossexuais. A iniciativa ensejaria a formação de uma congregação católica independente que acolheria *gays* e lésbicas, a *Eucharistic Catholic Church* – que, no fim do ano seguinte, já contaria com mais de duzentos membros (LGBT-RAN, 2004a;2004c).

Em 1969, Hyde colaboraria com o Rev. Robert Clement, que havia fundado uma obra independente a fim de realizar o primeiro trabalho pastoral explícita e publicamente voltado para a diversidade sexual e de gênero em Nova York: a *Church of the Beloved Disciple*,<sup>24</sup> no Greenwich Village (reduto da comunidade homossexual da cidade [LGBT-RAN, 2004b]), chegando a contar com quinhentos membros (LGBT-RAN, 2004c). Clement participaria da primeira Parada Gay de Nova York (e do mundo), em 28 de junho de 1970, primeiro aniversário do levante de *Stonewall*,<sup>25</sup> como o único sacerdote assumidamente homossexual no evento, usando o colarinho clerical e portando uma faixa onde se lia “Pessoas *gays*, esta é a sua igreja”, enquanto seu companheiro, John Darcy Noble, distribuía folhetos convidando as pessoas para a “Igreja do Discípulo Amado”. Mais de 800 pessoas compareceram à missa seguinte (LGBT-RAN, 2004c). Em julho, Clement e Noble realizariam sua “união consagrada”

---

<sup>24</sup> O nome escolhido, “Igreja do Discípulo Amado”, faz referência a uma interpretação de que a relação entre Jesus (um celibatário em uma sociedade em que o casamento era a norma para os homens adultos) e o “discípulo amado” mencionado no Evangelho de João seria de ordem conjugal.

<sup>25</sup> Segundo Simões e Facchini (2008, p. 45), “na noite de 28 de junho de 1969, uma tentativa da polícia de Nova York de interditar o bar *Stonewall Inn*, situado na Christopher Street, movimentada rua da região boêmia frequentada por homossexuais, deparou-se com a reação irritada dos próprios frequentadores da área, que travaram uma batalha de pedras e garrafas com os policiais. Os protestos de *Stonewall* passaram a assinalar simbolicamente a emergência de um Poder Gay, e a data passou a ser posteriormente consagrada como o ‘Dia do Orgulho Gay e Lésbico’”.

(“*holy union*”), como decidiram chamá-la, e a partir daquele mesmo mês Clement começaria a celebrar “uniões consagradas” em sua paróquia. Em 1974, ele seria sagrado bispo; o evento foi televisionado e alvo de atenção nacional, por se tratar do primeiro bispo abertamente homossexual (LGBT-RAN, 2004c).

A “união consagrada” de Clement e Noble fora oficiada pelo Rev. Troy Perry, que, em 1968, havia fundado na sala de estar de sua casa, em Los Angeles, a *Metropolitan Community Church* (MCC), primeira denominação cristã a se posicionar publicamente com uma proposta de acolhimento da diversidade sexual e de gênero (LGBT-RAN, 2004d; MUSSKOPF, 2008, p. 149). Por volta dessa época, acompanhando a radicalização política do ativismo nos EUA que se deu entre o final dos anos 1960 e o começo dos 1970 (SIMÕES; FACCHINI, 2008), surgiram grupos denominacionais voltados para a “inclusão” de “homossexuais” no interior das respectivas igrejas – como o *Dignity* (católico romano, fundado em 1969), o *Integrity* (episcopal, 1974); o *Lutherans Concerned* (1974); o *Affirmation* (metodistas unidos, 1975); o *Brethren/Mennonite Council for Lesbian/Gay Concerns* (1976); o *More Light Presbyterians*, entre outros (DENNIS, 2015; MUSSKOPF, 2008, p. 141). Em sua maioria, eram – e são ainda – organizações que cumprem funções de orientação e apoio e trabalham pelo reconhecimento dos membros de suas respectivas denominações que se encontram fora da norma cis-heterocentrada, bem como pela igualdade de seus direitos (DENNIS, 2015).

Esse breve histórico,<sup>26</sup> em que me limito a ressaltar alguns eventos e personagens do panorama estadunidense,<sup>27</sup> tem dois propósitos. O primeiro, em consonância com meu objeto nesta dissertação, é visibilizar o elemento religioso no interior do campo da diversidade sexual e de gênero, tal como este se constituiu, sobretudo, a partir da segunda metade do século XX, buscando superar certa dicotomia entre “religião” e “sexualidade” que parece manifestar-se já em seu encobrimento na historiografia.<sup>28</sup> O segundo é salientar o intenso diálogo estabelecido

<sup>26</sup> Restrinjo-me ao campo especificamente cristão, por sua conexão com meu objeto de pesquisa.

<sup>27</sup> A fim de apontar o imbricamento do elemento religioso com o ativismo pela diversidade sexual e de gênero desde os primórdios desse movimento, abordo o cenário dos EUA, com relação ao qual existe alguma historiografia mais facilmente acessível. Para uma primeira aproximação da história de grupos e movimentos latino-americanos e brasileiros que buscam construir, seja no interior das tradições religiosas, seja mediante a constituição de denominações próprias (as chamadas “igrejas inclusivas”), uma perspectiva positiva da diversidade sexual e de gênero, ver Musskopf (2008, pp. 168-198).

<sup>28</sup> Nesse sentido, ressalto o importante trabalho realizado pelo *Center for Lesbian and Gay Studies in Religion and Ministry*, da *Pacific School of Religion*, por meio de seu projeto intitulado “The lesbian, gay, bisexual and transgender religious archives network” (“rede de arquivos religiosos de lésbicas,

entre o ativismo pela diversidade sexual e de gênero; religiosos e agentes leigos engajados em iniciativas pastorais e reflexões teológicas, sistematizadas ou não; grupos de estudos *gays*/lésbicos e feministas em espaços acadêmicos, inclusive universidades e seminários de teologia (MUSSKOPF, 2008); as comunidades de diferentes denominações; as hierarquias das instituições religiosas; e assim por diante – ao qual se somam tensionamentos e conflitos internos a cada um desses campos.

Atualmente, os principais grupos católicos romanos que trabalham em prol da diversidade sexual e de gênero nos EUA – *Call To Action*, o pioneiro *DignityUSA*, *Fortunate Families* e *New Ways Ministry* – estão reunidos na coalizão *Equally Blessed*. Em âmbito europeu, o *European Forum of Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender Christian Groups* – uma rede ecumênica composta por mais de quarenta grupos de pessoas LGBT cristãs, de mais de vinte países – foi fundado por Émile Letertre, padre católico romano francês que integrava o grupo de “católicos LGBT” franceses *David et Jonathan*. Letertre convidou grupos de todo o continente para um primeiro encontro em Paris, em 1982, e dessa iniciativa emergiu o *European Forum* (QUENTIN, 2015). Em Sydney, Austrália, o *Acceptance* está em atividade desde 1972.<sup>29</sup>

Desse modo, foi em íntima relação com os movimentos sociais da segunda metade do século XX que emergiram distintas teologias – tais como a “teologia feminista” (em conexão com a qual surgiria a “teologia lésbica”), a “teologia negra”, a “teologia da libertação” e uma teologia denominada de “homossexual”, “*gay*” ou “*queer*”, conforme diferentes critérios de classificação<sup>30</sup> – visando à sistematização de reflexões teológicas que partissem do reconhecimento da singularidade da experiência de diferentes grupos identitários (MUSSKOPF, 2008).<sup>31</sup> Desencadeou-se, assim, uma progressiva emergência e consolidação de novas identidades também nos ambientes cristãos, levando à delineação de distintos sujeitos eclesiais. Trata-se de um processo (que não se dá de maneira nem homogênea, nem linear) de

---

*gays*, bissexuais e transgêneros”), um repositório *online* de perfis, história oral e dados sobre catálogos que documentam a dimensão religiosa da história da comunidade LGBT (disponível em: <<https://www.lgbtran.org/>>. Acesso em: 25 abr. 2017).

<sup>29</sup> Uma lista não-exaustiva de pastorais e “grupos católicos LGBT”, brasileiros e estrangeiros, encontra-se no Apêndice C.

<sup>30</sup> Sobre os critérios de classificação das teologias chamadas de “homossexual”, “*gay*” ou “*queer*”, categorias que não adoto nesta dissertação, ver Musskopf (2008, pp. 120-160).

<sup>31</sup> Segundo Gibellini (2002, p. 323), “o problema da relação entre fé e experiência foi particularmente sentido, na teologia do século XX, por todas as teologias que se confrontaram com a redescoberta da subjetividade [sic] realizada pelo pensamento moderno”.

interpelação e construção mútuas, com diferentes graus de flexibilidade, entre as demandas dos diferentes ativismos e tradições religiosas.

Como assinala Vaggione (2014) a respeito do impacto exercido pelos movimentos feministas e pela diversidade sexual sobre as atitudes das religiões acerca da sexualidade e da reprodução,

as críticas [desses movimentos] ao heteropatriarcado também afetam as instituições, atores e discursos religiosos. Algumas instituições religiosas começam a revisar (e, em certos casos, a retificar) sua postura em relação às mulheres e/ou às pessoas gays ou lésbicas, permitindo, por exemplo, que assumam cargos ou posições de liderança. Também se verificam mudanças relevantes na doutrina religiosa de diversas tradições, superando normas e estereótipos misóginos e/ou homofóbicos. Outro fenômeno relevante nesse sentido é a expansão de teologias feministas e/ou LGBT, não só no interior daquelas tradições religiosas que flexibilizaram suas posturas, mas também como **espaços de resistência** naquelas que encabeçam a defesa de uma ordem sexual restritiva. (VAGGIONE, 2014, p. 221; tradução própria; grifos meus.)<sup>32</sup>

Especificamente no caso católico romano, há que ressaltar que o encontro entre o campo religioso e o da diversidade sexual e de gênero deu-se dentro do quadro mais amplo de disputas e negociações entre as múltiplas pressões exercidas pela difusão do ideário moderno e as diversas formas de resistência e reapropriação de dinâmicas tradicionais, situação que ganhou intensidade a partir da década de 1960. Nesse sentido pode-se entender que os documentos que contêm a doutrina oficial da ICR sobre “homossexualidade” tenham sido produzidos por suas instâncias hierárquicas mais elevadas, em grande parte, em reação à entrada em cena dos novos atores e novas linhas de força, externas e internas aos ambientes eclesiais, à medida que a diversidade sexual e de gênero se consolidava em novas identidades e demandas.<sup>33</sup>

Com efeito, dos principais documentos que legitimam a doutrina da ICR<sup>34</sup> com relação às “pessoas homossexuais”, o mais antigo deles, a “Declaração *Persona*

---

<sup>32</sup> Ver também Vaggione (2011).

<sup>33</sup> Uma lista não-exaustiva de documentos produzidos pela Cúria, contendo a doutrina oficial da ICR a respeito da “homossexualidade”, bem como diferentes posicionamentos de conferências episcopais a respeito do tema, é encontrada em Besson (2015, p. 101). Lima (2010) faz um apanhado de posicionamentos de diversas instâncias da hierarquia católica romana que se contrapõem à doutrina oficial.

<sup>34</sup> O CIC, que foi publicado em 1992, estabelece uma distinção entre a “pessoa homossexual” e os “atos de homossexualidade”. Estes, segundo o texto, “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” – sendo, por isso, classificados como “intrinsecamente desordenados” (CIC, 2009, nº 2357). Quanto às pessoas que apresentam “tendências homossexuais profundamente radicadas”, estas “devem ser [acolhidas] com respeito, compaixão e delicadeza.

*Humana* sobre alguns pontos de ética sexual” (SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, 1975), data de 1975. Veio reafirmar o foco da ética sexual católica romana em uma sexualidade heterocentrada, conjugal e reprodutiva, face, em especial, à “união sexual antes do matrimônio”, à masturbação e à homossexualidade, em um momento de acirrados embates na arena dos costumes sexuais. É a esse documento que o CIC remete para fundamentar a afirmação de que “a tradição **sempre** declarou que ‘os atos de homossexualidade são intrinsecamente desordenados’” (CIC, 2009, nº 2357; grifo meu). Já a “Carta aos bispos da Igreja Católica sobre o atendimento pastoral das pessoas homossexuais” (SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, 1986) veio a lume em 1986, em meio ao pânico deflagrado pela epidemia de Aids e às diversas iniciativas pastorais que despontavam, sobretudo nos EUA, no sentido do atendimento e colaboração com a comunidade *gay*, devastada pela doença. A carta não só reafirma a legitimidade do matrimônio heterossexual reprodutivo como o equipara ao mais alto valor concebível, a transmissão da vida pelo próprio Criador – da qual, pode-se deduzir, as “pessoas homossexuais” estão excluídas.

Não obstante o “discurso oficial e articulado [da ICR], contrário às práticas homoeróticas [...] e às principais bandeiras dos movimentos LGBT” (LIMA, 2010, p. 423) – e em contraponto com as chamadas “igrejas inclusivas”, que se constituem como denominações à parte –, os “grupos católicos LGBT” se organizam **no interior** dos ambientes católicos romanos. Contrariando a tendência preponderante à polarização e ao estabelecimento de dicotomias e antagonismos entre, de um lado, “cristianismo”, “catolicismo romano” ou mesmo “religião” de maneira geral, e, de outro, a diversidade sexual e de gênero, esses grupos parecem buscar possibilidades de convergência e reconciliação de sua pertença religiosa com identidades que escapam à cis-heteronormatividade,<sup>35</sup> não raro tratadas como **incompatíveis**. O fato de a

---

Evitar-se-á, em relação a [elas], qualquer sinal de discriminação injusta” – uma vez que “esta propensão [...] constitui, para a maior parte [delas], uma provação” (*ibidem*).

<sup>35</sup> A *heteronormatividade* é parte da ordem social. Constitui um conjunto estabelecido de relações de poder, que privilegia e promove a heterossexualidade em detrimento de outras orientações sexuais possíveis; abrange um escopo vasto de relações sociais, manifestando-se cotidianamente em diversas situações. Butler (2003) destaca o caráter compulsório de que a heterossexualidade se reveste nas sociedades modernas, chamando atenção para o modo como tal obrigatoriedade torna inadmissível que um sujeito seja outra coisa além de um homem ou uma mulher. Essa ordem impõe que a única forma legítima de amor e desejo sentidos por um homem esteja dirigida a uma mulher, e vice-versa. Já o termo *cisgeneridade*, segundo Mattos e Cidade (2016, p. 133), “foi introduzido por ativistas transfeministas como um neologismo no sentido de atribuir um nome às matrizes normativas e ideais regulatórios relativos às designações compulsórias das identidades de gênero. Nesse

identidade religiosa em pauta, aqui, ser a católica romana vem agregar à disputa a pressão da maior coesão hierárquico-institucional e o peso do corpo doutrinário milenar da ICR, bem como o rigor canônico mais intenso e explícito daí decorrente.

Em que pesem a especificidade das circunstâncias de surgimento e a singularidade do percurso histórico de cada grupo de “católicos LGBT”, bem como as disputas, negociações, resistências, pressões, alianças e apoios com que cada um se depara e em que se vê envolvido em sua trajetória única, a tônica desses movimentos parece ser, de modo geral, a **permanência** em seu ambiente católico de origem – em função da qual negociam sua **integração** ao tecido eclesial, em toda a sua heterogeneidade.<sup>36</sup> Tal permanência se dá a despeito da percepção preponderante de que, nesses ambientes, a diversidade sexual e de gênero está sujeita à violência relacionada a estigmatizações, marginalizações, silenciamentos, exclusões e invisibilizações de toda ordem.<sup>37</sup> Meu interesse, portanto, está no leque de estratégias

---

sentido, nomeia-se, conseqüentemente, experiências de identificação de pessoas, ao longo de suas vidas, com o sexo/gênero que lhes foi designado e registrado no momento do nascimento (atribuição marcada pelos saberes médico e jurídico)”. Para as autoras, portanto, uma perspectiva *cis-heteronormativa* teria “a matriz heterossexual como base das relações de parentesco e a matriz cisgênera como organizadora das designações compulsórias e experiências das identidades de gênero; ambas produzindo efeitos que são naturalizados em nossa cultura, a partir da constituição de uma noção de normalidade em detrimento da condição de anormalidade” (*ibidem*, p. 134).

<sup>36</sup> Nesse sentido, justifica-se que o grupo *Courage*, que se apresenta publicamente como um “apostolado” voltado para pessoas “homossexuais”, não seja parte do meu objeto de pesquisa, uma vez que sua abordagem não visa à constituição de novos sujeitos eclesiais – isto é, reivindicando a pertença religiosa ao mesmo tempo em que se apresentam como portadores de uma identidade não-cis-heterocentrada. O *Courage* adota estratégias análogas a grupos ligados a outras denominações cristãs, como o *Exodus* (“grupo de apoio e mútua ajuda às pessoas que desejam mudar sua orientação homossexual para heterossexual” [MOTT, 2006]), o MOSES (“Movimento pela Sexualidade Sadia”, com um trabalho pastoral voltado para a “recuperação de homossexuais” [MOTT, 2006]) e a “Associação Brasileira de Apoio aos que voluntariamente desejam deixar a Homossexualidade” (ABRACEH), no sentido de tratar a diversidade sexual e de gênero como algo a ser extirpado, em lugar de reivindicá-la como uma identidade individual e coletiva.

<sup>37</sup> É interessante observar os dados referentes à filiação religiosa de pessoas fora da norma cis-heterocentrada. Uma pesquisa realizada na Parada do Orgulho LGBT Rio em 2012 (CARRARA *et al.*, 2017), por exemplo, comparou os dados sobre a religião em que os respondentes foram criados com os da que professavam atualmente. Constatou-se, assim, que, “enquanto religiões de matriz cristã (católica e evangélica) perdem adeptos, religiões de matriz africana (umbanda e candomblé) e espiritismo tendem a ganhá-los. Assim, se o percentual de pessoas que disseram ter sido criadas como católicas é de 59%, este percentual cai para 25,5% (eram 26,4% em 2004) quando a pergunta é sobre a afiliação religiosa atual. Também é expressiva a queda no percentual de evangélicos, indo de 19,1% de pessoas criadas em religiões evangélicas para 9,0% daqueles que continuam a frequentá-las (eram 5,2% em 2004). Já o percentual de espíritas/kardecistas aumenta, indo de 5,6% participantes criados(as) nessa crença para 12,7% a ela adeptos no momento da entrevista. O percentual de participantes que afirmou sua afiliação à umbanda/candomblé também aumenta, passando de 5,7% pessoas que foram criadas nessas religiões para 9,3% das que as tinham como crença no momento da coleta dos dados. Continua a chamar a atenção o alto número de respondentes que declararam não frequentar nenhuma religião, o que acarretou apenas ligeiro decréscimo entre 2004 (43,1%) para 2012 (41%)” (*ibidem*, pp. 49-50).



de autonomização e integração adotadas por esses grupos face à composição de resistências e convergências com que se deparam nos ambientes eclesiais em que estão inseridos.

O reconhecimento da peculiaridade da minha posição no campo me impõe, como pesquisadora, um desafio epistemológico. Partindo não só de minhas próprias convicções científicas e religiosas, mas também de minha trajetória e vivência das identidades lésbica e católica, devo me questionar ainda quanto aos limites da inteligibilidade do discurso “nativo” (SIFREDI, 2003). Nesse sentido, Segatto (1990) destaca um paradoxo inerente à pesquisa sobre religião: o de que o investigador percebe como alheios e relativos os princípios espirituais do “outro”, quando, da perspectiva do “nativo”, suas convicções são concebidas como absolutas, não relativizáveis. Daí a importância de levar em conta minha filiação religiosa, minha identificação com a diversidade sexual, minha trajetória na articulação desses campos, mantendo a vigilância quanto a meus próprios valores, comprometimentos e distanciamentos (SERRA, 2016).

Proponho-me, pois, a investigar **as estratégias de permanência na ICR desenvolvidas pelos grupos de “católicos LGBT” brasileiros e suas implicações**. Tomo como objetivos específicos (1) refletir sobre as relações entre as categorias religião, sexualidade e família no marco da modernidade; (2) investigar as estratégias discursivas dos “grupos católicos LGBT” brasileiros; e (3) traçar um panorama dos tensionamentos e disputas em torno da sexualidade que atravessam os ambientes católicos.

Para tanto, a dissertação estrutura-se em três capítulos. O primeiro consiste em uma discussão sobre as relações entre secularismo e laicidade, sexualidade, religião, família, hierarquias sociais e autonomização moral em termos de negociações, disputas, apropriações, ansiedades, controle social e estratégias de legitimação. Parto das controvérsias e guerras sexuais contemporâneas no Brasil, que exploro como episódios de “pânico moral”, para abordar as disputas políticas articuladas na linguagem dos direitos humanos e a atuação de forças identificadas como “religiosas” no quadro de um “Estado laico”, problematizando essas categorizações e considerando a constituição de “religião” e “secularismo” como categorias na modernidade.

O segundo capítulo trata especificamente dos “grupos católicos LGBT”, discutindo sua produção discursiva para tentar identificar estratégias de interlocução

voltadas para sua permanência na ICR. Para tanto, busco analisar o material público existente – o que restringe meu campo essencialmente às plataformas digitais do DC/RJ (*site*,<sup>38</sup> *blog* e perfil no *Facebook*),<sup>39</sup> dados o volume e a sistematicidade de suas publicações, sobretudo no período entre 2010 e 2014. Os demais grupos não dispõem de uma produção discursiva representativa nem em termos de canais públicos em plataformas virtuais,<sup>40</sup> nem de outras declarações públicas acessíveis.

No terceiro capítulo, abordo a ICR. Primeiro, sua inserção no campo religioso brasileiro, em suas matizadas articulações com o Estado e com as questões da sexualidade, do controle social e do pluralismo, especialmente em termos dos reflexos das transformações catalisadas pelo Concílio Vaticano II e sua perda de hegemonia em curso. Em seguida, sua relação com a questão da diversidade sexual e de gênero – não com a habitual ênfase na doutrina, mas nos ambientes eclesiais. Essa opção se justifica na medida em que a letra fria dos documentos eclesiais não traduz a complexidade das negociações e tensionamentos que se dão nas interações no campo.

---

<sup>38</sup> Em virtude de uma mudança de plataforma, para facilitar a gestão do *site* e atualizá-lo, a maior parte do conteúdo do *site* [www.diversidadecatolica.com.br](http://www.diversidadecatolica.com.br) encontrava-se suprimida no primeiro semestre de 2017. Em vista disso, foram analisados, do material encontrado na sua versão original, os textos que chegaram a ser reproduzidos no *blog*, a saber: as “Perguntas frequentes” (EQUIPE DIVERSIDADE CATÓLICA, 2011d); o texto intitulado “Imagem de Deus e Diversidade” (EQUIPE DIVERSIDADE CATÓLICA, 2011b); e o texto “A militância de Jesus de Nazaré, o Cristo de todos” (WILKE, 2011). A descrição do *site* feita no segundo capítulo baseia-se, conforme indicado ali, no minucioso mapeamento de sua estrutura realizado por Marcelo Augusto Reider (REIDER, 2013).

<sup>39</sup> Em vista da efemeridade e concisão das postagens no *Twitter*, bem como o fato de que o perfil do DC/RJ nessa plataforma está desativado há mais de quatro anos, essa mídia não foi considerada aqui.

<sup>40</sup> Além do DC/RJ, que tem *site* (disponível em: <[www.diversidadecatolica.com.br](http://www.diversidadecatolica.com.br)>. Acesso em: 13 jun. 2017), *blog* (disponível em: <[www.diversidadecatolica.blogspot.com](http://www.diversidadecatolica.blogspot.com)>. Acesso em: 13 jun. 2017), com 2.008 postagens entre 2010 e 2015, e perfil público no *Facebook* (disponível em: <<https://www.Facebook.com/diversidadecatolica/>>. Acesso em: 13 jun. 2017), apenas o GAPD/SP dispõe de *blog* (disponível em: <<http://spdiversidade.blogspot.com.br/>>. Acesso em: 13 jun. 2017), com 109 postagens entre 2014 e 2016, e perfil público no *Facebook* (disponível em: <<https://www.Facebook.com/GAPDSP/>>. Acesso em: 13 jun. 2017). A Rede Nacional de Grupos Católicos LGBT também possui perfil público no *Facebook* (disponível em: <<https://www.Facebook.com/redenacionalcatolicoslgbt/>>. Acesso em: 13 jun. 2017), assim como o Diversidade Católica do Paraná (disponível em: <<https://www.Facebook.com/diversidadecatolicapr/>>. Acesso em: 13 jun. 2017) e o Diversidade Católica de Passos (MG) (disponível em: <<https://www.Facebook.com/diversidadecatolicadepassos/>>. Acesso em: 13 jun. 2017). O grupo de Recife/Olinda também chegou a criar um perfil público no *Facebook* (disponível em: <<https://www.Facebook.com/pastoraldiversidadene/>>. Acesso em: 13 jun. 2017), intitulado “Grupo de Ação Pastoral da Diversidade NE”, cuja última atualização data de 10 de novembro de 2014. Todos os demais grupos (exceto o DC/RJ), bem como a Rede Nacional, contam com “grupos fechados” ou “secretos” no *Facebook* – categorias de classificação de “grupos” cujas postagens não são públicas – e “grupos” no aplicativo para telefones celulares *Whatsapp*.

Nesse sentido, será interessante examinar as tensões no tecido eclesial implicadas na ascensão de um novo pontífice que, poucos meses após ser eleito, retorquiu, em uma entrevista, ao ser indagado acerca da suposta homossexualidade de um assessor, “Se uma pessoa é *gay* e procura o Senhor e tem boa vontade, quem sou eu para julgar?” (FRANCISCO, 2013a). Vinda do líder máximo de “um dos atores mais poderosos da política sexual contemporânea”, nas palavras de Vaggione (2013), a pergunta se espalharia pelas manchetes do mundo inteiro. Aliada ao anúncio, logo no primeiro ano de seu pontificado, da convocação de um Sínodo dos Bispos<sup>41</sup> sobre a Família, ela trouxe para a ribalta as disputas no campo da moral sexual – a começar pelo “documento preparatório” do Sínodo, que continha um questionário a ser respondido por todas as dioceses católicas do mundo, a fim de “participar ativamente” na preparação do evento (SYNODUS EPISCOPORUM, 2013). Como apontou Vaggione (2013), escrevendo logo após a eleição de Bergoglio,

Se João Paulo II teve como fantasma o comunismo; Bento XVI, o laicismo; Francisco deverá enfrentar esse “rebanho indisciplinado” que não só é **amplo e diverso em relação ao sexual**, como também politiza sua identificação religiosa **a favor** dos direitos sexuais e reprodutivos. O relativismo moral vem sendo uma obsessão para o Vaticano há anos [...], não só fruto de ideologias diversas [...] mas emergindo inclusive **no próprio seio da tradição católica**, enquanto religião de libertação. Por menos que agrade à hierarquia, as/os católicas/os são uma parte fundamental das mudanças [...]. É o que mostram os debates teológicos que, impregnados de interpretações feministas e pela diversidade sexual, desconstruem uma religião baseada no castigo e no pecado e abrem alternativas para a transformação social e jurídica. **O fantasma, hoje, parece estar dentro de casa.** (VAGGIONE, 2013; grifos meus.)

Em meu exame dessas questões, parto da perspectiva geral de que a produção dos binarismos simplificadores que contrapõem religião e sexualidade, esfera religiosa e esfera secular localiza-se na modernidade ocidental – e, ao contrário, não se trata de domínios apartados e dicotômicos, como certo senso comum pode levar a crer. Com efeito, logo na abertura de sua revisão do estado da arte da antropologia do secularismo, publicada em 2010, Cannell (2010) salienta que o “secular” não é um processo ou fato inescapável, mas uma ideia produzida historicamente, cuja institucionalização política gera consideráveis efeitos materiais, intensificados “quando as pessoas esperam ou temem que o secularismo possa constituir uma condição inevitável, associada aos processos da modernidade” (CANNELL, 2010, p.

---

<sup>41</sup> O Sínodo, instituição permanente, representaria o episcopado católico; sua finalidade é aconselhar e auxiliar o papa.

86). De fato, a teoria clássica da secularização estabeleceu entre os sociólogos um consenso generalizado que, por mais de quarenta anos, vinculou a modernidade ocidental ao declínio das religiões tradicionais, compreendendo a secularização simultaneamente como indicadora e resultado de uma modernidade inevitável. Só em fins dos anos 1980 começaria a se disseminar a perspectiva de que a secularização pode tomar rumos distintos em contextos sociais diferentes, de que a modernidade pode assumir formas religiosas e de que, mesmo na Europa Ocidental, em que pese seu aparente secularismo, podem-se detectar manifestações de cristianismo (CANNELL, 2010).

Desde pelo menos o Iluminismo, a assim chamada "sociologia do erro" consolidou-se como referência na abordagem da religião (ASAD, 2011, p. 37). Cannell (2010, pp. 87-88) nota que não só os campos acadêmico, jornalístico e político, mas também a cultura popular, são dominados pelo pressuposto de que, ao livrar-se da "ilusão religiosa", o mundo contemporâneo adquiriu uma visão privilegiada da realidade. Entende-se que a ciência moderna oferece acesso à "realidade material", ao passo que a religião não passa de uma "expressão de infantilidade (pessoal) ou imaturidade (coletiva)" (CANNELL, 2010, p. 88; tradução própria). Argumenta a autora, porém, que essas são falsas oposições, "produzidas *post hoc* pelas lentes ideológicas por meio das quais o presente ocidental considera tanto o passado quanto outros contextos regionais como pré-modernos" (CANNELL, 2010, p. 91).

Embora levante questões essenciais a respeito da modernidade, a teoria clássica da secularização acaba perdendo em refinamento histórico ao sublinhar os contrastes entre um passado relativamente estável, em que a religião constituía um referencial moral singular, e o presente fragmentário e instável. Trata-se de um equívoco não só porque a Europa pré-industrial absolutamente não se caracterizava nem pela estase social, nem pela ausência de pluralismo religioso, mas também porque tanto o pluralismo religioso em geral, quanto a possibilidade de um "ceticismo radical nos universos supostamente homogêneos do passado tradicional" (CANNELL, 2010, p. 96), já foram demonstrados pelos historiadores.

Aqui, será proveitoso recorrer ao antropólogo saudita-britânico Talal Asad (2011) para examinar a imbricação do secularismo com as democracias liberais capitalistas nos Estados-nação. A seu ver, o secularismo liberal tornou-se um amálgama de projetos hegemônicos no mundo contemporâneo, caracterizado pela asserção de saber o que é a natureza, inclusive a natureza humana universal, e pelo

mito do progresso, segundo o qual todas as sociedades estariam se encaminhando para o mesmo entendimento (CANNELL, 2010, p. 90). A crítica a um conceito unívoco de secularização e o reconhecimento de sua multidimensionalidade põem em xeque a concepção homogênea e unidirecional da própria modernidade, tornando imprescindível indagar de que "modernidade" se fala quando esta é tomada do ponto de vista de uma condição histórica específica – como, neste caso, o Brasil (urbano) de princípios do século XXI. Reconhecer seu caráter dialético permite ainda observar paradoxos e dinâmicas de resistência tradicional ao processo "modernizante" (CASTELLANOS, 2011; DUARTE, 2005).

Tomando o cuidado de descartar definições essencialistas de Ocidente e não-Ocidente, Asad desafia as pretensões de tolerância do secularismo liberal, cujos limites são atingidos sempre que as premissas fundamentais de sua cosmovisão são postas em xeque. De fato, se o Iluminismo europeu, longe de ter sido um movimento meramente humanista e libertador, continha relevantes potenciais opressivos (expressos, sobretudo, na caracterização do pensamento religioso, em contraste com o científico, como falso e na tendência a estereotipar as pessoas religiosas como retrógradas), as políticas secularistas ao estilo ocidental que a ele remontam são herdeiras também de sua intolerância velada (CANNELL, 2010, p. 93).

Asad (2011) salienta a indissociabilidade dos conceitos de "religião" e "secularismo" no âmbito da modernidade – a primeira como "parte da reestruturação de tempos e espaços práticos, uma rearticulação de conhecimentos e poderes mundanos, de comportamentos subjetivos, sensibilidades, necessidades e expectativas" (*apud* GIUMBELLI, 2011, p. 341); e o segundo como parâmetro dessa rearticulação, a partir da qual as "religiões", no plural, são *inferiorizadas* como formas de "crença".<sup>42</sup> Entendida como "representação coletiva apriorística" (DUARTE, 2005,

---

<sup>42</sup> Em agudo contraste com o cristianismo medieval, caracterizado como um conjunto concreto de regras práticas vinculadas a processos específicos de poder e conhecimento, foi na modernidade que a religião-crença tornou-se abstrata e universalizada (GIUMBELLI, 2011). O argumento comum de que a crença não pode (no sentido da impraticabilidade) ser coagida constitui o cerne da teoria da tolerância de John Locke e uma parte importante da genealogia do secularismo. Baseia-se na nova psicologia religiosa e no novo conceito de Estado que despontavam na Europa em princípios do século XVII. Foram essas inovações nos campos da epistemologia e da política que permitiram a Locke classificar como irracional, dada sua inviabilidade, qualquer tentativa de coação da crença religiosa, uma vez que a força poderia obter apenas uma profissão de fé insincera e uma conformidade aparente (ASAD, 2011, p. 43). A insistência em que não é possível mudar uma crença por determinação externa se insere em "um discurso político sobre 'privacidade', uma reivindicação de imunidade civil por parte da fé religiosa que veio reforçar a ideia de um Estado secular e uma determinada concepção de religião" (ASAD, 2011, p. 44; tradução própria).

p. 140) e contraposta ao saber científico e à ação autônoma, a “crença”, como assinala Giumbelli (2011, p. 348), se vê assim revestida de um estatuto de “fragilidade ontológica”, na medida em que “tem mais a ver com os sujeitos e suas representações do que com o mundo objetivo” – justificando o projeto de confinamento da “religião” assim definida ao domínio “privado”.

Se, portanto, apenas no século XVIII despontam as primeiras definições universais de religião, é porque o ideário moderno não só produz a “religião” como categoria, como institui a noção de “crença” como sua essência (ASAD, 2011, pp. 39-40). Em termos históricos, atesta Asad (2011):

[o] conceito moderno de religião, como objeto de estudo sistemático, é relativamente recente. O termo *religio* é, evidentemente, bastante antigo, mas não tinha o sentido que emergiu nos primórdios dos tempos modernos. A partir do século XVII, aproximadamente, foi pouco a pouco se cristalizando entre os pensadores europeus a ideia de que as pessoas de todas as sociedades acreditavam em seres sobrenaturais e contavam histórias acerca da origem do mundo e do que acontece com o indivíduo após a morte; de que, em todas as sociedades, as pessoas instituíam rituais de adoração e submetiam-se a especialistas nesses assuntos; e, portanto, a religião não era algo exclusivo dos cristãos (ASAD, 2011, p. 37; tradução própria).

Desse modo, considerando-se que o ato de *definir* é, em si, histórico – isto é, responde a diferentes questões, necessidades e pressões e exerce efeitos específicos em diferentes momentos e circunstâncias distintas (ASAD, 2011, pp. 38-39) –, qualquer definição (seja de religião, seja de secularidade) deve ser encarada “como um elemento que participa de um contexto histórico particular” e em cujo interior pode ser estudado (GIUMBELLI, 2011, p. 337). “Religião” e “secularidade”, como categorias, estão sendo constantemente (re)definidas dentro de contextos sociais e históricos específicos. Por isso as práticas que definem a “*laïcité*” francesa contemporânea são estranhas àquelas que definem a “separação entre Igreja e Estado” nos EUA, ou o “Estado laico” brasileiro. Em lugar de formular definições universais sobre secularidade, laicidade ou religião, há que “entender o papel e as implicações dessas definições para a sociedade na qual se inserem” (GIUMBELLI, 2011, p. 341).

A caracterização da irrupção da *nova* modernidade no Ocidente, entre os séculos XV e XVIII, como uma inversão radical da ordem do mundo, uma “Grande Ruptura” em relação a uma *tradição* vista com desconfiança, teve por efeito ocultar linhas de continuidade e encobrir, nas palavras de Duarte e Giumbelli (1995, pp. 77-78), “o que permitiu, do antigo, que este nosso moderno, tão específico, se pudesse

desenhar no horizonte da experiência humana”. Nesse sentido, uma das rupturas operadas pela secularização, em relação a uma tradição encarada com desconfiança e, por isso mesmo, renegada, teria consistido em libertar o direito de fundamentos transcendentais – uma lei divina, por exemplo – para erguê-lo sobre princípios imanentes – tais como a Razão, a História ou a vontade popular (VAGGIONE, 2014, p. 218). Entretanto, como alerta Vaggione,

As leis que regulam a sexualidade, a família ou o parentesco estão imbricadas, de formas diversas, nas tradições religiosas – o que permite captar a maneira como as construções seculares e religiosas se sobrepõem na sanção das principais normas legais que regulam a sexualidade. O direito se ergue sobre influências religiosas, fazendo com que, em algumas ocasiões, o que é apresentado como secularização seja (também) um processo de apagamento e invisibilização do substrato religioso. [...] Desse modo, o direito secular não reflete (necessariamente) uma ruptura com a tradição e a herança religiosa; ao contrário, muitas vezes implica uma reinscrição que mascara e invisibiliza esse legado mesmo. Por mais paradoxal que possa parecer, a separação entre Estado e igrejas, ou entre religião e política, é compatível com um direito erigido sobre o religioso. (VAGGIONE, 2014, pp. 218-219)

Desvelar essa imbricação fundamental entre categorias que se supunham perfeitamente antitéticas talvez nos permita vislumbrar novas (velhas) sínteses.<sup>43</sup>

---

<sup>43</sup> Nesta dissertação, utilizo negrito nos grifos e itálico em palavras em língua estrangeira e termos cujo sentido fica em suspenso ou em discussão. Expressões êmicas aparecem entre aspas.

## 1 “EM NOME DE DEUS (E DA FAMÍLIA)”: CRUZADAS MORAIS, GUERRAS SEXUAIS

A preocupação explícita com a relação entre religião e sexualidade é uma das características mais específicas da visão de mundo ocidental moderna. Ela implica um sentimento espontâneo de antinomia, secreta uma peculiar sensação de desafio e contradição.

*Luiz Fernando Dias Duarte*<sup>44</sup>

### 1.1 Controvérsias e guerras sexuais contemporâneas no Brasil

Em 17 de abril de 2016, o parecer pela instauração do processo de *impeachment* da presidenta Dilma Rousseff foi aprovado na Câmara dos Deputados por margem superior aos dois terços necessários dos votos (CRISTALDO; VERDÉLIO, 2016.). O dia escolhido para a realização da sessão, um domingo, possibilitou uma audiência recorde: todos os principais canais de TV aberta substituíram sua programação habitual pela transmissão das seis horas de votação (G1, 2016), ultrapassando, juntas, os 50 pontos de audiência<sup>45</sup> – correspondentes, segundo o sistema de mensuração do Ibope, a mais de 12 milhões de domicílios atingidos.<sup>46</sup> Em meio a tamanha exposição ao grande público, as justificativas dadas pelos deputados para os votos pró-*impeachment* chamaram atenção. A palavra “Deus” foi usada 59 vezes, quase o mesmo número de vezes que a palavra “corrupção”, citada 65 vezes; houve 10 menções aos “evangélicos” e 136 à palavra “família” (VIEIRA, 2016).

Entre os espectadores, as manifestações de repúdio aos argumentos usados, mesmo de parte de defensores do *impeachment*, começaram já durante a

---

<sup>44</sup> DUARTE, 2005, p. 137.

<sup>45</sup> Levantamento preliminar da BBC Brasil (MENDONÇA, 2016).

<sup>46</sup> Representatividade do ponto de audiência em valores atualizados para 2016 (PADIGLIONE, 2015).



transmissão. Segundo levantamento da BBC Brasil, nesse dia a palavra “vergonha” foi citada mais de 270 mil vezes na rede social *Twitter*, em sua maioria em comentários sobre a votação (MENDONÇA, 2016). Nos dias seguintes, a imprensa repercutiria críticas não só ao “ecletismo”, na caracterização irônica da conservadora revista britânica *The Economist* (BBC BRASIL, 2016), das razões apresentadas para os votos mas especialmente ao uso instrumental de convicções morais e religiosas na política. Tais críticas partiam tanto de entidades e atores religiosos e representantes de ateus e agnósticos,<sup>47</sup> quanto de cientistas políticos, evocando os princípios republicanos e a laicidade do Estado (VIEIRA, 2016; CRISTALDO; VERDÉLIO, 2016).

Não que a presença do elemento religioso no espaço público brasileiro constitua alguma novidade, seja nos âmbitos administrativo, legislativo e judicial, seja em instituições como hospitais e escolas, entre outras – presença que não raro passa despercebida ou, ao menos, pouco contestada. Schultz (2005) nota que:

O Brasil é um país religioso, carregado do sagrado. Há uma nebulosa de fé em Deus que se torna imediatamente evidente a quem observa e estuda as religiões. [...] Essa presença de Deus parece tocar mesmo a quem não acorre aos ritos, mas vive o religioso que impregna as injunções políticas, o cotidiano doméstico, o espaço do trabalho, as escolas, a mídia, as artes, a cultura em geral, ou mesmo o calendário civil carregado de feriados e datas religiosas. A religião é um componente essencial da cultura brasileira, e tal constatação parece unânime mesmo entre quem não considera o dado Deus ou a fé como questão pertinente na sua vida ou na sua pesquisa e trabalho. (SCHULTZ, 2005, p. 7)

Todavia, a partir da década de 1980, o recrudescimento e a visibilização da atuação política de grupos religiosos vieram movimentar relações consolidadas nos campos político, religioso e social. Em vez de negar o papel da religião no espaço público, tradições religiosas diversas passaram, ao contrário,

[...] a reivindicar um lugar para si a fim de ampliarem a influência de suas denominações e tradições, assim como de suas lideranças e valores, baseados no “discurso dos direitos” e da democracia (demandando um acesso democrático aos bens políticos). (VITAL; LOPES, 2012, p. 15.)

Assim, a centralidade do apelo a valores religiosos e morais – com frequência associados à necessidade de uma “defesa” da “família” – observada na abertura do

---

<sup>47</sup> A única organização citada em matéria da Agência Brasil, por exemplo, a destoar do tom crítico foi o Conselho Político da Convenção Geral das Assembleia de Deus no Brasil, cujo presidente justificou os argumentos usados pelos deputados na votação nos seguintes termos: “Existe um grupo que luta para manter a tradição, os costumes, a fé em Deus – entre eles, os evangélicos, que têm como base principal, na sua vida e na sua atuação política, a palavra de Deus” (VIEIRA, 2016).

processo de *impeachment* de 2016 esteve em consonância com uma trajetória histórica de consolidação de um “poder religioso” no imaginário político e público brasileiro. Desde meados da década de 1990, expressões como “o poder evangélico”, “a força evangélica”, “a influência do voto cristão”, “a pressão religiosa”, “a força pentecostal”, “os fundamentalistas<sup>48</sup> neopentecostais”, “o voto evangélico”, entre outras, vêm sendo cada vez mais utilizadas por jornalistas, marqueteiros e comentaristas políticos (e difundindo-se no senso comum), na tentativa de explicar certos fenômenos político-eleitorais. Tais imagens refletem a crença em uma suposta homogeneidade e coesão de grupos mobilizados a partir de identidade religiosas, em geral reunidos sob o rótulo convencional de “*evangélicos*” – termo que não apenas ignora diferenças entre as várias denominações protestantes como acaba por eclipsar as especificidades da atuação de setores da ICR e organizações paraeclesiais e atores a ela ligados. Assim, por um lado, apresentam uma conotação predominantemente negativa, na medida em que presumem uma suposta “ausência de razão” por parte dos eleitores e a “manipulação” destes de acordo com os “interesses” de seus líderes; por outro, incorrem em simplificações acerca do comportamento eleitoral desses segmentos. A falta de uma investigação e reflexão mais aprofundadas, contudo, não impede que tal crença na uniformidade do “voto religioso” não só seja determinante em negociações e composições políticas, como acabe agregando considerável capital político a atores e entidades empenhados em legitimar-se como representantes dos “religiosos” (VITAL; LOPES, 2012, p. 69).

Particularmente ilustrativa desse processo é uma sequência de episódios iniciada durante a campanha presidencial de 2010, quando despontou uma série de

---

<sup>48</sup> Weeks (2011, p. 60) assinala que o termo “fundamentalismo” vem sendo utilizado em referência a uma série de “movimentos político-religiosos absolutistas que emergiram desde a década de 1970 em uma variedade de contextos distintos”. O termo remonta originalmente à década de 1910, quando um movimento de protestantes evangélicos conservadores nos EUA e na Grã-Bretanha repudiou a “ameaça à verdade bíblica” representada pelo evolucionismo darwiniano. A partir dos anos 1970, eclodiram em todo o mundo movimentos que foram denominados de “fundamentalistas” – identificados não só como cristãos, como a Nova Direita nos EUA, mas também islâmicos, hinduístas, judaicos e de cunho mais secular. Os elementos centrais remetiam ao fundamentalismo cristão do começo do século XX: “literalismo textual, uma fervorosa rejeição ao que considerava ser um colapso da moralidade e uma precipitação rumo ao relativismo e aos valores seculares, e uma ardente convicção de que somente os verdadeiros crentes da fé específica a que pertenciam [os “fundamentalistas” em questão] tinham pleno acesso à Verdade. Embora houvesse muitos fundamentalismos e diferentes reivindicações de verdade, o que os unia era um absolutismo apaixonado, que separava radicalmente o certo do errado, na ânsia por banir toda e qualquer dúvida e incerteza. E, no cerne desse absolutismo, em todos os fundamentalismos religiosos, havia uma candente preocupação com os temas do gênero, da sexualidade e do corpo” (WEEKS, 2011, p. 60; tradução própria).

interpretações das tendências das pesquisas eleitorais em função do elemento dito “religioso”. Ainda que divergentes, as mesmas levaram à adoção de estratégias diversas, alternando a associação ou o desvinculamento das candidaturas em relação à identificação religiosa, em tentativas de “purificação” própria e “contaminação” alheia. Em um pleito com forte marca de gênero, sobretudo pela presença de duas mulheres entre os três principais concorrentes na corrida presidencial (Dilma Rousseff, Marina Silva e José Serra), é significativo que a disputa pelo “voto religioso” tenha girado em torno de um debate central no campo dos direitos sexuais e reprodutivos: a legalização do aborto, demanda cara aos movimentos feministas (VITAL; LOPES, 2012, p. 64).

Observa-se, ao longo dos anos 1990, a ampliação do debate público sobre a questão do aborto no Brasil, bem como, desde o final dessa década (nas legislaturas de 1999, 2003 e 2007), o crescimento da posição antiaborto no debate legislativo no Congresso Nacional (LUNA, 2014).<sup>49</sup> Nessas circunstâncias, na campanha eleitoral de 2010, a questão foi abordada no âmbito da disputa ao governo de estados e ao Senado, mas alcançou proporções muito maiores no quadro da disputa presidencial (LUNA, 2013, 2014). No último mês antes do primeiro turno, o tema foi acionado por diferentes atores apresentados como “evangélicos” e “católicos”, em uma dinâmica de acusações que atingiu, sobretudo, a candidata petista. A concomitante queda de

---

<sup>49</sup> Melo (1997, 2002) atesta a ampliação e recorrência do tema do aborto na imprensa brasileira ao longo dos anos 1990. O ano de 1996 foi marcado pelo extenso debate acerca do Projeto de Lei nº 20/91 (PL 20/91), que dispunha sobre a obrigatoriedade de atendimento no Sistema Único de Saúde (SUS) dos casos de aborto previstos em lei, e da Proposta de Emenda Constitucional nº 25/95 (PEC 25/95), que pretendia proibir o aborto em qualquer circunstância. Com isso, recrudescer a controvérsia em torno do tema, com manifestações favoráveis e contrárias e a entrada de novos atores na discussão: juizes, advogados, profissionais de saúde, parlamentares e entidades representativas da classe médica. A partir da implantação de serviços de aborto legal, também o aborto em casos de má formação fetal e estupro ganhou espaço crescente na mídia nesse período, acompanhado da visibilização de mulheres concretas a passar por tais experiências, agora incluídas em números e estatísticas do SUS. A diversificação de vozes veio despolarizar o debate, até então protagonizado por feministas, que demandavam o direito ao aborto, e representantes da hierarquia da ICR (e, com espaço crescente, deputados identificados como “católicos” e “evangélicos”), que insistiam no argumento da “defesa do direito à vida” (MELO, 1997, 2002; LUNA, 2013, 2014). A intensificação do debate brasileiro a respeito, na década de 1990, inseriu-se em um contexto global de tematização dos direitos sexuais e reprodutivos, em que se destacam a Conferência Internacional sobre População e Desenvolvimento realizada no Cairo, em 1994, e a IV Conferência Mundial sobre a Mulher, em Pequim, 1995, ambas no âmbito da ONU (VITAL e LOPES, 2012, p. 65). De fato, até 1993 a sexualidade e suas manifestações não só estiveram ausentes do discurso internacional sobre direitos humanos como nenhuma declaração elaborada nas conferências sobre mulheres fizera qualquer referência à sua sexualidade e direitos sexuais (PETCHESKY, 1999). A mudança se deu a partir da abertura do sistema da ONU, nos anos 1990, à participação de organizações da sociedade civil; na Conferência do Cairo, por exemplo, o ativismo feminista centrado em saúde e direitos reprodutivos teve participação marcante (CORRÊA, 2009).

Dilma nas pesquisas de intenção de voto – e no resultado final do primeiro turno, que confirmou a ascensão de Serra e Marina – foi amplamente atribuída, na imprensa, à suposta perda da parcela dita “religiosa” do eleitorado. Por menos que se pudesse comprovar a validade da tese da influência religiosa, a mera difusão dessa interpretação entre jornalistas, analistas políticos e nos comitês centrais das campanhas foi determinante para a expansão dos investimentos em alianças e tentativas de composição política com o segmento construído a partir dessa identidade (VITAL; LOPES, 2012; LUNA, 2014).

Com efeito, na disputa do segundo turno, a partir de 4 de outubro, acentuou-se na imprensa e nas análises políticas a tendência de multiplicação das referências ao “voto religioso”, sua associação com a controvérsia em torno do aborto<sup>50</sup> e seus efeitos sobre os resultados eleitorais, iniciada em setembro. Ao longo dessa etapa da campanha, as duas candidaturas adotariam a estratégia de negar uma posição favorável à legalização do aborto e afirmar uma postura “pró-vida”, em conformidade com o posicionamento hegemônico expresso publicamente por lideranças religiosas. Em meio à ofensiva de atores “evangélicos” e “católicos”, movida especialmente contra o Partido dos Trabalhadores (PT) e Dilma, recrudesciu de ambos os lados o empenho em articular alianças com entidades e representantes desse setor, marcado também por divisões e disputas internas de poder (LUNA, 2014; VITAL; LOPES, 2012).

Se, por um lado, a vitória de Dilma Rousseff encerrou a disputa eleitoral, por outro, os ânimos dos grupos ditos “religiosos” não deram sinal de arrefecer. Antes mesmo do início do novo governo já se anunciava outra polêmica, que culminaria ainda nos primeiros meses do mandato – agora em torno do Projeto Escola Sem Homofobia (ESH), que envolvia um conjunto de materiais educativos<sup>51</sup> visando à promoção dos direitos humanos e do respeito à diversidade de orientações sexuais e identidades de gênero no âmbito escolar no país (LEITE, 2014, p. 174). Os recursos para sua execução haviam sido aprovados mediante uma emenda parlamentar de 2007, fruto de articulações políticas da Associação Brasileira de Lésbicas, Gays,

---

<sup>50</sup> Outros temas considerados “polêmicos” eram igualmente citados, como o “casamento *gay*” e a discussão do projeto de lei que pretendia criminalizar a homofobia; contudo, na ocasião dessa corrida eleitoral, estes não chegaram a adquirir a mesma centralidade alcançada pela questão do aborto (VITAL e LOPES, 2012)

<sup>51</sup> Os materiais compreendiam um caderno intitulado “Escola sem Homofobia”, um conjunto de seis boletins e cinco peças audiovisuais (LEITE, 2014, p. 174).

Bissexuais, Travestis e Transexuais (ABGLT) e da Frente Parlamentar Mista pela Cidadania LGBT.<sup>52</sup> A elaboração do conteúdo do projeto propriamente dito fora desenvolvida em várias etapas, a partir de uma parceria entre várias Organizações Não-Governamentais (ONGs), ativistas, educadores e o Ministério da Educação (MEC), que acompanhou o processo.

Levantada e explorada em tom de denúncia pelo deputado Jair Bolsonaro (PP-RJ) a partir de novembro de 2010, até março de 2011 foram poucas as referências à questão do ESH no Congresso Nacional e na imprensa. Não obstante, parece ter havido uma progressiva sensibilização pública para o tema, pois, entre fevereiro e março, dois deputados integrantes da Frente Parlamentar Evangélica (FPE)<sup>53</sup> solicitaram informações ao MEC a respeito do material, alegadamente em resposta à “pressão” de sua “base eleitoral”; e, em 28 de março, o deputado João Campos (PSDB-GO), então presidente da FPE, em pronunciamento na Câmara dos Deputados, fez uma avaliação crítica do material:

O Governo brasileiro [...], que assumiu um **compromisso com os religiosos do País**, não apenas com os evangélicos, de que não tomaria nenhuma iniciativa dessa natureza, agora, como uma espécie de fraude, diz que esse material tem um papel pedagógico de orientar os professores e alunos para prevenir homofobia, tem uma outra finalidade na verdade, que é estabelecer esse tipo de orientação. Não podemos admitir.

Se quisermos assegurar **para nossos filhos** um mundo melhor do que recebemos, devemos reagir a essas inúmeras investidas dos que querem **destruir os valores cristãos da família**, e, para isso, é importante conhecermos profundamente as origens dos **ataques à vida e à família**. O divórcio leva à destruição da família; a liberdade sexual leva à promiscuidade; a contracepção é contrária ao surgimento de uma nova vida; a esterilização seca a fonte da vida; o aborto destrói uma vida; a pornografia arruína o ser humano; a fecundação artificial significa fazer filho sem o ato do amor. Tudo isso é contrário à **vontade de Deus**. Só o **casamento monogâmico entre um homem e uma mulher** preserva e dará continuidade à **procriação**. (*Apud* VITAL; LOPES, 2012, p. 122; grifos meus.)

Entretanto, a questão só iria adquirir corpo e gerar uma profusão de embates pouco após 5 de maio de 2011, quando o Supremo Tribunal Federal (STF) aprovou o reconhecimento da união estável entre casais do mesmo sexo, equiparando-a, em

<sup>52</sup> A então “Frente Parlamentar Mista pela Cidadania LGBT”, criada em 2003 (52ª legislatura do Congresso Nacional, 2003-2006) como “Frente Parlamentar Mista pela Livre Expressão Sexual” (e mais tarde rebatizada de “Frente Parlamentar pela Cidadania GLBT”), fora relançada em março de 2011 (54ª legislatura, 2011-2014). De caráter pluripartidário, era composta por 171 parlamentares (LEITE, 2014, p. 174). A despeito de algumas articulações no sentido de retomar sua proposta na atual legislatura (55ª, 2015-2018), até outubro de 2016 essas tentativas não haviam se concretizado.

<sup>53</sup> Sobre a FPE, ver nota 63, adiante.

direitos e obrigações, à entidade familiar.<sup>54</sup> A partir daí, multiplicaram-se os ataques não só ao ESH (designado por seus opositores pela alcunha pejorativa de “*kit gay*”), mas também a outra política mais ampla, o Plano Nacional de Promoção da Cidadania e Direitos Humanos de LGBT (PNLGBT),<sup>55</sup> associados ainda ao repúdio ao Projeto de Lei Complementar 122/2006 (PLC 122/2006, mais conhecido como PLC 122), que visava à criminalização da homofobia.<sup>56</sup> A argumentação acionada para desqualificar o ESH gravitava em torno das acusações de que o Estado estaria patrocinando o “desvirtuamento das crianças”, na medida em que o material do projeto constituiria “propaganda” de uma orientação sexual não-heterossexual; seria inadequado por expor “crianças” a conteúdos considerados “pornográficos”; e estimularia a pedofilia. Para reforçar a tese dos “perigos” implicados no projeto, foram apresentados como integrantes do ESH materiais destinados a outras campanhas e outros “públicos-alvo”, tais como um programa de redução de danos entre usuários de drogas injetáveis, elaborado pelo Ministério da Saúde para travestis e transexuais (LEITE, 2014; VITAL; LOPES, 2012). Paralelamente, a repercussão na mídia, sobretudo graças à cobertura veiculada pela Rede Record,<sup>57</sup> que concedeu amplo espaço aos discursos contrários ao ESH, logrou impor como verdade a “demonização” do material, conforme a avaliação do deputado Jean Wyllys (PSOL-RJ), um dos coordenadores da Frente Parlamentar Mista pela Cidadania LGBT (VITAL; LOPES, 2012, p. 146).

---

<sup>54</sup> Nessa data, o STF, no julgamento conjunto da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental nº 132/DF (ADPF 132) e da Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 4.277/DF (ADI 4277), reconheceu por unanimidade os casais do mesmo sexo como comunidade familiar, sob a configuração de união estável. Dois anos mais tarde, em maio de 2013, a resolução nº 175 do Conselho Nacional de Justiça (CNJ) determinaria que os cartórios de todo o país celebrassem também o casamento civil propriamente dito entre pessoas do mesmo sexo, bem como realizassem a conversão de suas uniões estáveis em casamentos.

<sup>55</sup> O PNLGBT consiste em um conjunto de diretrizes e ações voltadas para a elaboração de políticas públicas para LGBTs, transversais a todas as esferas do governo federal, visando a assegurar os direitos e a ampliação da cidadania desse segmento da população (VITAL e LOPES, 2012, p. 124).

<sup>56</sup> O PLC 122 tramitou no Congresso Nacional desde sua proposição original, em 2001, até 2013, quando foi apensado pela Comissão de Direitos Humanos do Senado ao projeto de reforma do Código Penal – o que, na prática, o retirou da pauta do Legislativo (HAILER, 2013). Nesses doze anos, passou por diversas modificações; em sua versão final, propunha a ampliação da Lei nº 7.716/1989, de modo a equiparar a homofobia ao crime de racismo. Natividade e Oliveira (2013, pp. 88-100) descrevem as estratégias de atores “religiosos” para denunciar e combater o projeto como parte de um “movimento pró-homossexualismo” que visaria à “dissolução dos valores cristãos” (NATIVIDADE e OLIVEIRA, 2013, p. 88).

<sup>57</sup> O Grupo Record, segunda maior emissora de televisão brasileira, é propriedade de Edir Macedo, fundador e líder da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). Para uma análise da trajetória da IURD no Brasil, ver Giumbelli (2002a, pp. 287-412).

Por fim, o desfecho do caso foi precipitado por uma sucessão de manobras conduzidas por parlamentares membros da FPE, primeiro anunciando que iriam obstruir as votações no Plenário da Câmara enquanto o MEC não recolhesse o material do projeto; depois, em 24 de maio, ameaçando aliar-se aos partidos da oposição na convocação do então Ministro da Casa Civil, Antônio Palocci, figura-chave para a gestão e articulação política do governo Dilma, a prestar esclarecimentos acerca de acusações de multiplicação indevida de seu patrimônio. A reação do Executivo foi rápida: em reunião realizada na manhã de 25 de maio, o ministro-chefe da Secretaria-Geral da Presidência da República, Gilberto Carvalho, comunicou a um grupo de parlamentares ligados às “bancadas religiosas” o cancelamento da produção do material do ESH. Ademais, acertou-se que o grupo de “religiosos” seria ouvido “em todos os programas ou iniciativas do governo que tangenciassem ‘as questões de costumes’ ou ‘comportamentais’” (VITAL; LOPES, 2012, p. 142). No dia seguinte, 26 de maio, a presidenta, questionada por jornalistas após um evento público, reconheceu que não havia examinado o material e que assistira apenas a um trecho de vídeo transmitido pela televisão; não obstante, afirmou discordar de seu conteúdo. E asseverou: “O governo defende a educação e também a luta contra as práticas homofóbicas. No entanto [...], não vai ser permitido nenhum órgão do governo fazer **propaganda de opções sexuais**” (*apud* VITAL; LOPES, 2012, p. 143; grifo meu).

Ao fim de poucas semanas, com o agravamento da crise deflagrada pelas denúncias contra Palocci, a produção de discursos sobre o ESH havia se reduzido até a controvérsia praticamente desaparecer do noticiário. Mesmo quando retomado pontualmente nos meses seguintes, o tema não lograria gerar mobilização significativa – exceto, a partir de março de 2012, por ocasião da disputa pela prefeitura de São Paulo, da qual participou o ministro da educação à época da controvérsia, Fernando Haddad (DIMENSTEIN, 2012). Todavia, o combate a políticas de promoção do ideal de igualdade entre homens e mulheres e da ascensão da diversidade sexual e de gênero a uma posição de respeito social e reconhecimento de direitos, sobretudo nas escolas, prosseguiu como bandeira prioritária de grupos (auto)identificados como “religiosos”, emergindo em diversas frentes do debate político nacional.

Foi nesse contexto que, no primeiro semestre de 2014, aflorou a controvérsia pública em torno do Plano Nacional de Educação (PNE), documento que estabeleceria as diretrizes da educação brasileira para o decênio 2014-2024. Enviado pelo Executivo para aprovação no Congresso (PL 8035/2010), o Plano fora elaborado

a partir dos resultados da Conferência Nacional de Educação, que em 2010 havia contado com a participação direta de 400 mil delegados de todo o país e mobilizado 3,5 milhões de pessoas (BRASIL, 2010). Entretanto, o projeto seria alvo de profunda dissensão no Congresso. Um dos tópicos mais disputados (o inciso III do Artigo 2º) originalmente afirmava: “[são diretrizes do PNE] a superação das desigualdades educacionais, com ênfase na promoção da igualdade racial, regional, **de gênero e de orientação sexual**” (*apud* CARRARA, 2015; grifo meu). Na redação final, se lê: “[...] superação das desigualdades educacionais, com ênfase na promoção da cidadania e na erradicação de **todas as formas de discriminação**” (BRASIL, 2014; grifo meu). Além desse ponto específico, graças à pressão crucial dos atores ditos “religiosos”, logrou-se suprimir do documento final todas as referências explícitas aos termos “gênero”, “orientação sexual” e “sexualidade”<sup>58</sup> – aglutinados por seus adversários, com expressões afins, sob a alcunha pejorativa e estigmatizadora de “ideologia de gênero”.<sup>59</sup>

---

<sup>58</sup> Como aponta Carrara (2015, p. 324), “derrotados no plano nacional, militantes pelos direitos sexuais e reprodutivos, pela laicidade do Estado, feministas e ativistas LGBT, assim como diferentes setores da academia”, mobilizaram-se, a partir de 2015, “para evitar que a posição que se mostrou majoritária no Congresso Nacional ‘contamine’ leis municipais e estaduais”, no processo de elaboração dos planos estaduais e municipais de educação (CARRARA, 2015). De fato, a ação conjunta de atores ditos “religiosos” logrou obter o banimento da temática de gênero também de muitos planos estaduais e municipais de educação; “durante a apreciação dos planos de educação, era comum ver câmaras ou assembleias tomadas por freiras, lado a lado com pastores de igrejas neopentecostais, pressionando deputados e vereadores” – fenômeno análogo ao ocorrido na França, onde a ofensiva, conduzida por atores predominantemente católicos, levou a um “veto informal” à palavra “gênero” em documentos oficiais (MIGUEL, 2016, p. 599). Ao fim e ao cabo, dos 25 estados brasileiros com Planos de Educação sancionados até maio de 2017 (Distrito Federal aí incluído), apenas 13 incluíram menções explícitas à igualdade de gênero em seus respectivos planos. (Fonte: <<http://www.deolhonosplanos.org.br/maioria-dos-planos-estaduais-de-educacao-aprovados-incluem-referencia-a-igualdade-de-genero/>>. Acesso em: 06 mai. 2017.)

<sup>59</sup> Foi no ambiente acadêmico estadunidense dos anos 1970, a partir de reflexões feministas acerca da subordinação das mulheres, que o termo “gênero” (em inglês, *gender*) ganhou espaço, pondo em xeque o entendimento convencional de que os papéis sociais associados a mulheres e homens constituam um reflexo automático do dimorfismo sexual da espécie humana. A concepção do gênero como “diferença constitutiva do social” é uma das mais relevantes contribuições do pensamento feminista para a teoria social. Entretanto, como categoria, não se mostra homogênea: o “gênero” pode ser considerado, por exemplo, em termos de identidades ou representações; ou do ponto de vista dos papéis sexuais, da distinção entre sexo e gênero ou da crítica a essa distinção. (PISCITELLI; GREGORI; CARRARA, 2004, p. 15; MIGUEL, 2016, pp. 596-597). Não obstante, a falta de univocidade do conceito é ignorada na denúncia do conceito de “gênero” e expressões afins iniciada em certos setores católicos romanos dos EUA nos anos 1990 e catalisada, sobretudo, a partir da Conferência Mundial da Mulher em Pequim, em 1995, mediante as objeções coordenadas e sistemáticas do Vaticano (e países católicos e islâmicos seus aliados) à terminologia relacionada à orientação sexual e à saúde e direitos sexuais e reprodutivos – traduzidas na estratégia de impugnar o uso da palavra “gênero” mediante o apelo a argumentos centrados na “preservação” da “família tradicional” e nos “direitos de paternidade” (PETCHESKY, 1999; GIRARD, 2008). As acusações ao uso do conceito de “gênero” e expressões afins tratam-nos, portanto, junto com o “feminismo radical” e o ativismo pelos direitos relacionados à diversidade sexual e de gênero, como “uma ameaça única,



Mediante a contraposição de um discurso **político de direitos** a um discurso **moral de valores** (MIGUEL, 2016), estes em geral associados a uma linguagem religiosa, a assim chamada “ideologia de gênero” vem sendo sistematicamente denunciada como ameaça de subversão de uma ordem social que tem como epítome a figura da “família”, entendida no sentido estrito do **arranjo baseado na conjugalidade monogâmica e reprodutiva e do casal heterossexual encabeçado pelo homem**. Assim, no Congresso Nacional o tema da “ideologia de gênero” não só é evocado no debate sobre o chamado “Estatuto da Família”,<sup>60</sup> como figurou também na discussão da Medida Provisória nº 696/2015, que criou o Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial e dos Direitos Humanos, de cujas atribuições logrou-se excluir o “planejamento de gênero que contribua na ação do Governo federal e das demais esferas de governo para a promoção da igualdade entre mulheres e homens” (*apud* Miguel, 2016, p. 611).

No campo da educação, a controvérsia tem tomado ímpeto renovado a partir de sua absorção pelo Movimento Escola Sem Partido (MESP), fundado em 2004 com o objetivo, a princípio, de combater a suposta “doutrinação marxista” nas escolas brasileiras e defender uma educação “neutra” em termos ideológicos. Ao aderir ao enfrentamento da “ideologia de gênero”, o MESP ganhou em ressonância e penetração. Adotando como meta “impedir que professoras e professores transmitam,

---

indistinta, de subversão dos arranjos familiares que são vistos, a um só tempo, como naturais, de origem divina e indispensáveis à reprodução da vida social” – adotando a caricatura como estratégia para deslegitimar o campo de estudos de gênero (MIGUEL, 2016, pp. 597-598). Essa crítica concentra-se, no Brasil, no combate à chamada “ideologia de gênero” – correspondente, em linhas gerais, ao que, em meios franceses e italianos ligados, sobretudo, à ICR, é designado como “teoria do *gender*” (“*théorie du gender*” e “*teoria del gender*”, respectivamente), mantendo a palavra em inglês a fim de salientar sua origem “alienígena” (MIGUEL, 2016).

<sup>60</sup> O projeto de lei conhecido como “Estatuto da Família” (PL 6583/13) foi aprovado por Comissão Especial da Câmara dos Deputados em outubro de 2015, devendo seguir para análise no Senado. O texto estabelece como família “a entidade familiar formada a partir da união entre **um homem e uma mulher**, por meio de casamento ou de união estável, e a comunidade formada por **qualquer dos pais e seus filhos**” (AGÊNCIA CÂMARA NOTÍCIAS, 2015a; grifos meus), retomando a definição heterocentrada (MELLO, 2005) solapada pelo reconhecimento, pelo STF, do direito de casais do mesmo sexo ao casamento civil. Determina também que “é dever do Estado, da sociedade e do poder público, em todos os níveis, assegurar à entidade familiar a efetivação do **direito à vida desde a concepção**” (AGÊNCIA CÂMARA NOTÍCIAS, 2015a; grifos meus), o que afeta o debate e o desenho de políticas públicas relacionadas ao aborto; prevê ainda que “os pais têm direito a que seus filhos recebam a **educação moral, sexual e religiosa** que esteja **em acordo com as convicções estabelecidas no âmbito familiar**” (*ibidem*; grifos meus), em conformidade com as estratégias e discursos adotados pelos segmentos “conservadores” nas discussões do chamado Movimento Escola sem Partido. Segundo o deputado Flavinho (PSB-SP), “estamos defendendo de fato o que é família”; já o deputado Ezequiel Teixeira (SD-RJ) justifica o projeto alegando que “os novos arranjos familiares são verdadeiros desarranjos” e que é preciso “salvaguardar o País da **anarquia**” (*ibidem*, grifo meu).

em sala de aula, qualquer conteúdo contrário aos valores prezados pelos pais” (MIGUEL, 2016, p. 601) – com foco na “ideologia de gênero” –, o MESP contempla também outros tópicos, como o heliocentrismo e a teoria da evolução das espécies, repudiados em favor de concepções cosmológicas cristãs. O movimento e suas propostas atualmente servem de base para diversos projetos de lei que visam à implementação de seu programa.<sup>61</sup>

A relevância estratégica do elemento que se posiciona como “religioso” nessas contendas fica evidente quando se constata que a comissão especial encarregada de analisar aqueles projetos de lei em tramitação na Câmara dos Deputados será presidida por Marcos Rogério (DEM-RO), integrante da FPE, o qual indicou para relator da matéria Flavinho (PSB-SP), ligado à Renovação Carismática Católica (RCC), braço conservador da ICR, e membro da Frente Parlamentar Mista Católica Apostólica Romana (FPMCAR) (PERON, 2016; MIGUEL, 2016), por exemplo. Ou que, ademais, o autor de dois deles (PLs 1859/2015 e 867/2015), Izalci Lucas (PSDB/DF), também membro da FPMCAR, foi nomeado presidente da comissão especial encarregada de analisar a Medida Provisória nº 746/2016, que prevê a reforma do ensino médio no país (MATAIS; MORAES, 2016; MIGUEL, 2016).

**Controvérsias sociais** como essas são entendidas por Giumbelli (2002b, p. 96) como expressões de um “drama social” – episódios em que emergem definições conflitantes de realidade e ocorrem reconfigurações não raro cruciais. No caso brasileiro, as tensões e disputas vêm se acirrando agudamente nos anos recentes. Em artigo publicado em 2010, no qual fez um balanço das “políticas e direitos sexuais no Brasil contemporâneo”, Carrara (2010, p. 142) constatava: “em relação ao que

---

<sup>61</sup> A pedido do deputado estadual fluminense Flavio Bolsonaro, o advogado Miguel Nagib, coordenador do MESP, elaborou um projeto de lei baseado em suas propostas, apresentado quase simultaneamente à Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro (ALERJ) pelo deputado Bolsonaro (PL 2974/2014) e à Câmara de Vereadores do Rio de Janeiro por seu irmão, o vereador Carlos Bolsonaro (PL 867/2014), com poucas diferenças entre as duas versões. Disponibilizados na página do MESP na internet, os dois anteprojetos de lei serviram de modelo para outros que defendem a adoção do programa Escola sem Partido e tramitam em nove estados e no Distrito Federal, tendo sido aprovados em dois municípios (Santa Cruz do Monte Castelo, PR, e Picuí, PB) e em Alagoas (lei 7.800, de 5 de maio de 2016), onde o veto do governador foi derrubado (PENNA, 2016; MIGUEL, 2016). No Congresso Nacional, atualmente são oito os projetos de lei relacionados aos temas da “doutrinação” ou da “ideologia de gênero” em tramitação, esmiuçados por Miguel (2016). Uma listagem atualizada dos projetos está disponível em: <<https://contraoescolasempartidoblog.wordpress.com/vigiando-os-projetos-de-lei/>> (acesso em: 18 out. 2016). Os anteprojetos de lei federal, estadual e municipal encontram-se disponíveis, respectivamente, em: <<http://www.programaescolasempartido.org/pl-federal/>>; <<http://www.programaescolasempartido.org/anteprojeto-estadual/>>; e <<http://www.programaescolasempartido.org/municipal/>>. Acesso em: 22 out. 2016.

acontece no nível do poder executivo, é notável a relativa autonomia do governo brasileiro em relação aos valores veiculados pela moral cristã e sua alta permeabilidade às pressões da chamada 'sociedade civil organizada'. Passados sete anos, o cenário é outro. A retórica religiosa tem sido instrumental para o desfecho alcançado não só nas polêmicas supracitadas, mas igualmente no cancelamento dos vídeos da campanha de prevenção à Aids dirigidos ao "público *gay*" no Carnaval de 2012;<sup>62</sup> nos recorrentes projetos de lei, nas três esferas do Legislativo, que propõem diferentes versões para o "tratamento" ou "reversão" da homossexualidade;<sup>63</sup> na paralisação de iniciativas como a extensão de alguma forma de casamento civil a

---

<sup>62</sup> Uma descrição crítica do episódio, com uma boa compilação dos vídeos e notas emitidas pelo Ministério da Saúde ao longo da controvérsia, foi realizada por Lemes (2012).

<sup>63</sup> O primeiro projeto nesse sentido foi o PL 717/2003, de autoria do deputado estadual fluminense e pastor da Assembleia de Deus Édino Fonseca (PRONA/PSC), que previa a criação de um "programa de auxílio às pessoas que voluntariamente optarem pela mudança da homossexualidade ou de sua orientação sexual da homossexualidade para heterossexualidade" (RIO DE JANEIRO, 2003). A despeito da oposição que suscitou, o projeto obteve pareceres favoráveis nas comissões de Saúde e de Constituição e Justiça da ALERJ antes de ser derrubado em votação, por 30 votos a 6, em 8 de dezembro de 2004 (MISKOLCI, 2007, p. 121). O relator, Samuel Malafaia (PMDB-RJ) – pastor da Assembleia de Deus, como seu irmão Silas –, justificou seu parecer favorável nos seguintes termos: "o homossexualismo apesar de aceito pela sociedade é uma distorção da natureza do ser humano normal. Assim, a oportunidade de se apostar novamente na condição normal de procriação é louvável" (*apud* NATIVIDADE, 2006, p. 116). No mesmo ano, o deputado Neucimar Fraga (PL/ES), diácono da Igreja Batista, proporia o PL 2177/2003, em termos muito semelhantes, levando o Conselho Federal de Psicologia (CFP) a emitir um parecer a respeito em junho de 2004, sublinhando que "o que leva ao sofrimento não é a sexualidade em si mas a discriminação e preconceito" (*apud* MARIANO, 2005, p. 10). Mais recente foi o Projeto de Decreto Legislativo (PDC) 234/2011 (disponível em: <<http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=505415>>. Acesso em: 23 out. 2016), de autoria do deputado federal João Campos (PSDB-GO), integrante da FPE (e seu presidente desde fevereiro de 2015; ver Agência Câmara Notícias, 2015b). Seu objetivo era permitir que psicólogos oferecessem "tratamento" para a "homossexualidade", mediante a sustação do parágrafo único do artigo 3º e do artigo 4º da Resolução nº 01/99 do CFP, que veda a esses profissionais colaborar "com eventos e serviços que proponham tratamento e cura das homossexualidades" e pronunciar-se ou participar "de pronunciamentos públicos, nos meios de comunicação de massa, de modo a reforçar os preconceitos sociais existentes em relação aos homossexuais como portadores de qualquer desordem psíquica" (CFP, 1999). Essa resolução do CFP já foi, ela mesma, uma resposta ao 3º Encontro Cristão sobre Homossexualidade, realizado pelo Corpo de Psicólogos e Psiquiatras Cristãos (CPPC) em junho de 1998, propondo o auxílio a "pessoas em crise de identidade sexual" (MARIANO, 2005, p. 12). Alinhado de "cura *gay*", o projeto chegou a receber parecer favorável da Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara (CDHM), à época presidida pelo deputado Pastor Marco Feliciano (PSC-SP), entusiasta da proposta. Todavia, o próprio João Campos acabou solicitando o arquivamento da mesma depois que seu partido, diante da repercussão negativa (no âmbito dos protestos que se espalharam pelo país em junho de 2013), emitiu uma nota afirmando que o projeto constituía "um retrocesso" (ODILLA; NUBLAT; FALCÃO, 2013; FOLHA DE SÃO PAULO, 2013). A propósito, ver manifesto divulgado pelo CFP em seu *site* em 13 de novembro de 2012, prestando esclarecimentos a respeito da Resolução nº 01/99 e repudiando o referido PDC (disponível em: <<http://site.cfp.org.br/manifesto-2/>>. Acesso em: 23 out. 2016). Sobre a patologização do "homossexualismo" e a perspectiva de "cura" no discurso de atores e grupos que se apresentam como "evangélicos", ver Natividade (2006).

casais do mesmo sexo<sup>64</sup> ou a criminalização da homofobia<sup>65</sup> no âmbito legislativo; na adoção da estratégia de discriminação positiva em relação à família heterossexual reprodutiva, prevista em iniciativas como o “Estatuto da Família”,<sup>66</sup> e na continuidade e recrudescimento da polêmica em torno do aborto, arena em que se materializam projetos como o assim intitulado “Estatuto do Nascituro”.<sup>67</sup>

## 1.2 Ansiedade e controle social: para além das dicotomias

O foco dos embates aqui apresentados não se reduz ao choque entre valores meramente “religiosos” ou “seculares”. Mais que postulados religiosos ou referências doutrinárias cristãs, o que ganha centralidade nessas controvérsias é a resistência de

---

<sup>64</sup> Ver a discussão sobre a união civil entre pessoas do mesmo sexo no âmbito legislativo em Mello (2005); no Judiciário, ver nota 54.

<sup>65</sup> O termo “homofobia”, “tributário de um período histórico em que a noção de homossexualidade aglutinava múltiplas manifestações de disposições eróticas muito distintas sob um único rótulo” (NATIVIDADE e OLIVEIRA, 2013, p. 56), é substituído por Mello *et al* (2012, pp. 101-102) pela expressão *LGBTfobia* (e as variantes GLBTfobia, TLBGfobia, BTGLfobia e afins) a fim de explicitar as peculiaridades da estigmatização e violências que atingem travestis, transexuais, lésbicas, *gays* e bissexuais – que permanecem encobertas quando essas distintas modalidades de intolerância social são todas equiparadas àquela existente em relação especificamente à homossexualidade masculina. Esses autores criticam também a limitação do sufixo “fobia” para caracterizar preconceitos e discriminações sexuais e de gênero, “já que [seu uso] reforça um discurso biológico e patologizante, quando se sabe que os fundamentos das disputas de poder entre grupos diversos, inclusive sexuais, são claramente de ordem social, política, cultural e econômica” (MELLO *et al*, 2012, p. 102). Por fim, não se podem desconsiderar as interseções entre discriminações por orientação sexual e outras formas de exclusão, vinculadas, por exemplo, a gênero, classe social, etnicidade e identidade de gênero. Natividade e Oliveira (2013, pp. 56-63) fazem um levantamento da produção acadêmica sobre a categoria “homofobia”, inclusive em suas articulações com disputas na arena pública brasileira e com a temática da “família” e da “religião”.

<sup>66</sup> Sobre o “Estatuto da Família”, ver nota 60.

<sup>67</sup> O PL 478/2007 – que compõe, junto com outros cinco projetos a ele apensados, o chamado “Estatuto do Nascituro” (ver ficha de tramitação disponível em: <<http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=345103>>. Acesso em: 23 out. 2016) – teve por autores Luiz Bassuma (PT-BA) e Miguel Martini (PHS-MG). O primeiro, fundamentado em argumentos religiosos relacionados à doutrina espírita, sofreria sanções por contrariar a posição oficial do PT de apoio à descriminalização do aborto e acabaria por desfiliar-se do partido; o segundo, já falecido, era ligado à RCC. A fim de assegurar proteção integral ao embrião (chamado “nascituro”), o projeto inviabiliza qualquer possibilidade de interrupção da gravidez, inclusive nas hipóteses atualmente permitidas por lei (estupro e risco para a saúde da mulher, direitos assegurados pelo Código Penal de 1940), bem como na ocorrência de anencefalia do feto, caso em que a interrupção da gestação foi descriminalizada pelo STF a partir do julgamento da ADPF nº 54, em 12 de abril de 2012; proíbe o uso de determinados métodos contraceptivos e de anticoncepção de emergência; veda a realização de pesquisas com células-tronco embrionárias e a inseminação artificial; e criminaliza a defesa pública da legalização do aborto (VITAL e LOPES, 2012, p. 67; BRASIL, 2007).

forças “conservadoras”<sup>68</sup> à dinâmica de transformação das relações e hierarquias sociais consideradas tradicionais – sacralizadas, sobretudo, nos ordenamentos hegemônicos familiar e de gênero. Tais forças encontram expressão para além de uma linguagem especificamente religiosa e atores que dela se valham, e a ela se agregam outros elementos, como o ultraliberalismo<sup>69</sup> e o anticomunismo,<sup>70</sup> em um jogo complexo de convergências e alianças (MIGUEL, 2016). Ao mesmo tempo, por mais que esses posicionamentos não devam ser “pensados como [meramente] religiosos, mas como referentes a um campo **conservador** mais amplo que **engloba** as justificativas religiosas” (VITAL; LOPES, 2012, p. 119; grifos meus), nem por isso se pode desconsiderar o protagonismo assumido nas controvérsias públicas pelos atores autoidentificados como “religiosos” – para os quais a cosmologia cristã proporciona “um idioma e um repertório de justificativas” (NATIVIDADE; OLIVEIRA, 2013, p. 81) acionados em defesa de sua perspectiva familista, antifeminista e contrária à diversidade sexual e de gênero. Tal posicionamento, por sua vez, mostra-se decisivo para consolidar o deslocamento da disputa política para um registro propriamente “moral”, não apenas assegurando a relativa legitimidade desses atores como “porta-vozes de valores universais, bastiões da moralidade” (NATIVIDADE; OLIVEIRA, 2013, p. 81) e a subordinação do debate à autoridade “religiosa”, mas

---

<sup>68</sup> Qualificar tais forças como “conservadoras” se justifica em termos da **resistência** a determinadas transformações em curso na sociedade mais ampla. Trata-se não de uma prerrogativa inerente a determinados agentes ou grupos, nem de uma perspectiva judicativa e dicotômica que associa “conservadorismo” a “retrocesso” e “obscurantismo” e os contrapõe a forças “progressistas”, “libertárias”, “esclarecidas” (CARRARA, 2015, p. 324) – mas sim de um “conservadorismo” expresso em medos, temores e preocupações amplamente difundidos na sociedade e que, “em um momento de transformações de valores, são lidos pelos campos em disputas como elementos fundamentais à elaboração de suas próprias estratégias”, sendo, por isso mesmo, “compartilhado por setores mais amplos da sociedade” (VITAL e LOPES, 2012, pp. 128-129).

<sup>69</sup> Miguel (2016, p. 592) discorre sobre a “conjugação heteróclita” de “libertarianismo” (que define como a “ideologia ultraliberal libertariana [...], [que] prega o menor Estado possível e afirma que qualquer situação que nasça de mecanismos de mercado é justa por definição”), “fundamentalismo religioso” e o “antigo anticomunismo” no discurso que qualifica como “abertamente conservador” e que, a seu ver, vem avançando no debate público brasileiro na década de 2010.

<sup>70</sup> Falando sobre a controvérsia acerca do “gênero” nos ambientes católicos romanos da Itália, um teólogo daquele país comparava, em 2014: “já se fala da teoria de gênero como há algumas décadas se falava do comunismo” (ALBINI, 2014). Com efeito, no contexto católico romano, é histórica a associação entre o termo “ideologia” e o enfrentamento do “comunismo”. Na difusão do próprio ideário dos direitos humanos, foi a oposição à URSS, “com frequência tratada (...) como barbárie oriental e uma afronta ímpia a uma civilização ainda entendida como essencialmente cristã” que provocou a emergência da “liberdade religiosa” como “direito humano basilar, de que ‘o Ocidente’ era o paladino — só que contra o secularismo comunista”, deflagrando “uma das mais maciças demonstrações de ativismo não-governamental [no caso, cristão] do século XX” (MOYN, 2014, p. 67).

também ampliando a capilaridade e apelo popular de seu discurso (MIGUEL, 2016, pp. 617-618) e, por conseguinte, alavancando seu próprio capital político.

A “moralização” da polêmica cumpre finalidade estratégica, sobretudo, na medida em que reifica categorias e relações convencionais e veda dinâmicas de autonomização moral (RUBIN, 2007 [1984]; DUARTE, 2013). Arranjos familiares e papéis de gênero considerados “tradicionais” são posicionados como simultaneamente naturais e divinos e se revestem de uma qualidade universal e transcendente que os torna impermeáveis à análise política. A naturalização/sacralização assim alcançada invisibiliza e legitima tanto diferenças hierárquicas entre gêneros e gerações quanto seus mecanismos de transmissão, fortemente ancorados em entes idealizados, como “família”, “casamento”, “crianças” – cuja preservação se torna, por isso mesmo, urgente assegurar. Por isso também, uma vez estabelecidos como absolutos os ordenamentos sociais, ao menor sinal de estranhamento dos valores que lhes são subjacentes e de desenraizamento em relação às suas condições de reprodução configura-se a ameaça (percebida) de deterioração do próprio tecido social – como tal, propensa a assumir dimensões apocalípticas. À sua sombra se constrói um discurso dotado de imensa potência simbólica e capacidade de mobilização e deslocamento de ansiedades sociais, com toda a intensidade emocional que lhes corresponde, assumindo claros contornos de “pânico moral” (RUBIN, 2007).<sup>71</sup> Essa é a tônica, por exemplo, dos projetos de lei em tramitação no Congresso Nacional que visam a “doutrinação (marxista)” ou a

---

<sup>71</sup> O primeiro a empregar a expressão “pânico moral” foi o sociólogo britânico Jock Young, em 1971; contudo, o conceito seria elaborado de maneira sistemática por seu colega Stanley Cohen, o qual, no ano seguinte, o utilizou no livro *Folk Devils and Moral Panics* para descrever as reações da mídia, do público e dos agentes de controle social a episódios de confronto e vandalismo protagonizados por duas gangues de jovens rivais em balneários ingleses nos anos 1960. O “pânico moral” se caracteriza por uma reação coletiva **desproporcional** de **medo** diante de pressões por mudança social; é designado de “moral” porque o que a ameaça percebida põe em risco é algo de caráter sagrado, crucial para a sociedade – a própria ordem social, ou uma concepção idealizada do que ela teria sido no passado. Instala-se assim uma espiral de significação, em que não raro associam-se temas distintos (como no caso da assimilação do “perigo comunista” à “ideologia de gênero”, por exemplo), com o efeito de amplificar a percepção de ameaça. A resposta mais provável envolverá um reforço do aparato de regulação ou controle social e uma demanda por um reavivamento passadista de valores “tradicionais” (THOMPSON, 1998). O que está em foco, no entender de Miskolci (2007, pp. 110-111), “é a dinâmica de mudança social e como ela se dá em um processo em que está em disputa a determinação dos limites morais da sociedade. Os pânicos morais exprimem de forma culturalmente complexa as lutas sobre o que a coletividade considera legítimo em termos de comportamento e estilo de vida”, demonstrando que “o grau de dissenso (ou diversidade) que é tolerado socialmente tem limites em constante reavaliação” (*ibidem*, p. 112).

“ideologia de gênero” nas escolas e pretendem salvaguardar a precedência dos valores “da família” em relação à educação escolar, como mostra Miguel (2016).<sup>72</sup>

Muito embora os pânicos morais, como mecanismos de resistência e controle de processos de transformação social (MISKOLCI, 2007, p. 102), não constituam nenhuma novidade,<sup>73</sup> as complexas dinâmicas modernas de desenraizamento ou de autonomização moral dos sujeitos – que contribuem para a percepção hegemônica da sociedade como estando sob ameaça **constante** – multiplicam a recorrência do fenômeno.<sup>74</sup> Carrara (2015) busca analisar esse contexto a partir da ideia de que assistimos a um conflito entre diferentes regimes que capturam a sexualidade a partir de racionalidades, moralidades e políticas diversas. Todavia, a apresentação desses diferentes regimes como tipos ideais e sua contraposição atendem a propósitos eminentemente heurísticos:

Uma das complexidades desse processo é que, embora datáveis, eles não são sucessivos no tempo, mas convivem tensamente no cenário contemporâneo. Em distintos modos de articulação, de colisão ou de enfrentamento, desenham diferentes políticas sexuais e estilos de regulação moral. Além disso, interagem e se articulam com as prevalentes moralidades cristãs. Assim, se é possível falar de um processo histórico de transformação ou de passagem de um regime a outro, ele é sem dúvida tecido lentamente, através de continuidades, rupturas e, às vezes, de inesperados compromissos. (CARRARA, 2015, p. 333)

Uma evidência disso é a tentativa de “repatologização” da diversidade sexual e de gênero implícita nas diversas propostas de “tratamento” e “reversão” da

---

<sup>72</sup> Um deles, o PL 1859/2015 – que propõe que a Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDBE) incorpore um dispositivo segundo o qual “a educação não desenvolverá políticas de ensino, nem adotará currículo escolar, disciplinas obrigatórias, ou mesmo de forma complementar ou facultativa, que tendam a aplicar a ideologia de gênero, o termo ‘gênero’ ou ‘orientação sexual’” (*apud* MIGUEL, 2016, p. 606) –, justifica o banimento do próprio vocábulo “gênero” sob o argumento de que este promoveria a superação da “diferenciação entre os sexos”, forma primeira de “divisão social do trabalho”, levando à “destruição da família” e à “implantação do comunismo” (MIGUEL, 2016, pp. 606-607). (Disponível em: <[http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop\\_mostrarintegra;jsessionid=0D6944490C8014699B0EEF76B20872FF.proposicoesWebExterno2?codteor=1346799&filename=Tramitacao-PL+1859/2015](http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra;jsessionid=0D6944490C8014699B0EEF76B20872FF.proposicoesWebExterno2?codteor=1346799&filename=Tramitacao-PL+1859/2015)>. Acesso em: 26 out. 2016.)

<sup>73</sup> Goode e Ben-Yehuda (1994, p. 150) citam como exemplos de pânicos morais a perseguição às feiticeiras na Renascença europeia e a destruição de Canudos, nos primórdios da República brasileira; Miskolci (2007, p. 114) menciona o anticomunismo radical do macarthismo, na primeira década e meia da Guerra Fria nos Estados Unidos.

<sup>74</sup> Miskolci (2007) se inspira na teoria sociológica sobre “sociedade de risco” – este “compreendido como o imprevisível e ameaçador em termos de catástrofes climáticas ou desastres ecológicos” – para aplicar a noção de “risco” moral, “o que se configura como temor coletivo de transformação de padrões morais”, à preeminente percepção de que a própria modernidade “aumenta a exposição da coletividade a perigos” (*ibidem*, p. 113).

“homossexualidade” no âmbito do Legislativo brasileiro,<sup>75</sup> bem como na abordagem “terapêutica” que, na religiosidade evangélica (e em especial na cosmologia pentecostal), relaciona as “práticas homossexuais” às noções de “vício” e “doença” e, portanto, passíveis de “cura” (NATIVIDADE, 2006), reinventando o interdito religioso da diversidade sexual e de gênero em diálogo com concepções naturalistas e patologizantes.

Do mesmo modo, a retórica de valorização do “casamento” e da “família” – “casamento” fundado no vínculo afetivo-sexual monogâmico entre um homem e uma mulher e “família” conjugal e reprodutivo-parental, *locus* insubstituível do cuidado, educação e socialização amorosa das “crianças” – aciona modelos idealizados que se valem de elementos burgueses e cristãos hegemônicos para postular uma concepção universalista e essencializada de um determinado arranjo matrimonial e familiar, articulado a valores religiosos e incumbido da missão “sagrada” de assegurar a reprodução da espécie e a coesão social (MELLO, 2005, pp. 25-40). Remete-se, assim, a uma ordem disciplinar que encontrou nessa família conjugal nuclear, cujo estabelecimento se deu *pari passu* com a formação do Estado moderno, um de seus grandes mecanismos de confinamento (DELEUZE, 1992a; 1992b), inserindo-se em uma vasta conjuntura de fatores (das leis civis aos preceitos religiosos, passando por todo um leque de narrativas populares e discursos médicos) incumbidos de reforçar esse cenário familiar característico (OLIVEIRA, 2004, pp. 49-52).<sup>76</sup>

No regime de dominação simbólica assim instaurado, a assimetria de poder no âmbito familiar foi fortemente ancorada na rígida delimitação e hierarquização entre os sexos/gêneros.<sup>77</sup> Com efeito, as divisões entre privado e público, família e sociedade, a contenção da casa e a promiscuidade da rua, o afetuoso acolhimento do lar e a agressiva competitividade do trabalho, enfim, entre a decência e castidade do domínio doméstico e a violência e as tentações imorais da cidade – premissas sobre as quais se erigiu a moralidade burguesa do século XIX – foram plasmadas sobre a

---

<sup>75</sup> A respeito do projeto de “cura gay” e similares, ver acima, nota 19.

<sup>76</sup> Oliveira (2004, pp. 49-54) traça um panorama sucinto da formação e consolidação simbólica da família conjugal burguesa, enfatizando a especificidade dos requisitos para sua materialização e a convivência, desde então e ainda hoje, de outros ordenamentos, decorrentes de condições de produção diversas.

<sup>77</sup> Mediante a construção, por exemplo, de um claro contraste entre uma autonomia e “força” masculinas e uma submissão e “delicadeza” femininas; ou da destinação do espaço público como domínio masculino por excelência, restringindo-se a mulher ao confinamento no espaço privado.



dicotomia fundamental entre “mulher” e “homem”, com toda a carga ideológica intrínseca à própria delimitação desses dois campos diametralmente opostos (WEEKS, 2014 [1981], p. 100). Não por acaso, o estabelecimento das identidades masculina e feminina com base na exacerbada diferenciação sexual constituiu uma verdadeira obsessão da medicina do século XIX (LAQUEUR, 2003; ROHDEN, 2004; OLIVEIRA, 2004).<sup>78</sup>

No Brasil, como mostra Costa (1983 [1979]), a instauração da nova norma familiar se deu em meio às disputas da transição do poder colonial para o Estado nacional, representante da elite agrária, que emergiu após a abdicação de D. Pedro I, em 1831. Se, no politicamente frágil governo colonial, “as instâncias [de controle social] eficazes não se identificavam totalmente com o Estado e a velha engrenagem jurídico-policia não conseguia ordenar o meio urbano” (COSTA, 1983, p. 28), o novo Estado nacional tratou de recorrer a outros agentes de coerção, aliando-se à medicina higiênica – a qual, “administrando antigas técnicas de submissão, formulando novos conceitos científicos, transformando uns e outros em táticas de intervenção, [...] congregou harmoniosamente interesses da corporação médica e objetivos da elite agrária” (COSTA, 1983, p. 28; ver MACHADO et. al, 1978). Assim, sobretudo no decorrer do Segundo Reinado (1840-1889), o discurso científico foi posto a serviço da constituição do indivíduo burguês, em consonância com a estratégia político-econômica mais ampla do Estado. Como ressalva Costa (1983, p. 33), porém, no Brasil essas estratégias foram impregnadas da ideologia da elite agrária escravagista:

**[...] no processo de definição da “família”, a higiene dirige-se exclusivamente às famílias de extração elitista.** Não interessava ao Estado modificar o padrão familiar dos escravos que deveriam continuar obedecendo ao código punitivo de sempre. Estes últimos, juntamente com os desclassificados de todo tipo, serão trazidos à cena médica como **aliados na luta contra a rebeldia familiar.** Escravos, mendigos, loucos, vagabundos, ciganos, capoeiras, etc., **servirão de anti-norma, de casos-limite de infração higiênica.** A eles vão ser dedicadas outras políticas médicas. Foi sobre as elites que a medicina fez incidir sua política familiar, criticando a família colonial nos seus crimes contra a saúde. A camada dos “sem-família” vai continuar entregue à polícia, ao recrutamento militar ou aos espaços de

---

<sup>78</sup> Laqueur (2003) propõe que no século XVIII se consolidou um novo modelo de gênero, substituindo a concepção, herdada dos gregos e preponderante no Ocidente até a Renascença, de um sexo biológico único, expresso em dois gêneros. Segundo esse modelo tradicional haveria, portanto, um só corpo, ao qual seriam atribuídas diferentes marcas sociais ou inscrições culturais. A adoção do padrão masculino implicou, por exemplo, no entendimento de que tanto homens quanto mulheres teriam pênis e testículos como órgãos reprodutivos; nas mulheres eles apenas não teriam sido externalizados.

segregação higienizados como prisões e asilos. (COSTA, 1983, p. 33; grifos meus.)

A despeito de sua prevalência simbólica ainda atual, entretanto, o ordenamento caracteristicamente burguês nunca foi numericamente preponderante; saliente-se, com Oliveira (2004), que “nem sempre o hegemônico ou o que é considerado ‘normal’ constitui maioria numérica, mas antes **maioria ideal**, na condição de **valor socialmente reconhecido**, tomado como **padrão** para **(des)qualificar** aqueles que não o atingem” (OLIVEIRA, 2004, p. 53; grifos meus) e estabelecer **(i)legitimidades** e **hierarquias** mais amplas. De fato, a variabilidade histórica evidencia o caráter contingente dos arranjos familiares e conjugais – que, afetadas por variáveis ambientais, sociais, econômicas, culturais, políticas, religiosas, constroem-se como convenções cuja universalidade deve ser relativizada. Sobretudo a partir da segunda metade do século XX, expressivas transformações históricas vieram pôr em xeque “os imperativos absolutos da monogamia, da coabitação, da indissolubilidade, da exclusividade, da complementaridade e da compulsória reprodução biológica”, bem como a “heterossexualidade compulsória e falocrática” (WEEKS, 2014, p. 33), sobre os quais se funda o ideário familista oitocentista.

Nesse sentido, “os conservadores estão certos ao afirmarem que a família (tal como a concebem e desejariam conservar) está ameaçada”, ironiza Miskolci (2007, p. 120). Uma multiplicidade de fatores,<sup>79</sup> sobretudo nos centros urbanos, contribui para reforçar, especialmente nas camadas médias, tanto a dissociação entre sexualidade, conjugalidade e reprodução quanto a autonomização da parentalidade em relação à conjugalidade (MELLO, 2005, pp. 31-32), engendrando novas representações e práticas sociais. Ademais, a crítica feminista, desde o final dos anos 1970, vem contribuindo para desmistificar o ideal “harmônico” da família moderna, apontando como, regido por uma lógica hierárquica e não-igualitária, esse paradigma

---

<sup>79</sup> Entre eles se podem citar, sem pretender que a enumeração seja exaustiva: a crescente inserção das mulheres na esfera pública e sua conquista de direitos formais de cidadania; a emergência de novas divisões do trabalho, entre homens e mulheres e entre jovens e adultos; a constituição das identidades “LGBT” e a organização do movimento social relacionado à diversidade sexual e identidade de gênero; “a generalização do divórcio, da monoparentalidade, da autonomização da sexualidade em relação à conjugalidade e à reprodução, da possibilidade de não-coabitação, das experiências de multiplicidade e simultaneidade de parceiros afetivo-sexuais, da redefinição de papéis de gênero e da secularização dos vínculos conjugais” (MELLO, 2005, p. 28); a difusão dos métodos contraceptivos; a expansão das possibilidades de realização de esterilizações e abortos; os avanços das técnicas de reprodução assistida; o adiamento do exercício da maternidade.

historicamente se constitui em “um espaço dramático de violências, de lutas e conflitos múltiplos” (MELLO, 2005, p. 30).

As transformações correntes representam uma ameaça, pois, aos privilégios encarnados nos ideais oitocentistas de “família” e “casamento”, sobretudo, nas camadas ou classes sociais em que tais ideais eram mais facilmente concretizáveis. Naturalizá-los como normas universais tem por efeito encobrir a especificidade das condições sociais que é preciso reunir para torná-los possíveis – as quais, não sendo acessíveis de maneira uniforme, convertem esses arbitrários sociais em privilégios de fato que implicam em privilégios simbólicos: ser *comme il faut*, isto é, estar dentro da norma, assegura o “lucro simbólico da normalidade”, no dizer de Bourdieu (1996, p. 130).

Esse privilégio é, no concreto, uma das principais condições de acumulação e de transmissão de privilégios, econômicos, culturais, simbólicos. De fato, a família tem um papel determinante na manutenção da ordem social, na reprodução, não apenas biológica, mas social, isto é, na reprodução da estrutura do espaço social e das relações sociais.<sup>80</sup> Ela é um dos lugares por excelência de acumulação de capital sob seus diferentes tipos e de sua transmissão entre as gerações: ela resguarda sua unidade pela transmissão e para a transmissão, para poder transmitir e porque ela pode transmitir. Ela é o “sujeito” principal das estratégias de reprodução. (BOURDIEU, 1996, p. 131)

Os pânicos morais articulados em torno da retórica de “defesa” do casamento e da família – ao lado de outras manifestações da tendência de resgate das “origens”, tais como os movimentos nacionalistas, o retorno ao comunitário e o reavivamento religioso (MISKOLCI, 2007, p. 120; DUARTE, 2013, p. 10) – erguem-se, portanto, sobre a nostalgia dos privilégios postos em xeque por transformações sociais mais amplas. As tentativas de “imunização” da família traduzem-se, por exemplo, nas alegações de que a Lei nº 13.010/2014 (conhecida como “Lei da Palmada” ou “Lei Menino Bernardo”), que coíbe a imposição de castigos físicos a crianças, iria “interferir no sagrado direito dos pais educarem seus filhos” (MIGUEL, 2016, p. 616) e implicaria na “decomposição da família natural” (MIGUEL, 2016, p. 613). Emerge também na adoção do *slogan* “meus filhos, minhas regras” nas intervenções públicas de atores

---

<sup>80</sup> Weeks (2014) assinala, além das hierarquias de gênero e faixa etária consagradas por essa configuração familiar, também os atravessamentos de classe, com sua ênfase na propriedade, e considerações de cunho econômico. Com efeito, com a extensão do ideal igualitário moderno a todos os filhos e filhas do casal, substituindo a tradição da primogenitura (ARIÈS, 1981), tornou-se necessária a imposição de critérios morais mais severos para as mulheres, a fim de assegurar a legitimidade de todos os herdeiros e herdeiras do patrimônio acumulado pelo pai de família (WEEKS, 2014, pp. 38-39).

sociais ligados ao MESP, subvertendo o sentido original do mote feminista “meu corpo, minhas regras” – uma afirmação da autonomia e dos direitos individuais das mulheres – e substituindo-o pela sujeição absoluta das crianças e seus corpos a seus pais, abolindo seu estatuto de sujeito de direitos (MIGUEL, 2016, p. 603). Nessa perspectiva,

mesmo diante de algo tão básico, como a preservação da integridade física, a criança aparece com seus direitos suspensos diante dos pais. **A família é apresentada como uma entidade cujos direitos suplantam as garantias individuais de seus integrantes.** É uma visão que está entranhada no senso comum e que foi, em parte, vencida no que concerne à violência contra a mulher, mas que mal começou a ser disputada no que diz respeito aos filhos. (MIGUEL, 2016, p. 616; grifo meu)

Em vista disso, não deixa de ser paradoxal que, no cerne da “defesa da família e do casamento”, esteja a urgência de “proteger a criança”, tema preferencial dos episódios de pânico moral. Como nota Miskolci (2007, p. 109), “historicamente, grupos sociais estigmatizados por sua religião, visão política ou orientação sexual são socialmente representados como um perigo para as crianças”<sup>81</sup> – e, como já salientava Rubin em 1984 (2007, p. 153), “há mais de um século, nenhuma tática para provocar histeria erótica tem se mostrado tão confiável quanto o apelo à proteção das crianças”. Foi o que ocorreu na controvérsia em torno do ESH, com o acionamento constante da “imagem da criança indefesa, ‘presa fácil dos pedófilos’”<sup>82</sup> (LEITE, 2014, p. 249), bem como as estratégias análogas adotadas por acusadores e defensores do projeto de modo a definir seu público, respectivamente, como “crianças” ou “jovens”, a partir da mesma construção da “sexualização” das “crianças” como perigosa<sup>83</sup>

---

<sup>81</sup> Miskolci (2007, p. 109) menciona as lendas de que os judeus faziam sacrifícios humanos de crianças e a construção da imagem dos comunistas como “devoradores de criancinhas”.

<sup>82</sup> Weeks (1993, pp. 223-224) sublinha a constante equiparação entre a figura do homossexual masculino e a do “molestador de crianças” e a recorrência dos episódios de pânico moral envolvendo o “perigo” da “pedofilia” (ver CARRARA, 2015, p. 334). Em sua discussão sobre sexo intergeracional (WEEKS, 1993, pp. 223-231), remete à ansiedade moral que ronda a sexualidade infantil e a constitui como um tabu desde a fundação da “infância”, no século XVIII, como categoria caracterizada pela “inocência e pureza a ser resguardada, a todo custo, da corrupção adulta” (*ibidem*, p. 223; tradução própria). Ver também Lowenkron (2015).

<sup>83</sup> Leite (2012; 2013), ao discutir a possibilidade de afirmação da sexualidade como um direito de adolescentes, reflete acerca de como os confrontos de moralidades em relação à sexualidade de crianças e adolescentes estão relacionados ao lento processo de construção, na sociedade brasileira, do paradigma das crianças e adolescentes como sujeitos de direitos. Segundo a autora, “um dos desafios éticos emergentes parece ser a questão da autonomia *versus* tutela” (LEITE, 2012, p. 98), defendendo que nossa sociedade, historicamente, tem sido autoritária e tutelar com as crianças e adolescentes. Assim, os experimentos infanto-juvenis relacionados ao gênero e à sexualidade seriam lugar privilegiado para o acionamento de pânicos morais.

(LEITE, 2014, p. 248). Se as modernas definições de “família” e “casamento” os constituem em inextricável ligação com a de “criança” – alçada, por sua vez, a um nível sem precedentes de valorização –, é porque esta se torna o ponto fulcral de transmissão e reprodução dos valores e tradições socialmente dominantes (MELLO, 2005, p. 26). É revelador, ademais, que o processo mesmo de construção dessas categorias tenha sido atravessado pela campanha contra o onanismo infantil nos séculos XVIII e XIX (FOUCAULT, 2002, pp. 293-327; FOUCAULT; SENNETT, 1981, pp. 6-7), com todo o esforço que representou esse episódio de pânico moral no sentido de dissociar a “criança” de sua “sexualidade”.

Em sua discussão sobre sexo intergeracional e idade de consentimento, Weeks (1993 [1985], p. 230) propõe “desestimular a inadequada imposição de significados e necessidades adultos à criança, não simplesmente por serem sexuais, mas por serem externos e adultos” – deslocando o foco do debate da sexualidade infantil como algo perigoso em si para a violência inerente às relações de poder entre adultos e crianças. Ao fim e ao cabo, o paradoxo dos pânicos morais em torno da “proteção da criança inocente” em relação à “corrupção sexual” é o paradoxo da “violência própria às estruturas conjugais e familiares” (PRECIADO, 2007, p. 377; tradução própria): trata-se de resguardar a criança não como sujeito autônomo de direitos, mas como objeto de tutela, assujeitado aos interesses de reprodução e transmissão de hierarquias e privilégios da ordem social hegemônica.<sup>84</sup>

### **1.3 Disputas políticas na linguagem dos direitos: paradoxos identitários e novas estratificações**

É no campo das políticas e direitos sexuais que as controvérsias morais aqui delineadas se concentram porque este se constitui como terreno privilegiado onde se dão as disputas e negociações fundamentais inerentes à escalada da modernização e aos processos de autonomização moral nela implicados. Especialmente no Brasil, em vista da “considerável defasagem das condições ideológicas da população em

---

<sup>84</sup> Sob essa perspectiva, também a supracitada discussão sobre o aborto e as alegações de defesa do “direito à vida” do embrião, em contraposição aos “direitos humanos, sexuais e reprodutivos” da mulher, remetem à subordinação desta igualmente a esses mesmos interesses.

relação ao projeto modernizante” (DUARTE, 2013, p. 8) e face às transformações socioeconômicas convulsivas sofridas a partir da segunda metade do século XX pela base popular urbana, as linhas de força em conflito convergem, na análise de Duarte (2013), para duas vias diametralmente opostas. Uma, em consonância com o projeto modernizante, investe na autonomia individual e em sua primazia em relação aos acordos relacionais. A outra, perante a fragilização dos laços sociais decorrente da urbanização acelerada, do “desmantelamento das formas tradicionais de produção” e da “exposição aguda às manifestações mais superficiais e sintomáticas da ordem moderna” (DUARTE, 2013, p. 9), sacraliza o pertencimento familiar, amparado em uma moral sexual convencional – e não raro estende à vida congregacional essa mesma função de salvaguarda em relação à instabilidade e à insegurança dos vínculos (DUARTE, 2013, p. 14). O choque entre ambas cria as condições necessárias à consecução de verdadeiras “cruzadas morais” (BECKER, 1977).

Travadas, como vimos, em nome de valores idealizados que se busca reavivar e para os quais se transferem as ansiedades da resistência à transformação social, tais cruzadas exercem um impacto direto sobre o conturbado processo de incorporação social e política dos diversos sujeitos sociais marginalizados cujas **identidades** se articulam, como explicita Carrara (2015, p. 324), em termos de **gênero** (tais como “mulheres”, “travestis”, “transexuais femininas” ou “masculinos”) ou de **sexualidade/orientação sexual** (caso de “gays”, “lésbicas”, “bissexuais”). Entre conquistas e recuos, avanços e resistências, as reivindicações de direitos por parte dos diversos feminismos e ativismos LGBT vão, pouco a pouco, sendo absorvidas pelos Estados nacionais e tratados internacionais. Os direitos e políticas assim promovidos se traduzem, nos planos jurídico-político nacional e internacional, em “legislações, campanhas sanitárias, programas educativos, normativas ministeriais, decisões judiciais, diferentes ativismos ou movimentos sociais”, entre outros “tipos de ação social dirigidos ao Estado ou promovidos em seu âmbito ou sob sua chancela” (CARRARA, 2015, p. 324).

No Brasil, foi no âmbito do processo de redemocratização iniciado no fim da década de 1970 que à luta pelo restabelecimento dos direitos políticos somou-se a demanda pela promoção de uma agenda mais ampla de direitos humanos – que se traduziria em termos tanto de direitos sociais quanto, a partir da organização de novos sujeitos políticos em torno das questões de gênero e sexualidade, dos direitos

reprodutivos das mulheres e dos direitos das distintas “minorias sexuais”.<sup>85</sup> Por isso, a Carta de 1988 constitui-se em

marco fundamental a partir do qual a sexualidade e a reprodução se instituem como campo legítimo de exercício de direitos no Brasil. Atualmente, é em torno dela que, da perspectiva da sociedade civil, são organizadas as demandas por reconhecimento de direitos e, da perspectiva do Estado, são geradas políticas públicas, instrumentos legais e decisões judiciais para responder a tais demandas. (CARRARA; VIANNA, 2008, p. 335).

O balizamento pelos princípios fundamentais dos direitos humanos viabiliza uma compreensão positiva desses chamados “direitos e políticas sexuais” – apontando “para a possibilidade do livre exercício responsável da sexualidade, criando as bases para uma regulação jurídica que supere as tradicionais abordagens repressivas que caracterizam as intervenções jurídicas nesses domínios” (RIOS, 2006, p. 72).<sup>86</sup> Entretanto, o recurso ao ideário dos direitos humanos merece ressalvas. Primeiro, porque a linguagem dos direitos implica certa judicialização da política, que esbarra tanto nos limites burocrático-estruturais do próprio aparato judiciário para acolher as demandas que lhe são dirigidas quanto na reprodução das desigualdades sociais no acesso à Justiça e à sua aplicação (CARRARA, 2010, p. 143). Segundo, porque a delimitação do que sejam “direitos humanos” depende de negociações e articulações de forças em um plano extrajurídico, ou seja, essencialmente político.

---

<sup>85</sup> Sobre a história dos feminismos no Brasil, ver Sarti (2004) e a síntese didática de Alves e Pitanguy (1981). Para a trajetória do hoje chamado “movimento LGBT” no Brasil, surgido no país no fim dos anos 1970 com o nome de “movimento homossexual”, ver Fry e MacRae (1983); MacRae (1990); Câmara (2002); Facchini (2005); e Simões e Facchini (2009). Para discussões das políticas sexuais no Brasil, ver Carrara (2010) e Mello, Brito e Maroja (2012).

<sup>86</sup> Carrara (2015) trabalha com a hipótese de que o surgimento, na passagem do século XX para o XXI, da própria noção de “direitos sexuais”, compreendidos como parte dos direitos humanos, constitui um indicador da “emergência histórica de um ‘novo’ regime secular da sexualidade, acompanhado por um estilo de regulação moral que lhe é próprio” (CARRARA, 2015, p. 326). Em contraponto com o regime que, forjado ao longo do século XIX e difundido na primeira metade do século XX, veio a apreender a sexualidade em uma linguagem biomédica e consagrar o casal heterossexual reprodutivo como norma biológica e moral, tal como descrito por Foucault (2011), o “novo” regime delineado em fins do século XX ancora-se em uma linguagem sociojurídica. Nele, os critérios de avaliação moral das práticas sexuais passam a ser a consensualidade e a responsabilidade, convertendo a sexualidade em uma “tecnologia de si, uma técnica que os indivíduos podem e devem saber manejar para serem mais felizes e realizados” (CARRARA, 2015, p. 330). O deslocamento veio redesenhar as fronteiras da legitimidade: onde antes o que qualificava como aceitáveis as práticas sexuais era, grosso modo, seu caráter reprodutivo, emerge agora uma nova sensibilidade social para as diferenças de poder nas relações (e a presunção da violência nelas implicada) e para o descontrole dos próprios impulsos e paixões – que se traduzem na definição de novas categorias de “ameaças” (tais como pedofilia, assédio sexual, abuso sexual, turismo sexual, exploração sexual, compulsão sexual, promiscuidade sexual, entre outras) e na ansiedade que estas geram (CARRARA, 2015, p. 332).

Assim é que os agentes identificados como “religiosos” vêm se valendo das garantias de proteção à vida ou à família, bem como às próprias liberdades de crença religiosa e de expressão, para se contrapor ao reconhecimento do direito ao aborto ou aos direitos relacionados à diversidade sexual e de gênero. De fato, “se o ‘direito à vida’ faz parte dos direitos humanos e se firma no campo jurídico, o significado de ‘vida’ (se tem início na concepção ou no parto) se define na arena propriamente política” (CARRARA, 2010, p. 143). Destaque-se, ainda, a tática dos opositores ao aborto e defensores de projetos inspirados no MESP de apelar, respectivamente, para os artigos 4 e 12 da Convenção Americana sobre Direitos Humanos (CADH)<sup>87</sup> a fim de resguardar suas posições sob o manto dos “direitos humanos” e da “legislação internacional” (MIGUEL, 2016, p. 602).

Do mesmo modo, apela-se ao próprio princípio da laicidade<sup>88</sup> do Estado – que assegura o direito à liberdade religiosa – ou à defesa da liberdade de expressão para bloquear demandas no campo dos direitos sexuais e reprodutivos. Assim, no âmbito da controvérsia acerca do PLC/122,<sup>89</sup> parlamentares opositores do projeto identificados como “cristãos” apelidaram-no de “lei da mordaza”, alegando que ele

---

<sup>87</sup> Instrumento internacional de direitos humanos datado de 1969, também conhecida como “Pacto de São José”, a CADH foi elaborada no âmbito da Organização dos Estados Americanos (OEA), sob forte influência do catolicismo latino-americano (disponível em: <[https://www.cidh.oas.org/basicos/portugues/c.convencao\\_americana.htm](https://www.cidh.oas.org/basicos/portugues/c.convencao_americana.htm)>. Acesso em: 30 out. 2016). Seu artigo 4, que define o “direito à vida” a ser “protegido pela lei, e, em geral, desde o momento da concepção”, é amplamente discutido por Paúl (2012). O artigo 12, sobre “liberdade e consciência de religião”, que assegura a “pais, e quando for o caso os tutores” o direito “a que seus filhos ou pupilos recebam a educação religiosa e moral que esteja acorde com suas próprias convicções”, sustenta a campanha (descrita por Miguel [2016, p. 602]) de envio de notificações extrajudiciais às escolas e docentes difundida pelo procurador Guilherme Schelb, ligado ao Instituto Plínio Corrêa de Oliveira (uma das organizações sucessoras da antiga Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade [TFP], organização civil de inspiração católica tradicionalista fundada no Brasil em 1960). O mesmo artigo fornece ainda fundamento jurídico ao PL 7180/2014, que “inclui entre os princípios do ensino o respeito às convicções do aluno, de seus pais ou responsáveis, dando precedência aos valores de ordem familiar sobre a educação escolar nos aspectos relacionados à educação moral, sexual e religiosa” (disponível em: <<http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=606722>>. Acesso em: 30 out. 2016) e ao PLS 193/2016, que “inclui entre as diretrizes e bases da educação nacional, de que trata a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, o ‘Programa Escola sem Partido’” (disponível em: <<https://www12.senado.leg.br/ecidadania/visualizacao materia?id=125666>>. Acesso em: 30 out. 2016).

<sup>88</sup> Miguel (2016, p. 610) aponta que a expressão “laicidade do Estado” é com frequência substituída, na controvérsia sobre a “doutrinação marxista” e a “ideologia de gênero” e na defesa da “neutralidade da educação”, pela referência à “neutralidade religiosa” do Estado. Entretanto, “a visão que se quer apenas descritiva tampouco é **neutra**: ela é ativa colaboradora do esforço de invisibilização das contradições e de naturalização da ordem vigente, que é crucial para sua reprodução” (MIGUEL, 2016, p. 608; grifo meu).

<sup>89</sup> Ver nota 12.



teria o efeito de restringir a liberdade de crença e expressão religiosa, bem como a “liberdade de pregar que o homossexualismo é pecado” (NATIVIDADE; OLIVEIRA, 2013, p. 98; VITAL; LOPES, 2012, p. 130). Natividade e Oliveira descrevem ainda como a

mídia religiosa, entidades ligadas a terapias de “reversão” da homossexualidade, pastores e outras lideranças, padres católicos, juristas e uma ampla gama de especialistas comparecem no espaço público defendendo a liberdade de crença e de expressão e o **direito** de “pregar contra o homossexualismo” [...]. A expansão da cidadania LGBT é percebida como **violação dos direitos das pessoas “normais”**. (2013, p. 90; grifos meus).

Segundo essa estratégia, em vez de apresentar suas demandas mediante a solicitação de uma ampliação do espaço confessional no Estado, esse segmento designado de “religioso”, ao contrário, lança mão do valor moderno de igualdade que fundamenta o ideário dos direitos humanos para construir-se como “experiência que goza do mesmo local social que outros/as” (VITAL; LOPES, 2012, p. 122), engajando-se em uma disputa política entre “sujeitos de direitos” de estatuto equivalente na esfera pública.

Por sua vez, a própria especificação de sujeitos de direitos,<sup>90</sup> categoria central dos direitos humanos e pivô das políticas de viés identitário, implica uma necessidade de “visibilidade” e diferenciação que acaba apontando “para os limites paradoxais desse processo que, partindo da crítica ao sujeito universal, ameaça caminhar em certos momentos no sentido da singularização mais radical” (CARRARA; VIANNA, 2008, p. 354). A própria definição de quem são os “sujeitos que têm direito aos direitos” (CARRARA, 2010, p. 143) engendra uma disputa por recursos sociais e simbólicos que contribuiu, por exemplo, para a segmentação dos coletivos que compunham o antigo “movimento homossexual” e levou à sua atual configuração como “movimento LGBT” (CARRARA, 2013). Desse modo, a diferenciação identitária que está no cerne

---

<sup>90</sup> No entender de Bobbio (1992, p. 62), “manifestou-se nestes últimos anos uma nova linha de tendência, que se pode chamar de especificação; ela consiste na passagem gradual, porém cada vez mais acentuada, para uma ulterior determinação dos sujeitos titulares de direitos. Ocorreu, com relação aos sujeitos, o que desde o início ocorrera com relação à ideia abstrata de liberdade, que se foi progressivamente determinando em liberdades singulares e concretas (de consciência, de opinião, de imprensa, de reunião, de associação), numa progressão ininterrupta que prossegue até hoje [...]. Assim, com relação ao abstrato sujeito ‘homem’, que já encontrara uma primeira especificação no ‘cidadão’ (no sentido de que podiam ser atribuídos ao cidadão novos direitos com relação ao homem em geral), fez-se valer a exigência de responder com nova especificação à seguinte questão: que homem, que cidadão? [...] esta especificação ocorreu com relação seja ao gênero, seja às várias fases da vida, seja à diferença entre estado normal e estados excepcionais na existência humana”.

do debate sobre as desigualdades e violências que se pretende denunciar e combater acaba por produzir novas estratificações, na medida em que a constituição mesma dos novos “cidadãos respeitáveis” projeta, em oposição a estes, novos estigmatizados. O risco é que a essencialização dessas identidades e a naturalização de novas clivagens sociais sigam estabelecendo fronteiras intransponíveis (RUBIN, 2007; CARRARA, 2010) – ao que podemos contrapor, com Foucault (1994, p. 1129; tradução própria):

Mais do que fazer com que os indivíduos tenham direitos fundamentais e naturais, deveríamos tentar imaginar e criar um novo direito relacional, que permita que todos os tipos possíveis de relações possam existir e não sejam impedidos, bloqueados ou anulados pelas instituições relacionalmente empobrecedoras.

Na demanda pelo direito de casais do mesmo sexo à adoção de crianças, sobretudo, essas tensões ficam evidentes na opção pelo termo “homoafetividade” para fins de purificação, mediante a ênfase na “normalidade’ das relações entre pessoas do mesmo sexo, ressaltando que também envolvem afetividade, criam laços e famílias” (CARRARA, 2015, p. 334). Nas palavras de um militante a respeito de estratégias para fazer avançar o movimento LGBT: “para irmos adiante, temos de mostrar que a questão não é de sexualidade, mas de afetividade” (*apud* SARDINHA, 2005). Evidencia-se, assim, como as categorias identitárias vão se produzindo em reação a, e em diálogo com, as próprias estratégias de estigmatização e deslegitimação social de que esses sujeitos sociais são alvos (MISKOLCI, 2007, p. 110). Em termos similares, Butler (2002, p. 14) observa que a demanda por pleno reconhecimento das relações conjugais entre pessoas do mesmo sexo sob a forma do casamento implica uma confirmação tanto da necessidade de organizar a sexualidade a serviço das relações reprodutivas, por um lado; quanto, por outro, do lugar do “casamento” como fundamento do estatuto legal da “família”. A seu ver, considerando a trajetória dos ativismos pela diversidade sexual e de gênero,

O investimento atual no casamento *gay* constitui, de certo modo, uma resposta à AIDS – e, em particular, uma resposta **envergonhada**, por meio da qual a comunidade *gay* procura desfazer-se de sua assim chamada **promiscuidade**<sup>91</sup> e nos esforçamos por mostrar-nos igualmente **saudáveis**,

<sup>91</sup> Carrara (2015, p. 334) ressalta “como a ‘promiscuidade sexual’ apresenta-se hoje como forte candidata a ser uma espécie de ‘categoria-ponte’ entre formulações da moral sexual cristã e o ‘novo’ regime secular da sexualidade, em cujos termos ela pode aparecer como uma das figuras do descontrole sobre si, sendo acionada em contextos em que a AIDS e outras doenças sexualmente transmissíveis ou a gravidez na adolescência estão em questão”.

**normais** e capazes de sustentar relações **monogâmicas** ao longo do tempo. (BUTLER, 2002, p. 26; tradução própria; grifos meus)

A luta por institucionalização pode, portanto, ser lida como uma estratégia de integração e normalização das relações a partir da adesão ao ideário convencional e normativo da família conjugal – conferindo-se o privilégio da aceitação social àqueles que se submeterem ao crivo da “avaliação moral hegemônica que distingue os dignos dos indignos da legitimação legal” (MISKOLCI, 2007, p. 123) e relegando-se automaticamente os (novos) “outros” às recém-(re)definidas zonas de exclusão. Transparece aqui um processo de moralização análogo àquele observado na retórica da “defesa da família e do casamento” por atores ou grupos ditos “religiosos” ou “tradicionalistas” – moralização que, ao essencializar estrategicamente categorias e relações, contribui para o esvaziamento de seu sentido político e o mascaramento de desigualdades e violências.<sup>92</sup>

Não se trata, portanto, de estabelecer dicotomias simples entre “conservadores” e “progressistas”, ou entre “religiosos” e “militantes” (sejam LGBT, sejam feministas, sejam quaisquer outros) – mas sim de reconhecer, nas disputas pela “melhor maneira de construir a realidade” (CARRARA, 2013, p. 14; tradução própria), as articulações estratégicas em torno de um conjunto heterogêneo, muitas vezes paradoxal, de valores e referências; o recurso a um repertório comum de dispositivos de controle social; as delicadas e complexas composições de resistência e transformação inerentes à contínua negociação dos limites da legitimidade e da geografia moral da sociedade. Por meio dessas disputas, que se desenvolvem em múltiplas dimensões e nas quais colidem ou aliam-se diferentes atores e forças, vão se reconfigurando e consolidando estilos de regulação moral que se refletem nas mais diversas representações sociais – tais como ideias científicas, crenças religiosas, valores morais, princípios jurídicos, posições políticas e assim por diante (CARRARA, 2015, pp. 324-325). Seu exame fornece, pois, uma perspectiva privilegiada para explorar tanto as transformações complexas e heterogêneas por que passam esses modos de regulação quanto sua própria superposição e coexistência, marcadas por tensões e contradições, rupturas e continuidades.

---

<sup>92</sup> Por outro lado, há que se considerar que, embora “a reivindicação de casar e ter filhos [pareça] uma defesa extremamente conservadora da integração da homossexualidade à ‘normalidade’ [...] o reconhecimento de uniões homossexuais e das famílias constituídas por meio dessas uniões questiona os supostos culturais e legais para a formação do casamento e da família” (SIMÕES; FACCHINI, 2009, p. 35).

#### 1.4 Forças “religiosas” em um Estado “laico”: estratégias e especificidades

Para Carrara e Vianna (2008), as chamadas “minorias sexuais” são as “órfãs” da Constituição de 1988. Embora alcunhada de “cidadã”, justamente porque a configuração de forças políticas do momento nela se refletiu em um compromisso explícito com o respeito aos direitos humanos, a Constituição de 1988 não inclui em seu texto nenhuma cláusula referente à não-discriminação por orientação sexual – apesar da campanha capitaneada pela organização Triângulo Rosa, na época, por sua inserção (CÂMARA, 2002). É sintomático que o fator decisivo para que a Carta de 1988 tenha acabado por não proibir a discriminação por orientação sexual (do mesmo modo que o faz para a discriminação por motivo de “origem, raça, sexo, cor e idade”) tenha sido a oposição ativa dos parlamentares ditos “evangélicos” junto às Comissões de Soberania e Direitos do Homem e da Mulher e da Ordem Social (PIERUCCI, 1989).

A Assembleia Nacional Constituinte eleita em 1986, símbolo da redemocratização brasileira, inaugurou também um vigoroso ativismo político pentecostal (MARIANO, 2011, p. 250). A tradicional autoexclusão da política partidária (até então tida como “mundana” e “diabólica”), traduzida no bordão “crente não se mete em política”, por meio do qual os próprios protestantes com frequência se definiam (PIERUCCI, 1989), foi abandonada sob a alegação de que era premente defender tanto seus interesses **institucionais** quanto seus valores **morais** contra os avanços de seus adversários. A princípio, o receio compartilhado por grupos pentecostais e protestantes era que a ICR procurasse valer-se da Constituinte para dilatar seus privilégios junto ao Estado brasileiro. Além dos católicos romanos, porém, logo se consolidaria a oposição pública ao movimento feminista, ao então movimento homossexual, aos “macumbeiros” e mais à “esquerda laica, [ao] humanismo secular, [ao] modernismo cultural, [à] indústria da pornografia, [à] intelectualidade esnobe, [à] cultura da juventude, [aos] educadores liberais, [aos] pais liberados” – à “esquerda radical”, em suma (PIERUCCI, 1989, p. 111; MARIANO, 2011)<sup>93</sup>. Apresentar-se em contraste com esses personagens, tanto quanto em convergência com novos aliados, era fundamental para o recorte estratégico de sua própria identidade.

---

<sup>93</sup> Para fins de comparação com os adversários eleitos pelo evangelismo estadunidense, ver BELLOTTI, 2008, pp. 68-69.

Entre 1910 e 1982, apenas cinco deputados federais pentecostais e 94 protestantes haviam sido eleitos. A imagem predominante desses grupos os retratava como “alienados” e sua religião, como “alienante” – “pelo apolitismo, pela rejeição encarnizada ao comunismo, pelo apoio à Doutrina de Segurança Nacional, pelo frequente apoio às autoridades políticas constituídas e por sua total ausência na luta pelos direitos humanos e pela democracia” (MARIANO, 2011, p. 250). Em 1986, a novidade na cena política nacional representada pelo grupo de 34 deputados que se autoproclamavam “evangélicos”<sup>94</sup> residia não só na visibilidade e mensurabilidade que o número inédito, por si só, lhes conferia, como também na vocalidade com que se manifestavam e defendiam suas convicções e interesses. Essa mera **visibilidade**, no entender de Pierucci (1989), constituiria já uma estratégia de presença e influência na esfera pública política e midiática, expressa na busca ativa de notoriedade e popularidade – em consonância com o espírito das lutas “por e através de categorias identitárias”, promovidas a partir de movimentos sociais, em que “‘fazer-se presente’ parece a melhor tradução da própria arte da política” (CARRARA e VIANNA, 2008, p. 353). Desse modo, escreve esse autor:

Afastados da vida política durante muitas décadas de bem-sucedido enraizamento numa sociedade de tradição católica, de estabelecimento de bases sociais sólidas e crescentemente ampliadas por todo o território nacional (sobretudo os pentecostais), eles se fizeram descobrir pela grande mídia não-confessional a partir do momento em que, no palco da Constituinte, passaram a dar sinais de sua mais fresca vontade de presença pública como guardiões da moralidade privada. (PIERUCCI, 1989, p. 110)

Visto que não dispunham da hegemonia numérica e histórica que convencionalmente conferia autoridade à ICR como representante de uma “identidade” brasileira como “nação católica”, esses atores, a fim de delimitar sua categoria identitária específica e legitimar-se como bastiões de uma “maioria moral”, posicionaram-se estrategicamente contra o aborto, o jogo, as drogas, o feminismo, a pornografia, o divórcio, os métodos anticoncepcionais, o “homossexualismo” e a favor da censura nos meios de comunicação e da educação religiosa nas escolas e na televisão (bem como pela demanda de concessões de emissoras de rádio e TV e de recursos públicos para organizações religiosas e assistenciais) (PIERUCCI, 1989, p.

---

<sup>94</sup> Os “evangélicos” formaram a quarta maior bancada do Congresso Constituinte, atrás apenas do PMDB, PFL e PDS (PIERUCCI, 1989, p. 109). Entretanto, cabe salientar a falta de homogeneidade política e ideológica desse grupo, do qual alguns parlamentares seriam, segundo Pierucci (*ibidem*, p. 106), “claramente identificados com as teses populares e progressistas de transformação social”.

112; MARIANO, 2011, p. 251). Desse modo, seguindo a estratégia de legitimar-se falando por uma **maioria**, o deputado Salatiel de Carvalho (PFL/PE) defendeu a supressão da expressão “identidade sexual” do texto que vedava a discriminação contra homossexuais valendo-se do argumento de que “os evangélicos não querem que os homossexuais tenham igualdade de direitos porque **a maioria da sociedade não quer**” (MARIANO, 2005, p. 3; grifo meu).

O principal aporte desse “neoativismo evangélico”, de modo similar ao que se passou com a Direita Cristã (“*Christian Right*”) <sup>95</sup> estadunidense a partir da década de 1970, foi justamente a “centralidade das questões de moralidade privada em seu discurso, [a] recusa da separação entre política e moral privada” (PIERUCCI, 1989, p. 115), cujo acionamento permitiu a esses atores e grupos extrapolar o terreno especificamente religioso e engajar-se em alianças e disputas com outros agentes, buscando legitimar-se como fontes de informação, influência e estimulação políticas. A retórica explicitamente bíblica, contudo, ainda que não denominacional, permaneceu basilar – veja-se a alegação do deputado Costa Ferreira (PFL-MA) de que “prever constitucionalmente o fim da discriminação por preferências sexuais seria trazer para o Brasil a maldição de outros países. Seria uma maldição igual à que existiu em Sodoma e Gomorra” (*apud* PIERUCCI, 1989, p. 114).

---

<sup>95</sup> Bellotti (2008) mostra como o uso da mídia por grupos evangélicos estadunidenses entre as décadas de 1920 e 1970 foi instrumental na estratégia desses grupos de constituir “uma contracultura não-utópica, visando à defesa dos ‘valores familiares’ e à manutenção dos papéis de gênero em uma sociedade em transformação” (BELLOTTI, 2008, p. 55). Nesse contexto, descreve a ascensão do movimento político chamado de Direita Cristã na década de 1970, com sua agenda de controle de porte de armas, combate às drogas e à pornografia, veto ao ensino da teoria da evolução e instituição do ensino do criacionismo e restabelecimento da oração em escolas públicas. “Contudo, o principal eixo que atraiu evangélicos de várias denominações e Igrejas foi o dos **valores familiares** (*family values*). A família deveria ser **protegida** para a sobrevivência da nação em tempos considerados sombrios e incertos, tendo em vista a **reconfiguração dos modelos familiares**, a liberdade sexual feminina e a expansão de uma cultura jovem contestadora e rebelde” (*ibidem*, p. 68; grifos meus). As questões do **aborto** e da **união homossexual** se tornaram as pedras de toque do discurso e do ativismo desses grupos; as famílias deveriam ser constituídas conforme as regras divinas – entre elas, o comando da família pelo homem “e a **disciplina física** dos filhos pelos pais” (*ibidem*, p. 69; grifos meus). No espaço midiático, os televangelistas estadunidenses defendiam “a família” e “a moral” e atacavam as “feministas”, os “gays” e os “intelectuais secularistas” (*ibidem*, p. 69). Desse modo, “a história da Direita Cristã norte-americana em atividade até os dias atuais”, segundo Bellotti (*ibidem*, p. 71), pode ser entendida como “uma luta pelo controle da cultura nos Estados Unidos, tendo como grande bastião a família, a criança e a preservação de papéis tradicionais de gênero para assegurar a sobrevivência da instituição familiar de modelo heterossexual e nuclear”. As linhas de continuidade entre a agenda e as estratégias adotadas por esses grupos – em vigor até hoje entre a Direita Cristã dos EUA – e as do ativismo político “evangélico” no Brasil são notórias. Para uma análise mais aprofundada do ativismo político de discurso moralista e religioso nos EUA entre o fim dos anos 1970 e a década de 1980, ver o capítulo 3 de Weeks (1993, pp. 33-52).

Se essa nova modalidade de “ativismo político moralista” representou, por um lado, “um novo e fenomenal aporte de recursos culturais e retóricos, além de recursos humanos e organizacionais em nível de base”, por outro, veio abrir, para muitos até então “excluídos ou autoexcluídos” da vida política, “uma nova (e curiosa) trilha para a participação política e a mobilização eleitoral” (PIERUCCI, 1989, p. 107). O novo mote passou a ser “irmão vota em irmão”, título de um livro que preconizava a necessidade de eleger representantes “evangélicos” para o parlamento, com a justificativa de que seus “adversários” estavam se mobilizando para fazer o mesmo. Preconizava seu autor, Josué Sylvestre, membro da Assembleia de Deus e funcionário do Senado Federal, que,

[...] com a Constituinte, havia chegado o “tempo de falar”, o “tempo de escrever” e o “tempo de guerrear” [...]. Era preciso, pois, enfrentar os inimigos do evangelho na disputa eleitoral e no próprio parlamento para impedir que a futura Carta Magna do Brasil viesse a contrariar os princípios cristãos. Para tanto, era preciso abandonar os tradicionais quietismo e apoliticismo – vigentes entre os pentecostais durante décadas – e se enfrontar de vez na política partidária. Para serem bem-sucedidos nessa empreitada, era preciso que os irmãos, acima de tudo, votassem em seus irmãos de fé. Somente assim, os evangélicos poderiam começar a deixar de ser cauda para se tornar cabeça da nação brasileira. (MARIANO, 2005, p. 2)

A mobilização do voto dos “irmãos” em torno de candidaturas “crentes” iniciou-se nas primeiras eleições pluripartidárias da abertura, em 1982, quando dez deputados federais de confissão evangélica foram eleitos – número mais que triplicado em 1986. Nas eleições de 2002, a “bancada evangélica” chegaria a 60 deputados e quatro senadores (MARIANO, 2005, p. 5). Em 2010, depois de uma queda em 2006, chegaria a 70 deputados e três senadores (DIAP, 2010); em 2017, a atual FPE conta com 198 deputados e 4 senadores signatários.<sup>96</sup> Mais recentemente (desde pelo menos 2014), além dos cargos legislativos, Vital (2016) identifica o investimento de lideranças evangélicas no projeto de ocupação de cargos majoritários (e, por extensão, no caso da própria presidência da República, na autoridade para indicar integrantes para o STF). Para tanto, é preciso lançar mão de estratégias eleitorais distintas, em um “jogo de visibilidade e ocultação da identidade evangélica dos candidatos [...] [em que se] ativam elementos que não são evidentemente religiosos” (VITAL, 2016). Assim, a partir tanto da disposição de líderes pentecostais para expandir sua participação e poder políticos quanto do empenho de dirigentes

<sup>96</sup> Disponível em: <<http://www.camara.leg.br/internet/deputado/frenteDetalhe.asp?id=53658>>. Acesso em: 02 set. 2017.

partidários, políticos e governamentais em cooptar o apoio eleitoral dos “evangélicos”, vem se reforçando “a instrumentalização mútua entre religião e política e [...] [legitimando e estimulando] o ativismo político-partidário de grupos religiosos e a ocupação religiosa da esfera pública” (MARIANO, 2011, p. 251).

A partir da Constituinte, à expansão numérica e crescente ativismo político de organizações e atores diversos trabalhando pela diversidade sexual e de gênero, acompanhada *pari passu* pelo aumento de sua visibilidade pública (por meio especialmente das chamadas Paradas do Orgulho LGBT), correspondeu o recrudescimento da oposição às suas reivindicações por parte de lideranças eclesiásticas, políticos e outros atores identificados como religiosos, num jogo de ações e reações em cadeia. Assim, a criação da Frente Parlamentar Mista pela Livre Expressão Sexual, em outubro de 2003, teve como efeito imediato a apresentação de dez projetos de lei e duas emendas constitucionais contemplando os direitos da “população LGBT” (NATIVIDADE; OLIVEIRA, 2013, p. 61), duplicando o número até então em tramitação no Congresso Nacional. Numa reação concertada, no mês seguinte foi lançada a FPE – cuja primeira missão foi barrar o projeto de lei 379/2003, que visava instituir o “Dia nacional do Orgulho Gay e da consciência homossexual”.<sup>97</sup>

No panorama que apresentam das “políticas públicas para a população LGBT no Brasil”, Mello, Brito e Maroja (2012, pp. 423-425) salientam o impacto da “ausência de arcabouço jurídico explícito que legitime a formulação e a implementação de políticas públicas”. Ademais, constataam que “os documentos que preveem ações e programas [...] geralmente assumem a forma de atos normativos secundários, oriundos do Poder Executivo”, ou sequer são mais que dispositivos programáticos, desprovidos de caráter normativo; e apontam a dificuldade de assegurar efetividade a tais atos normativos secundários, o que gera insegurança jurídica. Por fim, escrevendo em 2012, destacam o grande volume de projetos de lei, sobretudo em

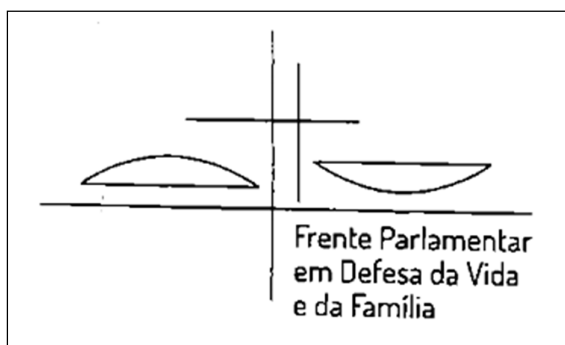
---

<sup>97</sup> As frentes inter-relacionadas se multiplicam, criando sobreposições e reforços. Só na 55ª legislatura do Congresso Nacional (período de 01/02/2015 a 31/01/2019), estão formalmente instituídas a Frente Parlamentar **Evangélica** (existente desde 2003), a Frente Parlamentar Mista **Católica Apostólica Romana** (estabelecida em 2015), a Frente Parlamentar para a **Liberdade Religiosa** do Congresso (Mista; criada em 2015) e a Pastoral Parlamentar **Católica** (uma das “bancadas” mais antigas, atuando desde 1991 no Parlamento). Além dessas, a Frente Parlamentar Mista da **Família** e Apoio à **Vida** (atuante desde 2007) e a Frente Parlamentar em Defesa da **Vida** e da **Família** (fundada em 2015) apresentam forte vinculação com a temática religiosa – como, aliás, evidencia a logomarca da segunda, em que os dois prédios do Congresso são representados por duas cruzes (Figura 2). (VITAL; LOPES, 2012, p. 14; imagem disponível em: <<http://www.camara.leg.br/internet/deputado/frentes52.asp>>; acesso em: 28 set. 2016).



nível federal, que quase nunca chegam a ser debatidos e votados em virtude da intervenção de parlamentares e grupos da sociedade civil que recusam legitimidade a essas demandas – o que é agravado por uma tendência mais recente de aumento do número de projetos de lei que **“explicitamente vetam direitos”** (MELLO; BRITO; MAROJA, 2012, p. 424; grifo meu). Embora seja preciso averiguar empiricamente com maior precisão, parece-me que hoje essa proporção tem se invertido, com número maior (e crescente) de projetos de lei que vão de encontro às demandas dos movimentos ligados à diversidade sexual e de gênero, ao menos no Legislativo federal.

Figura 2 – Logomarca da Frente Parlamentar em Defesa da Vida e da Família



Fonte: <[http://www.camara.leg.br/internet/deputado/Frente\\_Parlamentar/53466-integra.pdf](http://www.camara.leg.br/internet/deputado/Frente_Parlamentar/53466-integra.pdf)>  
(Acesso em: 28 set. 2016).

Assim, a partir de todas essas controvérsias e graças ao empenho dos parlamentares organizados nas “bancadas religiosas”, o imobilismo prevalece no Poder Legislativo: nesse âmbito, não foi aprovada nenhuma lei relevante que assegure plenos direitos ou proteções à diversidade sexual e de gênero (CARRARA, 2010, p. 136) – exceto pela definição de algumas medidas nas esferas estadual e municipal (CARRARA e VIANNA, 2008). Em contrapartida, à luz do “espírito” da Constituição de 1988, juízes e tribunais têm tomado decisões significativas no campo dos direitos sexuais e reprodutivos, como no caso de certos direitos previdenciários e, sobretudo, do reconhecimento da união estável entre pessoas do mesmo sexo como comunidade familiar, em 2011. Todavia, este caso (que se desdobraria, dois anos depois, na extensão do direito ao casamento civil a esses casais e provavelmente representou a maior conquista do movimento LGBT no Brasil) acabou constituindo um divisor de águas, que precipitou, como vimos, a escalada dos ataques à diversidade

sexual e de gênero – o que, por sua vez, não deixa de ser indicativo de sua força simbólica. De lá para cá, há que se analisar o quanto se reverteu da tendência de ampliação do protagonismo do Governo Federal no desenho e execução de políticas públicas voltadas para esses segmentos da população, tal como descrito por Carrara e Vianna (2008).

Mariano (2011, p. 252) destaca a proliferação e intensificação de debates e rivalidades entre “igrejas cristãs” e “setores laicos e laicistas da sociedade brasileira” acerca dos temas da liberdade religiosa, do lugar e do papel da religião, do ensino religioso, da presença religiosa no espaço público e do próprio ativismo político e midiático de grupos religiosos e seu impacto sobre o campo dos direitos humanos e de cidadania. O autor descreve como “agentes e grupos laicos e laicistas atuantes em defesa da laicidade” reagem

às aspirações, propostas e ações de seus **adversários** religiosos, recorrendo, fundamentalmente, à **defesa** da laicidade estatal contra interferências religiosas na educação, na saúde, no corpo, nas pesquisas científicas, nas políticas públicas, no ordenamento jurídico-político e nos órgãos estatais. De outro lado, em contraste, católicos e evangélicos têm recrudescido seu ativismo religioso, político e midiático para ampliar a ocupação religiosa do espaço público, influenciar a esfera pública e estatal, promover sua moralidade cristã tradicional e tentar estendê-la ao conjunto da sociedade por meio de *lobby* e da participação na política partidária. Católicos e evangélicos estão empenhados, igualmente, em **“lutar para ampliar a dimensão religiosa do espaço público e não para laicizá-lo”** [...]. (MARIANO, 2011, p. 252; grifos meus)

Mais uma vez, importa assinalar como se vão percebendo e construindo dicotomias e antagonismos, agora entre forças e agentes identificados como “religiosos”, “tradicionalistas”, “fundamentalistas”, de um lado, e, de outro, aqueles identificados como “laicistas”, “modernizantes”, “pluralistas”. Entretanto, também aqui a simplificação homogeneizadora e as incompatibilidades e uniformidades que cria podem acabar por obscurecer disputas e invisibilizar e simplificar dinâmicas, para fins tanto de purificação quanto de desqualificação do próprio “lado” ou do “outro”, conforme o caso.

O próprio rótulo de “evangélico” borra a multiplicidade de linhas de força que se articulam e contradizem no interior de e entre os campos neopentecostal, protestante, cristão, católico romano, espírita, de matriz africana, “nova era” etc. e religioso mais amplo no Brasil e (acrescentando ainda uma perspectiva transnacional às forças em diálogo) na América Latina e no mundo. Oculta ainda convergências e tensionamentos

políticos no interior de cada denominação pentecostal e protestante, bem como entre estas e a ICR. É necessário, portanto, como afirmam Vital e Lopes:

[...] cuidado para não objetivar a própria noção de **evangélicos** e de **católicos**. Isso porque há grandes debates e diferenças internas em ambos os grupos religiosos. Há os que têm mais destaque na mídia nos temas controversos do aborto e da defesa dos direitos de homossexuais, mas há uma gama de grupos e atores vinculados e representando diferentes denominações evangélicas, assim como diferentes grupos católicos, que se posicionam em comum acordo com a pauta de organizações não-governamentais e de movimentos sociais ditos de “vanguarda” ou “progressistas”, em defesa dos direitos humanos e da cidadania. São evangélicos e católicos assumindo posições de lideranças em conselhos, fóruns e organizações, tais como no Conselho Nacional de Juventude, Rede Fale, Aliança de Batistas no Brasil, Católicas pelo Direito de Decidir, Diversidade Católica, entre outros.<sup>98</sup> (VITAL; LOPES, 2012, p. 14; grifos meus)

O rótulo pasteurizador “evangélicos”, portanto, acaba por eclipsar negociações e acordos internos e com outros agentes e segmentos; apropriações e redefinições, muitas vezes contraditórias, de valores e referenciais; o modo como discursos de vitimização podem ser instrumentalizados para a acusação ou para a tutela; as alianças e disputas na apropriação de linguagens especializadas e na produção de discursos competentes entre militantes e acadêmicos, ou entre os atores ditos “religiosos” e os “cientistas”. Assim, tanto o Conselho Federal de Psicologia (CFP) pode ser acionado como entidade autorizada para desqualificar um projeto de “cura gay” quanto os chamados “psicólogos cristãos”<sup>99</sup> podem apresentar-se como “especialistas”, advogando as terapias de reversão e apresentando-se como alvos de “perseguição política” por parte do Conselho. Um pastor pode usar uma abordagem “(des)construcionista” para legitimar seu essencialismo político-teológico, enquanto um cientista e militante pode rebater recorrendo a um essencialismo genético (ver Fry

---

<sup>98</sup> Poderíamos acrescentar a esta lista, sem pretendê-la exaustiva: o Conselho Indigenista Missionário (CIMI); a Rede Ecumênica da Juventude (REJU); o CONIC (Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil); certas vertentes da Pastoral da Juventude, a Pastoral da Terra, a Pastoral do Povo de Rua, a Pastoral de AIDS, assim como outras pastorais sociais da ICR, ou segmentos dessas pastorais; além dos diversos movimentos e coletivos cristãos organizados nos últimos dez anos em torno do tema da inclusão da diversidade sexual e de gênero nas diferentes igrejas cristãs, tais como o Movimento Episcopoz e a Inclusão Luterana.

<sup>99</sup> Além dos psicólogos cristãos, organizados no “Corpo de Psicólogos e Psiquiatras Cristãos” (CPPC), fundado em 1976, há também associações e organizações diversas de médicos cristãos (por exemplo, os “Médicos de Cristo”) e juristas cristãos (como a “Associação Nacional de Juristas Evangélicos”, cujo mote é “em defesa das liberdades civis fundamentais”), acionando estrategicamente as linguagens especializadas desses campos para fins de legitimação “técnica” de argumentos expressos em linguagem “religiosa”. Para os psicólogos que se apresentam como “psicólogos cristãos”, ver Macedo (2017).

e Carrara, 2016). Estereótipos simplificadores obscurecem o fato de que tais articulações e contradições não são nem lineares, nem unívocas; principalmente, ignoram o caráter dialógico desse processo de gênese de posicionamentos e identidades – uma produção ininterrupta de uns em relação aos outros, recortando-se uns contra os outros e apoiados uns nos outros.

A advertência contra a simplificação e a homogeneização vale igualmente para o campo católico, ou talvez mais. O fato de a ICR ser uma instituição milenar, fortemente hierarquizada (ao menos quando comparada às instituições do campo evangélico) e de alcance global pode constituir uma tentação à pasteurização. Com efeito, de parte de indivíduos e grupos identificados tanto como “católicos” ou não, são recorrentes os discursos homogeneizadores a seu respeito, para fins tanto de legitimação quanto de detração, nos quais as referências a “o Vaticano”, “a CNBB”, “o Papa” ou “a Igreja” acabam por convertê-la em uma entidade impessoal, abstrata, contínua, homogênea e impenetrável, em que seus múltiplos planos, atores, grupos, correntes, organizações (inclusive paraeclesiais), estruturas, movimentos e práticas tendem à indiferenciação.

Um exemplo são as matérias periodicamente publicadas na imprensa a respeito da Pastoral de DST/Aids. A mera existência desta como organização oficial da CNBB, bem como sua inserção nos ambientes católicos romanos, implica em tensões e incongruências – manifestas, por exemplo, em sua adesão ao discurso da prevenção do contágio por meio do uso de preservativos e na prática de distribuir camisinhas, quando a utilização destas é proscrita pela doutrina oficial da ICR. Nesse contexto, ao referir-se à recomendação do uso da camisinha pela pastoral como uma prática semiclandestina e um “desafio” à “Igreja Católica” (tratada como organismo contínuo, uniforme e impenetrável), Éboli (2008) homogeneiza um tecido eclesial multidimensional e estabelece definições fixas e inequívocas do que é ou não permitido, ignorando a complexidade das dinâmicas de negociação que aí se dão e a porosidade e mobilidade que ela confere às zonas de legitimidade/ilegitimidade em contínua produção. Assim se torna possível ao próprio secretário-geral da CNBB, quando entrevistado para a referida reportagem, avaliar o trabalho da Pastoral de DST-Aids, sem deixar de fazer uma ressalva à opção pela camisinha, mas sem tampouco aderir com maior rigor à doutrina a respeito ou adotar uma lógica meramente proibicionista: “[...] esses padres [que trabalham na Pastoral] querem dar

sua contribuição [...] o católico não está alheio a esse problema. Mas a solução é mais abrangente do que a distribuição de camisinha” (*apud* ÉBOLI, 2008).<sup>100</sup>

O efeito central desse amalgamento da figura “da Igreja” em um bloco monolítico é o reforço da sua eficácia simbólica – na medida em que condensa o vasto campo católico romano em uma entidade única, unívoca e unificada, cujo poder é imensamente potencializado no discurso tanto de defensores quanto de acusadores. Tal indiscriminação, porém, perde de vista as distintas correntes em seu interior, os diálogos travados interna e externamente, as leituras de aliados e adversários que os atores no campo e na relação com o campo fazem e propalam, as peculiaridades de seus modos de operação, suas dinâmicas contraditórias e complexas. Na controvérsia sobre o aborto nas eleições presidenciais de 2010, por exemplo – em que bispos específicos, a CNBB e uma variedade de atores do campo católico romano (inclusive o próprio papa à época, Bento XVI) tiveram uma atuação de destaque, como mostram Vital e Lopes (2012, pp. 64-108), aqueles atores mais diretamente ligados à hierarquia não podiam ignorar o fato de que o conflito repercutiria nas eleições da CNBB, previstas para o ano seguinte (VITAL; LOPES, 2012, p. 104).

A especificidade das estratégias de *lobby* adotadas por atores e grupos ligados à ICR pode ser ilustrada, ainda, por dois julgamentos recentes do STF, já mencionados anteriormente: o reconhecimento da união estável entre pessoas do mesmo sexo como entidade familiar (ADPF nº 132/DF e ADI nº 4.277/DF), em 5 de maio de 2011; e a exclusão das hipóteses criminais de prática do aborto para interrupção de gravidez em caso de anencefalia fetal (ADPF nº 54/DF), em 12 de abril de 2012. São dois casos emblemáticos porque em ambos houve interferência direta da CNBB. No primeiro, na qualidade de *amicus curiae* (“amigo da Corte”), o advogado da entidade sustentou no STF que “a pluralidade tem limites”: não só o “afeto não pode ser parâmetro para a constituição de união homoafetiva estável”, como nem “todo e qualquer tipo de união, agora, deverá ser contemplado”, conforme destacou o boletim *online* do STF (NOTÍCIAS STF, 2011). No segundo, a CNBB teve indeferido seu pedido de participação como *amicus curiae* – o que não a impediu de solicitar audiência a cada um dos ministros da Corte, no intuito de entregar-lhes um “memorial” expondo seus argumentos “a favor da vida humana” e contra o que constituiria, no entender da entidade, um “assassinato” (NOTÍCIAS STF, 2009). Durante os dias em

---

<sup>100</sup> Ver também o exame da atuação da Pastoral de DST/Aids feito por Seffner *et al* (2008).

que durou o julgamento, grupos de religiosos (sobretudo católicos, aos quais se uniram evangélicos e espíritas) permaneceram em vigília na Praça dos Três Poderes, em frente ao prédio do STF, ostentando imagens de Nossa Senhora, crucifixos, cartazes com imagens de fetos e faixas com apelos pelo "direito à vida", empenhados em orações e realizando ao menos um ato de "exorcismo" para "afastar os maus espíritos" (GIRALDI, 2012).

Ao analisar os embates pela delimitação das fronteiras e da legitimidade da presença e da interferência dos diferentes atores e forças (quer se tratem de “religiosos”, “movimentos sociais”, “especialistas” ou outros) no espaço público em um “Estado laico” há que evitar, portanto, oposições binárias e relativamente acríticas entre “religião” e “secularismo” ou “laicidade”. Não se pode perder de vista o papel estratégico desempenhado por tais dicotomias – as quais, assim como as que contrapõem tradição e modernidade, desencantamento e encantamento, ritual e espontaneidade, agência autônoma e subordinação, são ainda constitutivas de não poucas áreas dos debates público e acadêmico.

### 1.5 Diálogos complexos

Ideologias não são estruturas monolíticas. Definições, avaliações, ordenamentos, privilégios, perdas e ganhos são objetos de batalhas políticas ferozes. Como aponta Rubin (2007), “corpos” e “identidades” sexuais são produzidos e hierarquizados pelos efeitos do poder – mediante, por exemplo, mecanismos de policiamento (tais como leis, práticas sociais extrajurídicas, ideologia popular, o discurso e os dispositivos da saúde mental, a existência ou não de regulamentações burocráticas que assegurem direitos e proteções) que reafirmam constantemente a posição de inferioridade dos considerados desviantes. Essas identidades e corpos dissidentes, porém, apropriam-se igualmente de suas identidades, ocupam espaço social, constituem comunidades, obtêm alívio das penalidades por suas heresias (RUBIN, 2007, p. 164), conquistam representatividade política e direitos. Assim, as “populações eróticas” em permanente gestação na modernidade

(...) resistem, ressignificam nomenclaturas, contestam as taxonomias que [as] classificam, reivindicam saúde contra lógicas econômicas, reclamam desejo e prazer contra normalização moral. **Esse é o território em que se**

**desenrolam as lutas da política sexual na era contemporânea.** (CORRÊA, 2009, p. 21; grifo meu.)

No entender de Carrara (2013), tais negociações transpõem as fronteiras entre discursos científicos, políticos, jurídicos, religiosos e se dão a partir de um “intenso trânsito de pessoas, ideias, linguagens, preocupações, e, principalmente, legitimações mútuas”, em meio ao qual dialogam experiências sociais e perspectivas teóricas e jurídicas “cujas dimensões políticas não se pode desprezar” (CARRARA, 2013, p. 2). A despatologização da homossexualidade (como o atual debate em torno da despatologização da transgeneridade), por exemplo, deveu-se, sobretudo, ao engajamento de ativistas no diálogo com os saberes científicos, especialmente a psiquiatria e a psicologia, como relata Carrara (2013) – que aponta também para o contraste entre a consolidação da perspectiva construtivista na teoria social e a adoção de argumentos essencialistas por parte de segmentos da militância no campo político, e remete ao conceito de "essencialismo estratégico" (CARRARA, 2015, p. 340).

Em intercâmbio permanente e heterogêneo, valores hegemônicos e contra-hegemônicos vão ganhando e cedendo terreno, perdendo e ganhando corpo, nas disputas por legitimidade social. Nesse contexto de negociações intensas, os conflitos sexuais contemporâneos, por seu peso simbólico e intensidade emocional, assemelham-se às disputas religiosas de séculos passados, sobretudo nos momentos de maior tensionamento social, como assinala Rubin (2007) – que aponta ainda que o discurso sobre a sexualidade, assim, aproxima-se mais de uma “demonologia” que de uma “sexologia”, especialmente nos episódios de pânico moral.

A modernidade, que multiplica continuamente as alternativas disponíveis no "mercado" religioso do mesmo modo como multiplica as identidades sexuais à disposição da "livre escolha" dos sujeitos sociais, entra em paradoxal tensionamento com os valores relacionais e hierárquicos da "religiosidade" e da "família" – proeminentes, sobretudo (mas não apenas), nos meios populares (DUARTE, 2005, p. 170). Há que se tomar cuidado, pois, para não incorrer em qualquer pressuposto de linearidade homogênea na análise dos complexos processos em jogo, seja no campo religioso ou no da sexualidade, seja no suposto antagonismo entre ambos.

Nas palavras de Vaggione (2014), o poder religioso, na modernidade,

segue permeando as formas contemporâneas de regulação da sexualidade e da reprodução. Esse dispositivo de poder, em geral invisibilizado por trás

de registros discursivos de cunho biológico, moral ou sagrado, vêm sendo objeto de diversas críticas e revisões. Precisamente um dos principais êxitos dos movimentos feministas e pela diversidade sexual é o de haver tornado **visíveis** ([ou seja,] haver **politizado**) as principais normas e hierarquias que estruturam (e constroem) a ordem sexual contemporânea. A crítica desses movimentos às posturas essencialistas e transcendentais acerca da sexualidade – que caracterizam, **entre outros**, os relatos religiosos – é uma operação necessária para desentranhar os complexos amalgamentos do poder na ordem sexual. Debater a regulação legal da sexualidade implica, pois, interromper os aspectos transcendentais que costumam caracterizar os regimes de opressão impostos ao corpo e às populações. (VAGGIONE, 2014, pp. 212-213; grifos meus.)

Nas disputas em torno da subversão de hierarquias consolidadas e da criação de novas hierarquias, o jogo de antagonismos, apropriações, alianças, inversões, enfrentamentos e reforços mútuos vai construindo sentidos constantemente renovados e muitas vezes surpreendentes, que é preciso acompanhar com olhar atento não só para o que é visto mas, sobretudo, para os pressupostos reificados de quem olha. É um exercício árduo de (auto)crítica constante, que se faz ainda mais necessário para abordar as relações entre diversidade sexual e de gênero e cristianismos (e em particular o catolicismo romano), em que já se cristalizaram narrativas de enfrentamentos notórios e repulsa mútua.

É nesse contexto, atravessado por conflitos e extremos emocionais, que venho indagar sobre as estratégias de permanência na ICR desenvolvidas pelos grupos de “católicos LGBT” brasileiros e suas implicações.



## 2 “SOMOS FILHAS E FILHOS DE DEUS E DA IGREJA”: ESTRATÉGIAS DISCURSIVAS DO DIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO

Nós, cristãs e cristãos católic@s LGBT reunid@s em nosso I Encontro Nacional, no Rio de Janeiro, somos filhas e filhos de Deus e da Igreja. cremos que Deus é amor, criador de todas as coisas e de todos os seres humanos. cremos que Ele ama a todos igualmente, chamando-nos à vida em abundância e à liberdade. cremos em Jesus Cristo, que nos revela a face divina e nos oferece o seu jugo leve e o seu fardo suave, para nos libertar de todo fundamentalismo e opressão. cremos no Espírito Santo, que age na humanidade continuando e atualizando a obra de Jesus. Como filhos da Igreja, nela batizados, recebemos o dom da fé através de nossos pais e de nossas comunidades. Ao conhecer-nos a nós mesmos, descobrimos a condição homossexual. Somos solidários aos demais LGBT em favor de uma sociedade sem homofobia e sem discriminação.

*Rede Nacional de Grupos Católicos LGBT*<sup>101</sup>

Em julho de 2013, um *site* brasileiro de temática LGBT publicou duas matérias do jornalista Iran Giusti a propósito da visita do papa Francisco ao país. Uma, intitulada “Gays católicos contam como conciliam sua fé e os dogmas da igreja”, trazia depoimentos, entre outros, de membros do DC/RJ e de um padre que afirmava não haver “nenhuma orientação da igreja de afastar ou expulsar alguém por conta da sua orientação sexual” (GIUSTI, 2013a). A outra, sob o título “Se a Igreja Católica é amor, ela tem que dialogar com o movimento *gay*”, arrolava as demandas de “líderes do movimento LGBT [brasileiro]” por “mais diálogo e tolerância com a população homossexual”, bem como críticas dessas “lideranças” a Bergoglio (GIUSTI, 2013b).

---

<sup>101</sup> Quando, em julho de 2014, representantes dos grupos de “católicos LGBT” brasileiros encontraram-se no Rio de Janeiro e fundaram a “Rede Nacional de Grupos Católicos LGBT”, elaborou-se um “manifesto” que seria publicado no *blog* do DC/RJ e na página criada para a própria Rede no *Facebook* (REDE NACIONAL DE GRUPOS CATÓLICOS LGBT, 2014b).

Na semana seguinte, já no rastro das palavras do papa, “quem sou eu para julgar?”, saíria no *site* do Grupo Gay da Bahia (GGB) um artigo criticando “alguns militantes [que] **deixaram-se** entusiasmar pela simpáticas palavras do Papa Francisco, [e] outros [que] chegaram a **participar** de suas celebrações e **defender** a Igreja Católica com **ardor fundamentalista**”, ao passo que “a **maioria** dos participantes das listas e redes sociais” havia interpretado suas palavras como “oportunismo” e “demagogia” (MOTT; VIULA, 2013; grifos meus). O texto, dirigido ao público LGBT, conclamava os leitores a “tentarmos fazer da igreja católica no Brasil, se não nossa aliada, quando menos, que deixe de ser nossa **inimiga**”. Para tanto, sugeria que as “lideranças LGBT ligadas à questão religiosa” solicitassem “um encontro formal com a CNBB” a fim de “discutir uma agenda de ações pastorais [...] para dar assistência religiosa a católicos que **carregam a cruz** de ser homossexuais”; pedia a reunião “de LGBT católicos, para solicitarem encontro formal com a maior autoridade eclesiástica local [...] para discutir ações concretas de atendimento e acolhimento pastoral a LGBT católicos”; e recomendava que se entrasse em contato com o grupo Diversidade Católica<sup>102</sup> a fim de “discutirmos estratégias para iniciar este diálogo com a hierarquia católica” e “participar nesta **cruzada**”, buscando “o apoio de grupos católicos e autoridades eclesiásticas internacionais *gay-friendly*” (MOTT; VIULA, 2013; grifos meus).

No ano seguinte, outra reportagem, agora no *site* da Rede Brasil Atual,<sup>103</sup> sobre “a peleja dos homossexuais que querem exercer sua religiosidade sem ser discriminados” (SANTOS, 2014), entrevistava Lucas Paiva, membro da Pastoral da Diversidade<sup>104</sup> (erroneamente identificado como “um dos líderes do Diversidade Católica” [SANTOS, 2014]), e referia-se ao “clima de tensão” em que viviam “representantes de religiões, especialmente as cristãs, e movimentos *gays*”. Como exemplo, citava a controvérsia em torno da 15ª edição da Parada do Orgulho LGBT

---

<sup>102</sup> Especificamente, o texto orientava a entrar em contato com “o Padre Luiz Correa Lima, jesuíta do RJ e coordenador do grupo”. Entretanto, o DC/RJ costuma reiterar seu caráter “leigo” e nega qualquer ligação com Lima que vá além da intensa interlocução com o religioso nas plataformas digitais do grupo. Nos comentários de uma publicação a respeito do grupo, por exemplo, consta esta intervenção: “Gostaríamos apenas de esclarecer um detalhe [...] Somos um grupo de leigos e, embora o Pe. Luís seja uma figura preciosa, [...] ele é [...] um grande amigo, e uma grande inspiração” (*apud* GOES, 2011).

<sup>103</sup> Veículo informativo para o público em geral (<http://www.redebrasilatual.com.br/>).

<sup>104</sup> Em 2014, conforme relatado na introdução deste trabalho, a pedido da arquidiocese de São Paulo, o grupo mudaria seu nome para “Grupo de Ação Pastoral da Diversidade”, sua denominação atual.

de São Paulo, em 2011, que tivera por tema "Amai-vos uns aos outros: basta de homofobia!" – segundo a matéria, “uma resposta aos constantes ataques que vinha recebendo de religiosos e, sobretudo, à ação de fundamentalistas que bloqueavam uma legislação mais inclusiva e igualitária” (SANTOS, 2014). A reportagem relatava ainda as reações de diferentes atores. Silas Malafaia, líder das Assembleias de Deus Vitória em Cristo, teria afirmado que “os caras na Parada Gay ridicularizaram símbolos da Igreja Católica e ninguém fala nada. É pra Igreja Católica ‘entrar de pau’ em cima desses caras, sabe? ‘Baixar o porrete’ em cima pra esses caras aprender” [sic] (SANTOS, 2014). D. Odilo Scherer, cardeal arcebispo de São Paulo, havia emitido uma nota na qual declarou que, “diante das provocações e ofensas ostensivas à comunidade católica e cristã” manifestava-se “em defesa das pessoas que tiveram seus sentimentos e convicções religiosas, seus símbolos e convicções de fé ultrajados” (SCHERER, 2011). Por fim, a matéria da RBA citava o próprio Lucas Paiva, do GAPD/SP, segundo o qual o episódio “apenas serviu para reforçar um clima de rivalidade entre os *gays* e as religiões”.

Essas publicações representam uma ínfima amostra das interações entre o público LGBT, ativistas pela afirmação dos direitos desse segmento da população, lideranças cristãs, o clero católico romano, os “grupos católicos LGBT” brasileiros e, não menos importante, a representação desses atores na mídia na década de 2010. Com efeito, historicamente, o discurso público preponderante tem tendido a reforçar o lugar-comum da incompatibilidade entre diversidade sexual e de gênero e a vivência da fé cristã. É significativa a escassez, na historiografia sobre diversidade sexual e de gênero na América Latina, e no Brasil em particular, de um tratamento da questão que não participe desse senso comum e o reforce – tendência que se verifica igualmente na produção acadêmica em ciências sociais em geral acerca do tema e em documentos do movimento LGBT. Especialmente no período que vai da emergência da chamada “primeira onda” do Movimento Homossexual Brasileiro (MHB), nos anos 1970 (FACCHINI, 2005), até as controvérsias deflagradas, sobretudo a partir dos anos 2000, em torno das articulações políticas visando à afirmação de direitos e à implementação de políticas voltados para a população LGBT, chama a atenção a ausência de abordagens que fujam a essa perspectiva.

Mott (2006) arrola uma série de iniciativas, por parte de grupos integrantes do MHB, de combate à “homofobia religiosa” da ICR, ainda nos anos 1980 – segundo a

forma de atuação que Facchini (2005) caracteriza como “pragmática”,<sup>105</sup> consolidada pelo ativismo homossexual na chamada “segunda onda” do movimento. Assim, em 1985, entre pichações, atos, manifestações e a divulgação de moções e cartas de protesto na mídia, teria se dado a fundação de uma “Associação Cristã Homossexual do Brasil”, em Salvador, acompanhada da divulgação de um texto intitulado “O que todo cristão deve saber sobre homossexualidade”, que teria sido a “primeira revisão exegética divulgada no Brasil sobre textos bíblicos relativos à homossexualidade” (MOTT, 2006, p. 13). Um dos objetivos da associação seria “estimular aos religiosos homossexuais que se organizassem em grupos específicos, exigindo de seus ministros atenção pastoral particular e diferenciada” (MOTT; VIULA, 2013). Nada se diz sobre seus métodos, sua atuação nem os resultados alcançados, para que se possa discernir em que medida essa iniciativa teria chegado a constituir novos sujeitos no campo eclesial. Na direção oposta, já em 2003, o GGB lançaria uma “campanha nacional de ‘apostasia’, estimulando os homossexuais católicos a **exigirem** sua **exclusão** do grêmio da Igreja como protesto pela homofobia do Vaticano”, após uma declaração de Bento XVI contra a extensão do direito ao casamento civil a casais do mesmo sexo (MOTT, 2006, p. 13; grifos meus).

Diante do expressivo silêncio, tanto no campo das ciências sociais quanto no ativismo, sobre a possibilidade de conciliar a experiência de fé e orientações sexuais e identidades de gênero fora do padrão cis-heterocentrado, pode-se interrogar a produção em âmbito teológico. Seria possível supor que o referencial da Teologia da Libertação teria fornecido subsídios teórico-metodológicos para a elaboração, também na América Latina, de teologias cristãs que não abordassem a diversidade sexual e de gênero em termos de incompatibilidades e antagonismos, sobretudo em vista da considerável influência exercida nesse sentido por essa corrente nos EUA (MUSSKOPF, 2008). Entretanto, como assinala Musskopf (2008, p. 162), “a Teologia da Libertação não conseguiu (ou não quis) lidar com questões de gênero e sexualidade”. Pérez-Hernández (2004) atribui esse vácuo essencialmente “ao sexismo e ao heterossexismo dos fundadores da Teologia da Libertação e das esquerdas latino-americanas, junto com sua ênfase na análise de classe e a fragilidade dos movimentos sociais GLBT [sic] no continente” (MUSSKOPF, 2008, p.

---

<sup>105</sup> Isto é, “voltada para a garantia dos direitos civis e contra a discriminação e violência dirigidas aos homossexuais” (FACCHINI, 2005, p. 111).

163). Só a partir da década de 1980 surgiriam as primeiras tentativas mais articuladas nesse sentido em contexto latino-americano (MUSSKOPF, 2008).

No caso da ICR, e no Brasil em especial, onde a produção teológica encontra-se preponderantemente circunscrita ao domínio e controle da hierarquia, a escassez de bibliografia sobre sexualidade em geral, e sobre diversidade sexual e de gênero em particular, é emblemática da invisibilização e do silenciamento dos crentes situados fora da norma heterocentrada (MUSSKOPF, 2008). Conforme assinala Gallagher (1979), o tratamento dispensado à “homossexualidade” na teologia moral católica romana tradicional (aquela dos “manuais” de moral) era, em geral, “breve, preciso e **confiantemente** apresentado como o **único possível**, dada a **unanimidade** dos dados **bíblicos**, da **tradição** teológica e das **atitudes da comunidade** de crentes” (GALLAGHER, 1979, p. 555; tradução própria; grifos meus). Por isso mesmo, o surgimento de publicações sobre o tema no mercado editorial brasileiro de finais dos anos 1970 pode ser indicativo da incipiente materialização de novos sujeitos teológicos e eclesiais.

## 2.1 “Ciência e consciência”: a teologia moral sob a pressão dos tempos

### 2.1.1 Uma bibliografia em expansão

Em princípios dos anos 2000, havia nas livrarias brasileiras, acessível ao grande público,<sup>106</sup> alguma literatura em português que não abordava sob a perspectiva da incompatibilidade as relações entre fé cristã, no âmbito do catolicismo romano, e a diversidade sexual e de gênero. Esse pequeno corpo de publicações, segundo levantamento de Mott (2006), remontava a pelo menos 1977,<sup>107</sup> quando a Editora

<sup>106</sup> No período em vista, entre finais da década de 1970 e a de 2000, identifiquei ainda uma publicação em uma importante revista teológica brasileira sobre o tema: Leers (1988).

<sup>107</sup> Em 1967, a *Revista Vozes*, que se apresentava como “uma revista cultural católica” (GREEN, 1999, p. 193; tradução própria), havia publicado um artigo do redentorista holandês residente no Brasil Jaime Snoek intitulado “Eles também são da nossa estirpe: considerações sobre a homofilia” (SNOEK, 1967). Refletindo as posições do Instituto Pastoral da Holanda, o autor entendia que a homossexualidade não seria uma doença: “os sintomas deveriam ser atribuídos exclusivamente a fatores exógenos, sobretudo sociológicos: o fato de ser diferente dos outros, um grupo minoritário e isolado; tédio da vida, sentimento de culpa, pavor de condenação eterna, etc.” (SNOEK, 1967, p. 795). Em que pese o caráter “pioneiro e desbravador” de seu artigo, como o descreve Lima

Nova Fronteira publicou “A questão homossexual”, cujo original francês datava de dois anos antes. Seu autor era o padre Marc Oraison, célebre, à época, por sua contestação das posições da hierarquia da ICR com relação a temas diversos no campo da sexualidade (ORAISON, 1977).

Em 1982 sairia a primeira obra por uma editora católica, a Vozes, administrada pelos franciscanos. Originalmente, “A sexualidade humana: novos rumos do pensamento católico americano” (KOSNIK *et al.*, 1982) foi fruto de uma encomenda da *Catholic Theological Society of America*, em 1972, a um comitê encabeçado pelo padre e professor de teologia moral Anthony Kosnik, organizador do volume. Dirigida a teólogos, agentes pastorais e leigos interessados, a obra tinha por meta desenvolver “diretrizes úteis e esclarecedoras em meio à atual **confusão**” quanto à “**adequação** das formulações e respostas pastorais católicas **tradicionais** às questões de ordem sexual” (FRAYSER; WHITBY, 1995, p. 509; tradução própria, grifos meus). Em novembro de 1977, poucos meses após sua publicação nos EUA, a *American Episcopal Conference* emitiu uma declaração condenando o livro. Dois anos depois, uma carta da Congregação para Doutrina da Fé (CDF)<sup>108</sup> respaldando a iniciativa da conferência dos bispos americanos referia-se à ampla publicidade granjeada pela obra e a suas diversas traduções para outros idiomas (SACRED CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, 1979). Por um lado, o impacto do livro é atestado pelo fato de a Vozes havê-lo publicado a despeito de sua condenação pela CDF, cinco anos antes; por outro, veio confirmar o vanguardismo dos debates teológicos estadunidenses acerca da sexualidade em geral, e das questões relacionadas à diversidade sexual e de gênero em particular.

Em 1985, a jesuíta Edições Loyola lançou “Homossexualidade: ciência e consciência” (VIDAL *et al.*, 1998), tradução de uma compilação espanhola de 1981<sup>109</sup> cujo propósito, tal como explicitado em sua apresentação, era

---

(comunicação pessoal), entretanto, Snoek permaneceria, naquele momento, como uma “voz isolada de tolerância”, nas palavras de Green (1999, p. 193).

<sup>108</sup> Órgão da Santa Sé responsável por “promover e salvaguardar a doutrina sobre a fé e a moral católica em todo o mundo”, conforme o artigo 48 da Constituição Apostólica *Pastor Bonus* (JOÃO PAULO II, 1988). Substituiu a Suprema e Sacra Congregação do Santo Ofício, antes Suprema e Sacra Congregação da Inquisição Universal.

<sup>109</sup> A apresentação do livro assim justifica sua publicação: “as manifestações públicas e organizadas de homossexuais nos últimos anos colocam à nossa sociedade e a cada um de nós uma pergunta nova. [...] Não temos uma resposta rápida. Mas o fato nos deixa boquiabertos [...] [diante dessas manifestações]: ‘são muitos e aparentemente iguais a nós!’” (VIDAL *et al.*, 1998, p. 5).

pôr **trabalhando juntas a ciência e a consciência** do problema: os dados, razões, sentimentos, valores e limites que **as ciências do homem** vêm descobrindo sobre a maneira homossexual de ser homem ou mulher em um mundo de heterossexuais. (VIDAL *et al.*, 1998, pp. 5-6; grifos meus)

Para tanto, a obra se propusera a pôr “em relação e **diálogo**”, ao longo de “muitas sessões de trabalho, [...] diferentes **especialistas**” – da biologia, psicologia, história, sociologia, teologia e direito (VIDAL *et al.*, 1998, p. 6; grifos meus). A apresentação termina explicando:

Tínhamos especial interesse nas conclusões, por esclarecer, **mais além do medo**, as possibilidades de **convivência** e as raízes **também religiosas** da forte condenação ambiental [da homossexualidade]. É um esforço de reflexão **científica interdisciplinar**, mas essa reflexão nasceu da **convivência/experiência clínica e pastoral** e aspira expressar-se neste livro na **linguagem de todo mundo**. (VIDAL *et al.*, 1998, p. 6; grifos meus.)

Em 1988, quando estava no auge a controvérsia em torno da eclosão do fenômeno evangélico na Assembleia Constituinte; quando, no rastro da redemocratização, verificava-se uma paulatina “desvalorização dos aspectos ‘marginais’ da homossexualidade e [uma] necessidade de construção de uma imagem pública da homossexualidade, que deixa de incluir boa parte das vivências a ela relacionadas” (FACCHINI, 2005, p. 118) – a revista *Perspectiva Teológica*, ligada aos jesuítas, publicou um artigo intitulado “Homossexuais e ética da libertação” (LEERS, 1988), de Bernardino Leers, franciscano holandês radicado no Brasil.

Teólogo moral, aficionado pelas propostas do Concílio Vaticano II no sentido de uma maior abertura da ICR para o diálogo com o ideário moderno, Leers iniciava seu texto atribuindo a dificuldade de “abordar o problema moral da homossexualidade” à “**discriminação**” – que, “**produto de uma longa tradição** humana, judaica e cristã”, estava, no seu entender, “intimamente ligada às convicções **religiosas** dominantes” (LEERS, 1988, p. 294; grifos meus). E admoestava:

Numa época em que a sensibilidade cultural coloca a **liberdade no centro das atenções e lutas** e descobre sempre novas formas de escravidão e morte, compreende-se não só que os próprios homossexuais comecem a se **revoltar** abertamente contra a **prisão em que a sociedade os mantém**, mas também que a ética se veja obrigada a **interrogar a própria tradição de normas e razões** que, se **talvez** não tenham construído esta prisão, ao menos **legitimaram** sua existência. (LEERS, 1988, p. 294; grifos meus.)

Em 1990, a Editora Santuário, ligada ao Santuário de Nossa Senhora de Aparecida (SP), publicou o livreto “Compreender o homossexual”, do redentorista e doutor em teologia moral Raphael Gallagher (1990). O breve texto (a edição brasileira

contava 48 páginas no total) saíra em formato de livro em Dublin em 1985, mas fora elaborado originalmente para publicação, em 1979, na revista teológica irlandesa *The Furrow*, que desde 1950 se propõe a ser um “fórum corajoso e imparcial para discussão dos desafios que se apresentam à Igreja hoje, bem como dos recursos disponíveis para enfrentá-los” (THE FURROW, 2016; tradução própria). Gallagher iniciava seu texto enumerando as pressões sofridas pelos teólogos morais no sentido de reconsiderar o tratamento católico romano tradicional dado à questão da “homossexualidade”:

a revisão em curso da **metodologia** da própria teologia moral, **novas interpretações exegéticas** dos dados bíblicos relevantes e o crescente corpo de evidências da **comunidade científica** a respeito das causas e do desenvolvimento da orientação e dos atos homossexuais [...]. Essas pressões tornaram-se **públicas** e delas se **apropriaram homossexuais politicamente conscientes**. (GALLAGHER, 1979, p. 555; grifos meus).

O autor assinalava ainda como o julgamento ético do tema sofria a influência do posicionamento político de cada um, num campo em que os “direitos políticos de uma minoria e a análise ética” se cruzavam – levando os debates sobre “homossexualidade” a estarem eivados de “preconceitos, medo e afirmações infundadas”. Diante disso, ele se propunha a buscar uma “compreensão **factual** da situação” (GALLAGHER, 1979, p. 555; grifo do autor), baseada tanto na literatura existente quanto – e, sublinhava ele, “talvez mais importante” – “o que venho aprendendo **com os próprios** homossexuais e aqueles que **com eles vêm trabalhando**” (*idem*, p. 555; grifos meus).

Em 1998, a Summus Editorial, por meio de seu selo “Edições GLS”, havia publicado “O que a Bíblia realmente diz sobre a homossexualidade”, de Daniel Helminiak. Nessa tradução da primeira edição, publicada em 1994 nos EUA (onde sairia uma nova versão, atualizada e ampliada, em 2000), procurava-se conferir legitimidade ao autor informando que ele “exerce o ministério como sacerdote católico romano” (HELMINIAK, 1998, p. 133). Como os demais títulos do selo, o livro incluía ainda um “apêndice brasileiro” com “grupos e instituições de apoio a *gays*, lésbicas, bissexuais e transgenéricos [sic]” (HELMINIAK, 1998, p. 135).<sup>110</sup> No prefácio, Helminiak expunha seu objetivo ao escrever sua obra:

<sup>110</sup> O que a edição brasileira não trazia era a história do próprio livro: depois de pronto, Helminiak teve de esperar três anos até encontrar um editor que se dispusesse a publicá-lo. “Os editores religiosos diziam que era unilateral demais – quer dizer, que estava do lado errado. Os editores *gays* diziam que não ia vender, que um livro desse tipo não encontraria apoio no mercado *gay*” (HELMINIAK, 2016b;



As religiões cristãs **contribuem** de modo preponderante para que estes horrores aconteçam. Basta citar a Bíblia para que, repentinamente, qualquer discussão seja encerrada. A Bíblia **supostamente** condena a homossexualidade, e algumas pessoas interpretam isso de modo a que a Bíblia **justifique o ódio** e a crueldade contra gays e lésbicas. [...] Meu objetivo é tornar as **mais atuais informações disponíveis** para as pessoas que simplesmente não podem se debruçar sobre os livros dos **estudiosos**. Minha esperança é que eu possa ajudar a dissolver a força da **religião impensada** e do **preconceito** e [...] colaborar para um mundo onde haja mais compaixão, amor e justiça. (HELMINIAK, 1998, pp. 14-15; grifos meus)

Provavelmente mais significativo que seus antecessores, porém, foi o lançamento, também em 1998, de “Pastoral com homossexuais” (TRASFERETTI, 1998), pela Editora Vozes. No livro, o Pe. José Trasferetti relatava sua experiência à frente da paróquia de São Geraldo Magella, na periferia de Campinas (SP), entre 1994 e 1999. Tratava-se do registro de uma iniciativa pioneira no Brasil – um trabalho efetivamente pastoral voltado para “homossexuais” e “travestis”, que lhe valeu, em 1995, o “Troféu Triângulo Rosa”, concedido anualmente pelo GGB a indivíduos e instituições que se destacam “no apoio aos direitos humanos dos homossexuais” (MOTT, 2006, p. 17). “Além de **acolhê-los**”, explicaria Trasferetti em entrevista em 2008, “**preparei moralmente a comunidade** para o conhecimento dessa realidade.” E enfatizaria ainda: “acolhi [...] também seus pais, irmãos e amigos. Precisamos olhar com carinho não somente o homossexual, mas **também a sua família**” (TRASFERETTI, 2008, p. 13; grifos meus).

No livro, ele descreve seu incômodo ao constatar, por ocasião da Campanha da Fraternidade (CF)<sup>111</sup> de 1995, cujo tema foi a “exclusão social”, que esse segmento da população não havia sido contemplado na proposta da campanha (TRASFERETTI, 1998). De fato, em sua coluna semanal na *Folha de São Paulo*, o então presidente da

---

tradução própria). Estavam errados – o livro se tornou um *best-seller*. Até 2016, havia vendido mais de 100 mil exemplares, tendo sido traduzido para sete idiomas (fonte: <[https://en.wikipedia.org/wiki/Daniel\\_A.\\_Helminiak#What\\_the\\_Bible\\_Really\\_Says\\_about\\_Homosexuality](https://en.wikipedia.org/wiki/Daniel_A._Helminiak#What_the_Bible_Really_Says_about_Homosexuality)>. Acesso em: 27 maio 2017). Em seu *site*, Helminiak afirma não haver sofrido nenhuma sanção por parte da hierarquia da ICR; conta que, por ocasião do lançamento, enviou uma cópia do livro para seu bispo, “como era meu hábito ao publicar qualquer coisa, quando ainda estava no sacerdócio” (*idem*, 2016b), mas nunca recebeu resposta. No ano seguinte, ele deixaria o ministério – e, a partir daí, “não havia muito que a igreja oficial pudesse fazer para me disciplinar, de todo modo” (*idem*, 2016b). O livro omite ainda o fato de que ele havia se assumido *gay* em meados dos anos 1970 (*idem*, 2016a; 2016b) – embora, no prefácio, Helminiak (1998, p. 13) informe que desde 1977 atuava como sacerdote, sobretudo através do *Dignity*, junto a diversas comunidades *gays* e lésbicas (o livro aborda ainda o trabalho realizado pelo *Dignity* [MUSSKOPF, 2008, p. 452]). A omissão seria, provavelmente, estratégica, uma vez que ele ainda estava no sacerdócio quando o livro foi publicado.

<sup>111</sup> As CFs, coordenadas pela CNBB, são realizadas todos os anos no período quaresmal (entre a quarta-feira de cinzas e a páscoa), a fim de chamar a atenção dos crentes e da sociedade para algum problema social específico e buscar soluções.

CNBB, D. Luciano Mendes de Almeida, apresentou nos seguintes termos o tema da CF daquele ano: “somos chamados a ‘abrir os olhos’ para ver o rosto dos excluídos. São muitos”. E os enumerou: “moradores de rua, crianças abandonadas, idosos e esquecidos, enfermos, portadores do vírus HIV, deficientes, alcoolizados, drogados, prostituídos, encarcerados. Há, ainda, os sem-terra, sem-teto e sem-trabalho”; mais à frente, mencionou ainda “os pobres, os prisioneiros, os migrantes” (MENDES, 1995).

A partir do contato com os nove moradores de uma casa em sua paróquia (“alguns [...] homossexuais, outros [sic] travestis”), Trasferetti havia chegado à conclusão de que eram “pessoas comuns, **normais como todos nós**, porém diferentes na sua orientação sexual” (TRASFERETTI, 1998; grifo meu). Contudo, a aproximação era difícil – a seu ver, em virtude do modo como eles “se culpavam” e, por isso, acabavam “se automarginalizando”, o que despertou no padre uma reflexão acerca da “violência cultural” que sofriam (TRASFERETTI, 1998).

O próprio Trasferetti (1998) conta, no segundo capítulo do livro, que a expressão “Pastoral dos Homossexuais” foi cunhada pelo jornalista José Pedro Martins, que a estampou no título da matéria que escreveu para o jornal *Correio Popular*, de Campinas, a respeito das atividades do padre. A partir daí, este se veria no foco das atenções da imprensa (TRASFERETTI, 1998). Em setembro, por exemplo, seria entrevistado para a *Folha de São Paulo*. Sob o título “Sacerdote quer criar pastoral *gay*”, ele justificaria sua ideia: “na igreja não se tem nada voltado de forma institucional para atender esse público [...]. O que eu sinto é que existe uma demanda grande” (TRASFERETTI, 1995). E acrescentaria:

Penso em um **atendimento**, um **acolhimento**, dando ênfase a grupos de pessoas da periferia, pobres, jovens que não encontram acolhida na escola, na família, na sociedade, na igreja. [...] Pessoas que, quando se defrontam com a homossexualidade, ficam **excluídas**, ficam à margem, porque não encontram emprego, porque a família exclui [...] e eles vão **se sentindo rejeitados e se excluem**. [...] Esses **seres humanos** precisam ser amados e respeitados. Isso tem **razões bíblicas**. [...] É preciso **quebrar os preconceitos**, depois **criar espaços** para que essas pessoas possam **se manifestar**. Precisamos pensar também num acolhimento que dê a elas **condições de se encontrar**. Depois, ajudá-las a viver melhor: **não se prostituindo, não se drogando, se reintegrando, encontrando emprego**. E seria muito importante levar informação sobre **educação sexual**, sobre **doenças** venéreas, **Aids** etc. É preciso também fazer um trabalho de **esclarecimento da população** para que não se discrimine **a priori** qualquer um. Temos de quebrar esse **preconceito de discriminar as pessoas pela sua condição sexual**. (TRASFERETTI, 1995; grifos meus.)

O diálogo com a imprensa não se mostrou dos mais fáceis (TRASFERETTI, 1998). Desde o subtítulo de sua entrevista para a *Folha*, por exemplo (“Padre propõe

atender ‘excluídos’”), o jornalista optou por manter o termo “excluídos” entre aspas, frisando e ao mesmo tempo relativizando o cerne do argumento de Trasferetti. Destacou o silêncio do padre “sobre polêmicas como o homossexualismo dentro da igreja”. Alterou ligeiramente uma fala sua, introduzindo uma tensão com a hierarquia da ICR que não transparecia em suas palavras.<sup>112</sup> E enfatizou, sobretudo, que sua proposta não fora ainda encaminhada oficialmente à arquidiocese local e que o arcebispo não quisera comentar o assunto, preferindo se pronunciar “somente quando [houvesse] um pedido oficial” (TRASFERETTI, 1995).

Embora tenha sido transferido para outra paróquia e reduzido seu trabalho com diversidade sexual e de gênero em 2000 (TRASFERETTI, 2008, p. 13), Trasferetti não se afastou inteiramente do tema. Em 2002, publicaria, com Fr. Bernardino Leers,<sup>113</sup> “Homossexuais e ética cristã” (TRASFERETTI; LEERS, 2002), complementando com sua experiência pastoral as reflexões de Leers no âmbito da teologia moral.<sup>114</sup> No livro, os autores faziam menção às discussões no âmbito dos movimentos sociais em prol da diversidade sexual e de gênero e debatiam obras estadunidenses e europeias que propunham leituras teológicas da diversidade sexual e de gênero desde perspectivas distintas daquela que apregoava a incompatibilidade entre esta e a vivência da fé. Na sua apresentação, Fr. Luiz Augusto de Mattos (2002, p. 10) adverte que “a história do pensamento eclesial a respeito da sexualidade, homossexualidade no meio, ao longo dos dois mil anos, está submetida a influências pagãs e não-científicas”. Adiante, complementa:

Tudo indica, partindo da **atual conjuntura sociocultural**, que não se pode ficar alheio e alienado ao **novo processo societário de visibilidade** da **causa** homossexual. O que acontece faz parte de uma **revolução social e cultural** profunda e global. [...] **A modernidade veio para ficar**. A sociedade

<sup>112</sup> A fala de Trasferetti (“[a proposta] surgiu a partir de eventos muito divulgados pela imprensa [...]. Refleti e coloquei *como um desafio*”) virou, na formulação do jornalista, “depois de acompanhar pela imprensa vários eventos destinados ao público *gay*, o padre José Antonio Trasferetti decidiu *lançar um desafio à Igreja Católica*” – sendo essa a primeira frase da matéria (TRASFERETTI, 1995; grifos meus).

<sup>113</sup> Na introdução, Trasferetti conta como a parceria nasceu em um encontro fortuito com Leers, a caminho de um Congresso da Sociedade Brasileira de Teologia Moral. Leers, idoso e com problemas de visão, havia interrompido a escrita, já avançada, de um livro sobre homossexualidade e ética cristã, e confiou a tarefa de concluir o trabalho ao colega – que notou que, “apesar de não ser um militante junto a pessoas ou grupos homossexuais, Frei Bernardino conseguiu captar todas as grandes questões que rodeiam as práticas e experiências dessas pessoas” (LEERS; TRASFERETTI, 2002, p. 14).

<sup>114</sup> Leers reuniria parte de suas reflexões em artigo publicado nesse mesmo ano na revista *Convergência*, da Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB), intitulado “Homossexuais e ética cristã” (LEERS, 2002).

e a instituição que não **dialogarem** com o mundo moderno e pós-moderno não terão chance de sobreviver de forma irradiante e responsável. É injusto e irresponsável a partir do **sexismo**, do **patriarcalismo**, do **heterossexualismo**, da **homofobia** continuar discriminando, excluindo e desconsiderando as pessoas que **estruturalmente são** homossexuais (ou têm **tendência** afetivo-sexual [sic]). (MATTOS, 2002, p. 10; grifos meus)

Em 2004, Trasferetti organizaria a compilação de artigos “Teologia e Sexualidade: um ensaio contra a exclusão moral” (TRASFERETTI, 2004b), com textos de teólogos refletindo sobre teologia “desde uma perspectiva de gênero e sexualidade, enfocando questões relativas às minorias sexuais, AIDS, masculinidade e teoria *queer*” (MUSSKOPF, 2008, p. 202).<sup>115</sup>

Nesse ínterim, em 2001, a Vozes havia lançado “O enigma da esfinge: a sexualidade”, de Fr. Antonio Moser (2001), que, segundo Musskopf (2008, p. 201), “desenvolve perspectivas libertadoras sobre a homossexualidade a partir da discussão mais ampla da sexualidade e aponta para a questão pastoral”.

Em 2005, a Loyola publicaria “Diversidade sexual e catolicismo: para o desenvolvimento da teologia moral” (JUNG; CORAY, 2005), uma compilação de artigos teológicos que se propunham a empreender uma análise crítica da doutrina moral da ICR acerca da “homossexualidade”. O original saíra nos EUA quatro anos antes, fruto de um simpósio realizado na jesuíta Loyola University Chicago, em 1999, cujos colaboradores, segundo Jung e Coray,

empenharam-se fielmente em pequenos grupos **interdisciplinares** a fim de permitir que suas próprias reflexões sobre a diversidade sexual e de gênero humana recebessem as contribuições e a sabedoria advindas de **outros campos**. Embora trabalhando primordialmente a partir das disciplinas de que se ocupam, os autores **escutaram uns aos outros e trabalharam juntos** em busca do discernimento moral. (JUNG; CORAY, 2005, p. 17; grifos meus.)

### 2.1.2 Interações em diferentes ambientes

---

<sup>115</sup> Trasferetti publicaria ainda “Homossexualidade: orientações pastorais e formativas”, com Ademildo Gomes, pela Editora Paulus (TRASFERETTI; GOMES, 2011); dois artigos sobre “homossexualidade e ética cristã” em revistas teológicas (TRASFERETTI, 2004a; TRASFERETTI; ZACHARIAS, 2010); além de dois livros e diversos artigos sobre Aids. Atualmente, como professor titular do Instituto de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de Campinas (desde 1984), está à frente de um projeto de pesquisa sobre “Sexualidade Humana”, que justifica referindo-se “[ao] preconceito e [à] discriminação, geradores de violência e de exclusão social” (TRASFERETTI, 2016). Na apresentação de seu Currículo Lattes, afirma que “sempre pesquisou temas de fronteira entre a Teologia e a Filosofia” e menciona os “vários prêmios” que “já recebeu [...] por sua atuação política e social no combate ao preconceito e a exclusão social e moral” (TRASFERETTI, 2016).

Foi nessa época, em julho de 2004, que o jesuíta Luís Corrêa Lima chegou ao Departamento de Serviço Social da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Ele conta que “já tinha uma inquietação” com relação à abordagem da diversidade sexual e de gênero no âmbito da fé cristã (informação verbal).<sup>116</sup> Segundo seu relato, havia conhecido Trasferetti quando, ao entrar para o noviciado jesuíta, em 1985, fora trabalhar em sua paróquia. Mais tarde, em Brasília, onde cursou seu doutorado, desenvolveu um trabalho pastoral com divorciados recasados, um dos temas mais controversos da teologia moral católica romana. A partir da leitura do livro de Trasferetti e Leers, em 2003, Lima encontrou elementos teológicos para sustentar o que ele descreveria como sua “conversão intelectual ao cristianismo inclusivo” (LIMA, 2017b).

Em meio às suas ainda incipientes reflexões, em dezembro de 2004, o Departamento de Direito organizou um debate sobre casamento entre pessoas do mesmo sexo. Em meados do ano seguinte, o Centro Loyola de Fé e Cultura, ligado à PUC-Rio, organizou uma mesa-redonda sobre “Fé cristã e homossexualidade”, com a psicóloga Monique Augras, professora do Departamento de Psicologia da universidade, e Trasferetti, que, à época, estava na presidência da Sociedade Brasileira de Teologia Moral (SBTM). Lima foi o mediador. Ele recordaria que

havia na plateia pessoas com forte resistência. **Não do clero. Leigos** [...] [que] falavam com raiva: ‘a Igreja tem que dizer que a homossexualidade é **doença!**’. [...] Havia clérigos presentes, mas quem mais protestou, mais raivosamente, foram leigos. [...] Apesar disso, [...] foi um debate sério. [Com esses dois eventos], eu vi então que **havia clima na universidade** para esse tipo de debate. (LIMA, 2017b; grifos meus).

Assim, em 2006 ele encabeçaria, no Departamento de Serviço Social, um evento a respeito do tema, e daria início a um grupo de pesquisa sobre “diversidade sexual, cidadania e religião”, cuja proposta seria

[Tratar] da homossexualidade, da transexualidade e de suas complexas relações com a religião, especialmente o cristianismo, bem como de repercussões no espaço público e no exercício da cidadania. Busca-se levantar os **conflitos** existentes, as **possibilidades de convergência**, e também elaborar reflexões e subsídios para **novas formas de convivência e interação**. (GRUPO DE PESQUISA DIVERSIDADE SEXUAL, CIDADANIA E RELIGIÃO, 2017; grifos meus.)<sup>117</sup>

<sup>116</sup> Depoimento a Cristiana de Assis Serra, gravado em abril de 2017 (LIMA, 2017b).

<sup>117</sup> O grupo segue em atividade em 2017. Atualmente, conta com oito integrantes, dos quais apenas uma não tem a Teologia como área de estudos. Em seu *blog* são disponibilizadas, sobre fé cristã e diversidade sexual, publicações dos próprios membros, documentos eclesiais, vídeos e filmes, além

Em 19 de abril de 2005, o cardeal alemão Joseph Ratzinger foi eleito papa como Bento XVI, sucedendo a João Paulo II, o polonês Karol Wojtyła. Nas relações da ICR com atores e grupos externos, Wojtyła – cujos dez primeiros anos no poder transcorreram sob a égide da Guerra Fria e cujo apoio ao movimento sindical polonês Solidariedade foi decisivo para a derrubada do comunismo no Leste Europeu<sup>118</sup> – fez história por suas iniciativas de diálogo inter-religioso. Em contrapartida, internamente Wojtyła deixou sua forte marca conservadora, sobretudo em questões morais – terreno em que contou com a crucial colaboração de seu prefeito da CDF e sucessor quase natural, Ratzinger. Se, como pontífice, Wojtyła tivera de responder à irrupção da epidemia de AIDS e aos movimentos feminista e pela diversidade sexual e de gênero,<sup>119</sup> coube a Ratzinger, como Bento XVI, defrontar-se com as denúncias de abuso sexual de menores por parte de padres<sup>120</sup> e o escândalo de corrupção que ficaria conhecido como VatiLeaks.<sup>121</sup> “Ao eleger um papa já idoso e intimamente ligado a João Paulo II, os cardeais sinalizaram o desejo de continuidade da linha teológica e

---

de publicações de fontes externas ao grupo (GRUPO DE PESQUISA DIVERSIDADE SEXUAL, CIDADANIA E RELIGIÃO, 2017) – várias delas, assinadas pela “Equipe Diversidade Católica” e publicadas, originalmente, no *blog* do DC/RJ (EQUIPE DIVERSIDADE CATÓLICA, 2010). Em parceria com o portal Amai-vos ([www.amaivos.uol.com.br](http://www.amaivos.uol.com.br)), o grupo presta consultoria sobre “assuntos ligados à população LGBT [...], especialmente cidadania, família, religião, espiritualidade e autoestima” (AMAI-VOS, [s.d.]; OTÁVIO, 2011).

<sup>118</sup> O discurso de João Paulo II em 2 de junho de 1979, quando falou a meio milhão de compatriotas em Varsóvia e destacou o trabalho do Solidariedade, é considerado por muitos poloneses o marco inicial da derrubada do comunismo (ver KRASZEWSKI, 2012). Uma das matérias publicadas no *The New York Times* por ocasião de sua morte, em 2005, começa asseverando que “do presidente do país para baixo, praticamente todos na Polônia que fizeram uma avaliação histórica do Papa João Paulo II dizem mais ou menos a mesma coisa: que, sem ele, não haveria hoje uma Polônia livre. Mais que isso, dizem eles, não teria ocorrido o colapso do comunismo em todo o Leste Europeu” (BERNSTEIN, 2005; tradução própria).

<sup>119</sup> Ver nota 59.

<sup>120</sup> A partir dos anos 1990, a ICR nos Estados Unidos (sobretudo a arquidiocese de Boston) começou a ser confrontada com uma série de denúncias de abuso sexual de crianças por padres. Um relatório de 2004 indicou que mais de 4 mil padres enfrentaram acusações desse teor a partir dos anos 1960, em casos que envolveriam “mais de 10 mil crianças, principalmente meninos” (BBC BRASIL, 2010). Na Alemanha, Irlanda, Holanda, Itália, Áustria e Suíça, denúncias similares deram margem a grandes controvérsias públicas – não raro assumindo contornos de “pânico moral”, ainda que nesses episódios mobilizado “contra” a ICR.

<sup>121</sup> O termo “VatiLeaks” foi cunhado pelo então porta-voz do Vaticano, Federico Lombardi, remetendo ao caso conhecido como “Wikileaks”. Refere-se ao escândalo do roubo e vazamento de documentos secretos, que trouxeram à tona intrigas e confrontos nos bastidores do Vaticano. A leitura do dossiê de quase 300 páginas sobre o caso, descrevendo a corrupção e promiscuidade generalizadas na Cúria e revelando a existência de uma rede de prostituição de seminaristas dentro do Vaticano – chamada pelo jornal italiano *La Repubblica* de “*lobby gay*” –, teria sido “o argumento definitivo” para a renúncia de Ratzinger. (O GLOBO, 2013)

pastoral vigente”, entende Libânio (2009, p. 10). Manteve-se, portanto, a ênfase na fidelidade e no compromisso

com a doutrina de fé e com práticas eclesiais nos campos da disciplina e da moral. [...] Há esforço pelo cumprimento das normas da disciplina litúrgica, eclesiástica e da moral, além de rejeição de todo relativismo. [...] Este continua a ser o grande adversário a ser combatido, por corroer o núcleo do dogma. [...] Continuam as punições de teólogos em nome da vigilância da sã doutrina. (LIBÂNIO, 2009, p. 10)

A notícia da eleição de Ratzinger – que, segundo Lima (2005a), era “rotulado por alguns críticos ferozes como ‘o *rottweiler* de Deus” – foi recebida com “decepção e apreensão [...] em alguns segmentos da sociedade e da Igreja” (*idem*, 2005a). Um dos principais motivos de consternação foi sua reiterada “condenação [como prefeito da CDF] das relações homossexuais e do casamento *gay*” (*idem*, 2005a).

Em 30 de abril, *O Globo*, um dos jornais de maior circulação no país, publicou, em sua seção de Opinião, o primeiro artigo de Lima sobre seu objeto de reflexão e estudo, inaugurando uma prolífica produção.<sup>122</sup> Em seu texto, Lima faz uma referência velada a estratégias de enfrentamento da ICR adotadas por ativistas pela diversidade sexual e de gênero, ao mencionar as acusações, por parte de “vários homossexuais”, de que a ICR “[minaria] a sua autoestima, impondo um enorme sofrimento psíquico a milhões deles, além de estimular o ódio social contra os homossexuais”. Porém, retrucou, “a postura da Igreja é rica e **complexa** [...]. Algumas de suas posições, se forem descontextualizadas e repetidas com insistência, **favorecem a intolerância**. Outras posições, no entanto, favorecem a **tolerância e o diálogo construtivo**” (LIMA, 2005a; grifos meus). Salientou a condenação da homofobia no CIC e sua recomendação de “respeito, compaixão e delicadeza” (LIMA, 2005a). E comparou:

Há eventos na História que apontam mudanças na sociedade e nas mentalidades [...], com avanços e recuos. Os tempos modernos viram o abandono do universo geocêntrico. Aceitar que a Terra se mova no espaço é mudar de paradigma. Textos bíblicos afirmando que “a Terra está firme e inabalável” foram usados para refutar o movimento do planeta. Pouco a pouco, eles foram reinterpretados à luz da nova realidade que se impôs.

Isto não se deu sem dolorosos conflitos. De forma semelhante, o conceito de homossexualidade, surgido há menos de 150 anos, permite **pensar a Humanidade como não sendo universalmente heterossexual**, ao contrário do que sempre se imaginou. É uma **mudança de paradigma**

<sup>122</sup> Em seu Currículo Lattes, de 2005 a 2017, constam – entre artigos em periódicos acadêmicos, publicações religiosas, jornais e revistas populares, além de entrevistas, palestras e cursos, entre outros formatos – pelo menos noventa itens versando sobre sexualidade, diversidade sexual e família (LIMA, 2017a).

**antropológico**. Isto traz consequências para a **sociedade**, a **ciência** e a **religião**. Talvez ainda leve muito tempo para que se dê conta das **transformações em curso**. (LIMA, 2005a; grifos meus.)

Ainda segundo seu relato, duas semanas depois, por intermédio de uma conhecida, Lima enviaria uma versão desse texto para publicação no portal de notícias Mix Brasil, então o principal *site* brasileiro voltado para o público “GLS” (“Gays, Lésbicas e Simpatizantes”, sigla cunhada e popularizada pelo próprio portal)<sup>123</sup> (LIMA, 2017b). Lima conta que

tinha espaço para comentários, e [houve] muitos comentários elogiosos, mas muitos comentários extremamente raivosos. [Os editores do *site*] até me alertaram: ‘Luís, tem muita gente machucada’. [...] Eu lembro de comentários dizendo assim: ‘Parabéns por tratar de um tema tão delicado num *site* GLS’. E outro assim: ‘Vão pro inferno, vocês, religiosos. Vocês que inventaram isso, vocês é que tem que ir [para o inferno]’. Fiquei surpreso de ver o quanto a coisa era polêmica, mas ao mesmo tempo o quanto [...] era necessário eu estar aí nesse lugar. (LIMA, 2017b.)

Com efeito, os comentários a esse artigo de Lima publicado no Mix Brasil oferecem um panorama variado de atitudes e discursos acerca da relação entre diversidade sexual e de gênero e fé cristã no âmbito católico romano.<sup>124</sup> Referências bíblicas foram utilizadas contra e a favor da diversidade sexual e de gênero. Fizeram-se críticas e ataques à bíblia, ao papa, à ICR e a Deus. Alguns desvincularam “a Igreja que exclui” do “Deus de amor”, destituindo “a Igreja” da prerrogativa de porta-voz de “Deus”; outros fizeram confissões de fé em Deus, e não na igreja:

“Deus é misericórdia, justiça, perdão. Será que a igreja tem o direito de excluir os homossexuais, principalmente os homossexuais de boa vontade?”

“Agradeço a Deus, não à igreja católica, afinal de contas nosso Pai não é católico.”

“A opinião da igreja e deste papa pouco me importa em relação à minha vida.”

<sup>123</sup> Segundo Simões e Facchini (2009, p. 148), “a origem da sigla GLS está associada à primeira metade dos anos 1990 e ao jornalista André Fischer, carioca radicado em São Paulo, um dos principais idealizadores [...] do primeiro portal GLS brasileiro, o Mix Brasil [...]. O GLS afirma identidades reconhecidas pelo movimento, ao mesmo tempo que procura preservar o espaço de uma certa ambiguidade classificatória. Mais do que simplesmente introduzir num contexto brasileiro a ideia norte-americana de *gay-friendly* – um lugar onde *gays* e lésbicas são bem-vindos –, a categoria GLS pareceu dar um novo formato a uma prática mais antiga: a de abrir o ‘gueto’ das homossexualidades para todos os que dele queiram participar”.

<sup>124</sup> Com o encerramento das atividades do portal de notícias Mix Brasil em 2015, a publicação não pode mais ser acessada. Porém, à época, Lima copiou e guardou os comentários publicados entre 12 e 24 de maio; todas as citações que faço desses comentários entre as páginas 94 e 95 têm como fonte essa sua compilação (LIMA, 2005b; grifos meus).



“Somos bem felizes e realizados e sabemos que Deus nos apoia.”

Os autores de alguns dos comentários lançaram mão de argumentos históricos contra a ICR (“a igreja sempre foi e será sempre a responsável pelo atraso no mundo”); outros denunciaram seu incentivo à violência (“a Igreja vive fazendo apologia a estes crimes que ocorrem contra os homossexuais, incentivando a intolerância, o ódio, estereotipando, estigmatizando”); outros, ainda, criticaram a contradição entre suas investidas contra a diversidade sexual e de gênero e a suposta presença de “homossexuais” e “pedófilos” em suas fileiras.

Houve quem optasse por dar um depoimento pessoal (“sou vítima de homofobia dentro do meu lar católico”) e quem reconhecesse o impacto dos discursos e da influência da ICR. Alguns, criando novas hierarquias, expressaram a certeza de que Deus não condena a homossexualidade, mas sim a promiscuidade:

“O que importa é que seja amor verdadeiro.”

“O que não deve acontecer é a prostituição do amor.”

“Jesus ama todos aqueles homossexuais que vivem só com um homem pra vida toda.”

Outros empenharam-se na defesa de um ideal igualitário:

“A sociedade sempre inferioriza um grupo.”

“O homossexual [...] deve ser tratado com o máximo de respeito que merece qualquer ser humano, porque também ele é, como todos, filho do mesmo Pai.”

Alguns parabenizaram o autor do artigo, ao passo que outros o atacaram por não tocar em problemas fundamentais, como a permanência da prerrogativa do julgamento moral nas mãos da ICR e a homofobia velada sob a condenação da “práxis homoerótica”:

“O discurso do padreco [...] não deixou de ser homofóbico na sua essência.”

“Lamentável [...] o fato de que o senhor não se posicionou.”

O autor de um dos comentários reiterou que “o fato é que a igreja não aceita o homossexualismo [sic]”. Outro defendeu a ICR, comparando-a às igrejas evangélicas, e pediu que as diretrizes de respeito divulgadas no artigo fossem mais divulgadas:

“A igreja deveria postar essa sua posição mais publicamente, pois, enquanto esse padre fala de compaixão aos *gays*, algum garoto preconceituoso [...]

está batendo ou estuprando um adolescente *gay* só porque seu pai falou que são sodomitas e a igreja os odeia.”

Houve ainda declarações de independência e críticas aos crentes – sobretudo os homossexuais:

“Por que os homossexuais precisam da aceitação da Igreja Católica? [...] O que é necessário é que o homossexual aceite a si próprio e não fique buscando aceitação nesta ou naquela instituição. Se a Igreja condena, problema dela”

“Quem não gosta da igreja, que busque outra se achar importante.”

O senso comum preponderante que emerge desses comentários aponta para a tese da incompatibilidade entre diversidade sexual e de gênero e a fé cristã. Especialmente no âmbito católico romano, essa percepção deriva do silenciamento e da invisibilização que têm sido, e ainda são, o caminho majoritariamente escolhido por – quando não imposto a – aqueles e aquelas que se identificam como “L”, “G”, “B” ou “T”, como condição de permanência na ICR.

Com efeito, a “saída do armário”, involuntária ou não, pode provocar, na maior parte dos ambientes católicos, eclesiais e paraeclesiais, uma demissão, a exclusão das atividades paroquiais e/ou outras formas de ostracismo e isolamento em suas comunidades (GRAMICK, 2015, p. 69). Pode ocasionar, sobretudo, a negação do acesso aos sacramentos, em especial à Eucaristia. Um exemplo, relatado no *blog* do DC/RJ (SERRA, 2012a), foi o caso de Barbara Johnson, uma lésbica católica estadunidense que, no funeral de sua mãe, teve o acesso à Eucaristia negado pelo padre, à vista de todos, quando ela se aproximou do altar. Em seguida, ele abandonou o serviço e se recusou a acompanhar o cortejo fúnebre. A falecida mãe, assim como Barbara e seus irmãos, eram católicos devotos.

O resultado, portanto, é uma situação de estigmatização e marginalização dentro da comunidade que redundava no apagamento da diversidade sexual e de gênero dos ambientes católicos e contribuiu para consolidar as percepções de “inexistência” dessas pessoas nesses ambientes, por um lado, e, por outro, de incompatibilidade entre a pertença eclesial e orientações sexuais ou identidades de gênero fora da norma cis-heterocentrada.

Foi a partir do questionamento desse senso comum que, entre 2005 e 2006, um pequeno grupo de pessoas iniciou, no Rio de Janeiro, uma jornada em busca de suas próprias respostas.

## 2.2 “Para que os LGBT vivam sua vocação e dignidade de filhos de Deus na Igreja e na sociedade”: experiência e produção discursiva do DC/RJ

### 2.2.1 Trajetória do grupo

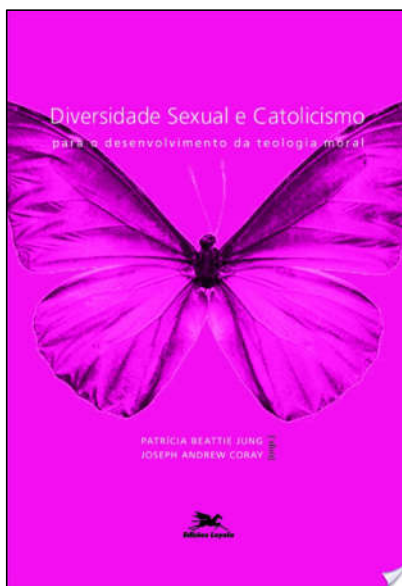
Em 2005, um livro de capa cor-de-rosa berrante com uma borboleta em preto-e-branco (Figura 3), na vitrine de uma livraria, chamou a atenção de Pedro,<sup>125</sup> então padre católico romano e mestrando em teologia. Era a compilação de Jung e Coray a partir do evento na Loyola University (JUNG; CORAY, 2005). Pedro conta que a leitura do “livro rosa” foi crucial para que ele “reconhecesse” e “assumisse” sua própria homossexualidade e acabasse tomando a decisão de deixar o ministério sacerdotal. Só então pôde pensar “eu sou *gay*”, deixando de pensar em sua experiência de si em termos de “eu tenho um problema”. A partir daí, emergiu o desejo de “ajudar outras pessoas que, sendo católicas, se deram conta de que eram *gays*, ou vice-versa – essa junção de experiências identitárias” (informação verbal).<sup>126</sup>

Figura 3 – Capa do livro “Diversidade sexual e catolicismo: para o desenvolvimento da teologia moral”

---

<sup>125</sup> “Pedro” e “Inácio” são pseudônimos, a fim de preservar o anonimato de meus interlocutores, conforme explicitado na nota 13.

<sup>126</sup> Depoimento a Cristiana de Assis Serra, gravado pessoalmente em setembro de 2016. As informações a respeito da trajetória do DC/RJ foram compiladas com base em seu relato, exceto onde indicado.



Fonte: Site da Edições Loyola.<sup>127</sup>

Por volta dessa época, duas amigas próximas de Pedro também haviam se deparado, por diferentes caminhos, com a aparente contradição entre essas duas identidades. A melhor amiga de uma delas, sua colega do curso de preparação para o sacramento da Crisma, havia se revelado lésbica fazia pouco tempo. A outra havia se convertido já adulta ao catolicismo – ao que sua mãe lhe indagara se, agora que era católica, não passaria a discriminar seu irmão, homossexual assumido. Os três amigos, que se encontravam semanalmente em um “grupo de partilha” para refletir sobre textos escolhidos e rezar juntos, convidaram uma teóloga sua conhecida para orientá-los nos chamados “exercícios espirituais de Santo Inácio”.<sup>128</sup> Ao tomar conhecimento das interrogações do trio acerca da relação entre diversidade sexual e de gênero e catolicismo, porém, ela lhes sugeriu que procurassem Padre Inácio,<sup>129</sup> que compartilhava de seu interesse por essa questão. No começo de 2006, o padre

<sup>127</sup> Fonte: <[http://www.loyola.com.br/produtos\\_descricao.asp?lang=pt\\_BR&codigo\\_produto=6378](http://www.loyola.com.br/produtos_descricao.asp?lang=pt_BR&codigo_produto=6378)>. Acesso em: 30 maio 2017.

<sup>128</sup> Os “exercícios espirituais” desenvolvidos por Inácio de Loyola, fundador da Companhia de Jesus (Ordem Religiosa dos Padres e Irmãos Jesuítas), constituem uma metodologia de desenvolvimento espiritual que envolve técnicas de exame de consciência, meditação e oração. Fonte: <<http://domtotal.com/religiao-exercicios-espirituais.html>>. Acesso em: 05 jun. 2017.

<sup>129</sup> No caso de clérigos aliados, especialmente quando se trata de padres diocesanos, há que tomar especial precaução para assegurar seu anonimato, em vista da possibilidade de sanções (tais como ordens de silêncio e transferências geográficas) por parte de seus superiores hierárquicos, sobretudo quando pressionados por setores católicos mais tradicionalistas (que dispõem de considerável capacidade de pressão sobre as autoridades eclesiais não só em termos políticos, mas, não raro, também econômicos).

começou a acompanhá-los. Outras pessoas foram se juntando ao grupo, como Valéria Wilke, ex-professora de filosofia do seminário que Pedro convidou para participar, e Arnaldo Adnet,<sup>130</sup> que um companheiro seu de militância no PT havia apresentado ao Pe. Inácio.

Gradualmente, foi ganhando corpo entre eles a ideia de disponibilizar, em um *site* na internet, uma teologia mais “inclusiva”, a fim de divulgar reflexões que permaneciam restritas a um âmbito muito específico e eram pouco conhecidas. Pedro ressalta que “estava claro pra gente que a Igreja se comunica mal, é mal entendida e mal ouvida; a ideia era tentar, sem passar por cima dos pontos cegos, esclarecer os equívocos”.

Os membros do grupo dividiram as tarefas entre si e passaram a reunir-se uma vez por mês para discutir o andamento do projeto. O *site Diversidade Católica* (no endereço <<http://www.diversidadecatolica.com.br>>) foi ao ar no dia 14 de julho de 2007, aniversário da queda da Bastilha. Na nota comemorativa publicada por ocasião de seu primeiro ano de existência, a coincidência de datas daria margem a uma comparação: o evento francês fora “um grito a favor da liberdade, da igualdade e da fraternidade”, gesto que o grupo se empenhava em repetir no âmbito eclesial (*apud* SBARDELOTTO, 2016, p. 299).

Segundo Pe. Inácio, que acompanhava o grupo, a proposta era divulgar o fato de que “existem católicos que são ‘GLS’ e que isso é possível” (informação verbal).<sup>131</sup>

---

<sup>130</sup> A história de Arnaldo é representativa da trajetória de muitos católicos romanos que se identificam como “LGBT”: nascido e criado em família católica, sobrinho de padre e freiras, até o começo de sua vida adulta foi muito atuante na vida paroquial, chegando a ser professor de catecismo e coordenador da Pastoral da Juventude. Cantou no coral de duas mil vozes que se apresentou para o Papa João Paulo II por ocasião de sua visita ao Brasil, em 1980. A convivência no meio eclesial franqueou-lhe o acesso à militância nos movimentos de esquerda na época da abertura democrática, tendo participado da fundação do PT. Ao se assumir *gay*, aos dezoito anos, sentiu-se “perdido”; em suas palavras: “fiéis dizem que homossexualidade é pecado, enquanto os *gays* não admitem que um deles siga a religião” (*apud* MOURA; BORTOLOTTI; FINCO, 2013). Acabou abandonando tanto as atividades políticas quanto as religiosas – “eu mesmo me julguei e me penalizei com a autoexclusão da igreja católica”, diz ele (*apud* NEWNUM, 2012). Pouco mais de vinte anos depois, convidado para uma reunião do “grupo de *gays* católicos” que se formava, compareceu “mais por curiosidade intelectual do que qualquer outra coisa”. “Fui surpreendido por uma emoção inesperada: viver a eucaristia num ambiente especialmente acolhedor [...]. Visivelmente emocionado, eu me justifiquei e fiz questão de dizer que não sabia se deveria estar ali, porque **eu não era mais católico**” (ADNET, 2011; grifo meu). Voltou a frequentar as missas dominicais, mas de manhã bem cedo, a princípio, para não ser reconhecido – “me pouparia ter de explicar o que estava fazendo ali” (ADNET, 2011). Pouco a pouco, foi retomando atividades paroquiais; chegou a cantar no coro da igreja e integrou a coordenação pastoral. “Para mim, dizer que sou **católico** é que foi sair do armário” (*apud* LEAL, 2013; grifo meu).

<sup>131</sup> Relato a Cristiana de Assis Serra, gravado pessoalmente em abril de 2017.

Para tanto, havia no *site* uma seção de “Vivências”, com depoimentos sobre a vivência dessa “dupla identidade” e um convite para que os leitores enviassem suas contribuições; outra, sob o título “Sob a perspectiva da Igreja”, trazia “um apanhado de citações da Bíblia, do missal, de teólogos e clérigos, cuja leitura [pudesse] ser favorável aos LGBT” (REIDER, 2013). As páginas “Quem somos” e “Perguntas frequentes”<sup>132</sup> compreendiam elaborações teológicas próprias do grupo. As seções “Bibliografia”, “Links relacionados”, “Opinião” e “Nosso ponto de vista” (que, apesar do nome, não continha material autoral do grupo, como assinala Reider [2013]) abrangiam textos diversos, *links* para materiais pertinentes, vídeos e filmes e indicações de leitura – que não se restringiam ao âmbito religioso, abordando também questões relacionadas a direitos civis, cidadania e “homofobia”. O *site* continha ainda uma página intitulada “Alimente o espírito”, com leituras e orientação para orações; outra de “Agenda e eventos”, sem referência às reuniões presenciais; e um formulário e outros meios de contato, bem como outro de cadastro para recebimento de um boletim de notícias por *e-mail* (comunicação pessoal).<sup>133</sup>

Pedro conta que os métodos do pioneiro grupo estadunidense *Dignity* foram uma referência para o trabalho, inspirando outro objetivo inicial, que era criar e disponibilizar subsídios para a constituição de novos grupos. Embora a montagem do *site* (e, posteriormente, do *blog*) tenha envolvido a compilação de muitas referências de documentos eclesiais, materiais variados sobre diversidade sexual e argumentos teológicos desenvolvidos especialmente para essas plataformas, nunca se logrou elaborar diretrizes com um passo-a-passo da criação de grupo e trabalho com os mesmos.

Uma vez no ar, o *site* passou a ser acessado via mecanismos de busca e começaram a chegar mensagens com dúvidas, questionamentos, histórias pessoais

---

<sup>132</sup> As “perguntas frequentes”, na ordem em que constavam no *site*, eram as seguintes: (1) “se a Igreja condena a homossexualidade, como é possível uma pessoa *gay* ser católica?”; (2) “quais são as bases para a Igreja condenar a homossexualidade?”; (3) “o católico *gay* que mantenha um relacionamento está em pecado?”; (4) “o Antigo Testamento condena a homossexualidade?”; (5) “por que São Paulo, na carta aos Romanos, afirma que a homossexualidade é antinatural?”; (6) “como uma família católica deve encarar a homossexualidade de um de seus membros?”; (7) “o discurso da Igreja, contrário aos *gays*, favorece atos homofóbicos violentos?”; e (8) “a homossexualidade é uma doença? Ela tem cura?”. Esse conteúdo seria reproduzido no *blog*, em postagens semanais (nos domingos à tarde), entre 27 de novembro de 2011 e 15 de janeiro de 2012 (EQUIPE DIVERSIDADE CATÓLICA, 2011d).

<sup>133</sup> Essa descrição baseia-se em mapeamento minucioso da estrutura do *site* do DC/RJ realizado por Marcelo Augusto Reider e recebido pela autora por *e-mail* em 14 de agosto de 2013 (REIDER, 2013), conforme exposto na nota 38.

– e, eventualmente, ataques. Segundo Pe. Inácio, “na época o *site* recebeu algumas mensagens ofensivas, duras, [como] ‘vocês são um tapa na cara da Igreja Católica’. Coisas bem duras”. Ele recorda ainda que

saiu também uma nota no *Mix Brasil* falando da nossa existência, saiu no [jornal] *Extra* que a gente existia, e lembro que foi tranquilo, porque **não teve problema com a hierarquia. Não apareceram nomes** – nem o meu nome [...] – e a coisa foi. (Grifo meu).

Fosse por meio do *site*, das notas publicadas ou pelo boca-a-boca, novas pessoas foram se aproximando, e configurou-se com clareza crescente a demanda por reuniões regulares, que se tornaram mensais. Como assinala Sbardelotto (2016), o projeto de conciliação das duas identidades, católica e *gay*, viu-se atravessado

pelas possibilidades da cultura sociodigital, mediante a criação de um *site*, que favoreceu uma “demanda” em termos de ajuda, dúvidas, orientação, encontros. [...] Aquilo que subsistia de modo latente no interior da Igreja Católica encontrou um “ponto de escape” comunicacional, uma “fresta no armário” eclesial [...]. (SBARDELOTTO, 2016, p. 297.)

### 2.2.2 Fazer-se comunidade

Por precaução, o *site* originalmente não continha nenhuma referência pública às reuniões – discricção ainda mantida dez anos depois, em 2017. Em entrevista concedida em 2008 ao *site* SRZD, por exemplo, o grupo afirmava publicamente ter apenas a “intenção” de “promover encontros reais para aprofundamento entre os participantes”, e ainda descrevia sua atuação como “virtual” (EQUIPE DIVERSIDADE CATÓLICA, 2008) – embora, segundo contam Pedro e Inácio, as reuniões já acontecessem todos os meses. Só depois de 2010, no *blog* e em entrevistas, o grupo faria menção aos encontros presenciais, mas sem revelar o local – motivado pelo receio de alguma sanção por parte da hierarquia da ICR e, principalmente, pela preocupação em assegurar um ambiente seguro e acolhedor, evitando a infiltração de pessoas desavisadas ou mal-intencionadas, que tivessem o intuito de agredir os participantes, expô-los, ou denunciar à hierarquia o grupo e/ou sacerdotes aliados. Por essa razão, desenvolveram-se estratégias de escrutínio de quem enviava mensagens pelo *site*: quando os remetentes eram do Rio de Janeiro, propunha-se um

encontro pessoal a fim de sondá-los, avaliar suas necessidades e intenções e decidir se seria o caso de chamá-los para conhecer o grupo.

Sobre as reuniões, Pedro relata que

Havia uma estrutura de reunião de grupo que tinha uma parte de instrução, de leitura, mas fundamentalmente o grupo era muito diferente da **intenção primeira** do *site* porque sempre foi, desde o início, uma experiência muito afetiva [...]. [Essa] é uma característica da vivência do catolicismo brasileiro, [...] é muito afetivo. É um catolicismo de novena, de encontrar Nossa Senhora, de experiências. [...] No Diversidade Católica, essa questão entre diversidade sexual e fé chamou... as pessoas chegavam muito marcadas. **As reuniões eram muito afetivas no sentido de que as pessoas chegavam magoadas, marcadas, feridas** por isso. Uma coisa importantíssima era a questão da celebração da missa no Diversidade Católica. Todo mundo relatava como uma **experiência fortíssima afetiva o celebrar a missa naquele contexto de afirmação da sexualidade. É uma experiência quase unânime** das pessoas. Não sei se efetivamente quem passou a frequentar estava muito preocupado com essa questão **doutrinária**, ou em formar uma conciliação entre a sexualidade e sua doutrina. **As pessoas estavam procurando um espaço vital da sua fé, da sua experiência com a sua sexualidade.** Nesse sentido, acho que **o grupo é muito diferente do site.** As mensagens que a gente recebia no *site* tinham também um desejo de vínculo com **comunidade**, com pessoas que estavam **vivendo aquela mesma situação.** (Grifos meus.)

Conforme assinala Rubin (2007, p. 163), já no século XIX a emergência de novos sujeitos eróticos foi acompanhada de sua agregação em comunidades rudimentares. Com efeito, a diversidade sexual e de gênero, no contexto das sociedades ocidentais, industrializadas e urbanizadas modernas, implica uma experiência sociocultural elaborada, que envolve: (i) a consciência de uma identidade própria, individual e coletiva; (ii) solidariedade grupal; (iii) desenvolvimento de uma imprensa e uma literatura próprias, bem como de outros nichos e produtos culturais específicos (no cinema, na moda, na música, por exemplo), de caráter simultaneamente comercial e associativo (SIMÕES; FACCHINI, 2008, pp. 148ss.); e (iv) uma atuação política, no caso brasileiro, marcada por “uma inovadora combinação de mercado e militância” a partir dos anos 1990 (SIMÕES; FACCHINI, 2008, p. 149).

“A realocação do homoerotismo nessas comunidades semiétnicas [...] é, em alguma medida, fruto dos deslocamentos demográficos acarretados pela industrialização”, observava Rubin em 1984 (2007, p. 163). Vinte anos depois, com a implementação de novas tecnologias de comunicação e a consolidação de redes de sociabilidade virtuais, boa parte da lógica de formação de comunidades se deslocaria para a internet. Escrevendo em 2008, quando o DC/RJ dava seus primeiros passos, Simões e Facchini (2008) já assinalavam que, no Brasil,



a internet é hoje um importantíssimo espaço para busca de parceiros, trocas, sociabilidade, discussões políticas e comunicação, com suas salas de bate-papo, suas listas de discussão e seus inúmeros e variados portais e páginas dirigidos às múltiplas manifestações das homossexualidades. (SIMÕES; FACCHINI, 2008, p. 18)

Com efeito, como sublinha Sbardelotto (2016), a complementaridade entre o contato “real” entre os membros do DC/RJ, nos encontros presenciais, e o contato “virtual” – não só entre os integrantes do grupo mas também, por meio de suas plataformas digitais (*site*, *e-mail* e, a partir de 2010, *blog*, *Twitter* e *Facebook*), entre estes e potenciais membros, ou entre o DC/RJ e outros grupos ou indivíduos de fora<sup>134</sup> – desempenhou um papel crucial no nascimento, expansão e configuração tanto do grupo quanto do trabalho por ele desenvolvido. Posteriormente, essa mescla entre o contato “real” e o “virtual” se mostraria crucial para a sustentação dos demais grupos de católicos LGBT brasileiros e sua consolidação como comunidades, bem como para a própria fundação da Rede Nacional. As interações entre encontros “reais” e as mídias “virtuais”, bem como o próprio caráter polifônico da comunicação “virtual”, multiplicaram as possibilidades de acesso aos discursos e ações dos “católicos LGBT” e lhes conferiram um caráter dialógico, em permanente construção e transformação – o que se expressa, no *blog* do DC/RJ, em termos da constatação de que “a vocação do próprio grupo vai se desdobrando ao longo de nossa história. O caminho é percorrido passo a passo – e a cada passo dado fica mais claro o sentido da nossa trajetória”.<sup>135</sup>

Assim, a partir do contato virtual – e, depois, presencial – com os grupos do Rio de Janeiro e de São Paulo, por exemplo, despontou a iniciativa de Curitiba. O grupo de Ribeirão Preto e região nasceu do contato virtual com o GAPD/SP, assim como o

---

<sup>134</sup> Já em 2008, em entrevista, o grupo afirmava estar em contato com um “grupo de oração católico para gays em São Paulo, que inclusive adotou o nome Diversidade Católica” (o qual viria a ser o GAPD/SP), bem como com “um grupo semelhante em Brasília” (não está claro se este teria alguma conexão com o atual Diversidade Cristã) e “uma comunidade em Portugal” (provavelmente, o grupo Rumos Novos). Mencionava, ainda, planos de “estabelecer laços com a comunidade norte-americana *Dignity*” (EQUIPE DIVERSIDADE CATÓLICA, 2008). Além de sua interação com os demais grupos “católicos (romanos) LGBT” brasileiros, o DC/RJ estabeleceria parcerias com grupos ligados ao trabalho com diversidade sexual e de gênero em outras denominações, sobretudo a Comunidade Betel (depois renomeada para ICM-Rio, braço carioca da Igreja da Comunidade Metropolitana) e o Movimento Episcopaz, pastoral de direitos humanos da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil; e, em 2013, por ocasião da Jornada Mundial da Juventude (JMJ) no Rio de Janeiro, recebeu a visita de “peregrinos” da *Equally Blessed*, coalizão de grupos de católicos romanos LGBT estadunidenses.

<sup>135</sup> A complexidade dessas interações é bem demonstrada na descrição e análise que Sbardelotto (2016, pp. 335-342) faz das postagens relacionadas ao I Encontro Nacional de Católicos LGBT, em 2014, evento em que seria criada a Rede Nacional de Grupos Católicos LGBT.

de Recife/Olinda, que mantinha contato também com o DC/RJ. Foi também depois de uma visita a este que nasceu o Diversidade Católica de Belo Horizonte. Também na capital mineira, o Diversidade Cristã surgiu a partir de buscas na internet que apontaram para a existência de grupos de “católicos LGBT”. Por intermédio da página criada no *Facebook* pelo perfil do DC/RJ para o “I Encontro Nacional de Católicos LGBT”, “católicos LGBT” “praticantes” de Anápolis (GO), Itajaí (SC), Passos (MG) e Mossoró (RN) manifestaram seu desejo de participar e iniciaram uma troca de mensagens que resultaria em seu comparecimento ao evento. O grupo de Maringá (PR) nasceu do contato com o *site* do DC/RJ e o perfil da Rede Nacional no *Facebook*. Por outro lado, na fundação dos grupos de Brasília e Fortaleza foi crucial a presença de antigos membros do DC/RJ, que se mudaram para essas cidades, levando consigo suas experiências com o grupo do Rio de Janeiro. O contato presencial e apoio do grupo brasiliense foi fundamental também para a constituição do grupo de Teresina.

### 2.2.3 Práxis teológica

Musskopf (2008) assinala como é recorrente, nos grupos de “cristãos GLTB”, a “tentativa de produção de materiais próprios [...], vistos como fundamentais para o trabalho com pessoas GLBT e para a sociedade em geral, tendo em vista a **educação** através da disseminação de mensagens **libertadoras** e não-homofóbicas”. Por outro lado, conforme ressalva esse autor, cabe interrogar “o quê, de fato, **constitui** e **legitima** a emergência e existência de uma ‘teologia’” (MUSSKOPF, 2008, p. 197; grifos meus).

Com efeito, prossegue Musskopf (2008, p. 119, grifos meus), para além das “obras e discursos que chegaram a ser publicadas e circulam no mercado teológico”, é forçoso reconhecer “a produção de **conhecimento** teológico no nível das **experiências** de pessoas e grupos que assumem uma posição **marginal** em termos de orientação sexual e identidade de gênero”. Portanto, a própria “experiência de grupos religiosos/cristãos GLBT torna-se fundamental enquanto **local de produção de conhecimento**, tendo em vista também a escassez de fontes bibliográficas” (MUSSKOPF, 2008, p. 119, grifos meus).

Assim, a partir dos encontros “reais” nas reuniões mensais do DC/RJ, consolidou-se a tendência de as reflexões teológicas mais evidentemente estruturadas e sistemáticas, tanto no âmbito moral quanto em termos do debate “eclesiológico” (isto é, acerca da concepção do que a própria Igreja é), se concentrarem nas plataformas virtuais. Como descreve Pedro, as reuniões assumiram contornos inesperados, com uma menor ênfase no aspecto formativo-doutrinário originalmente pretendido e mais espaço para a dimensão afetiva.

Desse modo, a leitura da produção discursiva dos grupos de “católicos LGBT” brasileiros precisa abordar não só o fazer teológico articulado, mas considerar igualmente a própria experiência desses coletivos e sua elaboração discursiva em outros planos, tais como: (i) a curadoria de conteúdo de suas mídias digitais, isto é, os próprios critérios de seleção do que será publicado; (ii) depoimentos sobre experiências individuais compartilhados diretamente nas plataformas virtuais dos próprios grupos; (iii) entrevistas e depoimentos registrados em mídias externas;<sup>136</sup> (iv) relatos de interações presenciais; (v) propostas, expectativas e relatos sobre eventos presenciais organizados; (vi) interações nas plataformas virtuais – com interlocutores que se identificam como “gays” e “católicos”, só como “gays”, só como “católicos” ou nenhum dos dois, e posicionam-se em consonância ou em oposição ao discurso e às propostas dos grupos.

Em relação a esse último ponto, é importante ressaltar que foi a partir de intensas trocas de mensagens em comentários do *blog* do DC/RJ (em resposta a afirmações de que os membros do DC/RJ **não podiam** ser católicos, a menos que deixassem de “praticar” a homossexualidade) e em uma postagem a respeito do grupo em outro *blog* (em resposta à afirmação de que os membros do DC/RJ deveriam deixar de ser católicos, **já que** eram gays), por exemplo, que se elaboraram os textos mantidos nas três páginas fixas do *blog* (EQUIPE DIVERSIDADE CATÓLICA 2011a; 2011c; 2011e).

Em junho de 2012, o DC/RJ realizou seu primeiro evento aberto ao público, amplamente divulgado em suas plataformas virtuais. Intitulado “O amor de Cristo nos uniu: gays cristãos na Igreja Católica”, foi composto de uma apresentação da história

---

<sup>136</sup> Nesse ponto, há que levar em conta a especificidade das interações com os acadêmicos ou jornalistas responsáveis e as linhas editoriais dos veículos que as publicam, na medida em que interferem no discurso produzido, atuando como “filtro” entre este e o leitor.

do grupo, uma mesa-redonda enfocando o debate teológico da doutrina da ICR sobre diversidade sexual e de gênero e uma seção de depoimentos pessoais (Figura 4).

Em julho de 2013, durante a visita do papa ao Rio de Janeiro para a JMJ, seria realizado outro evento aberto, denominado “O jovem homossexual na Igreja: 1º encontro de relatos e experiências”. Meses depois, em outubro do mesmo ano, o grupo realizaria um “2º encontro de relatos e experiências”, agora com o tema “*gays* e suas famílias”. O destaque concedido aos depoimentos pessoais nesses eventos parece refletir a ênfase dada, nos próprios canais virtuais do grupo, aos temas da “partilha” e do “acolhimento” – o que parece traduzir uma preferência pelo trabalho de viés pastoral, isto é, com foco em experiências pessoais e situações concretas da vida cotidiana, em detrimento de discussões teológicas de cunho mais teórico.

O recurso aos depoimentos pessoais, porém, além da intenção de despertar empatia, pode ter tido outro impacto estratégico: o de atestar, pela multiplicação de narrativas, a presença dos “católicos LGBT” nos ambientes eclesiais.

Figura 4 – Cartaz do evento “O amor de Cristo nos uniu: *gays* cristãos na Igreja Católica”, realizado pelo DC/RJ



**O AMOR DE CRISTO NOS UNIUI**  
GAYS CRISTÃOS NA IGREJA CATÓLICA

CONHEÇA O DIVERSIDADE CATÓLICA  
LEIGOS QUE PROMOVEM O DIÁLOGO E A REFLEXÃO  
SOBRE VIVER A FÉ CRISTÃ E SER GAY

**PROGRAMAÇÃO**

**14h Abertura:**  
*A história da Diversidade Católica, de 2007 até hoje*

**14h30 Mesa-redonda:**  
**Fé cristã e diversidade sexual**  
"A verdade que emerge"  
• James Alison, padre católico, teólogo e escritor

"Panorama bíblico sobre a homossexualidade"  
• Marcio Retamero, mestre em História Moderna/UFF e pastor da Igreja Presbiteriana da Praia de Botafogo e da Igreja da Comunidade Metropolitana Betel do RJ

**"Diversidade Sexual e fé católica dentro de um Estado Laico"**  
• Cristiana Serra, psicóloga e católica leiga

**16h30 Coffee break**

**16h45 Gay e cristão:**  
Alguns depoimentos pessoais

**17h45 Encerramento**

**QUANDO**  
03 DE JUNHO DE 2012, DE 14H ÀS 18H

**ONDE**  
**UNIRIO** AUDITÓRIO DO CCET  
R. PASTEUR, 456 - BOTAFOGO  
RJ 22251-000

**ENTRADA FRANCA**

diversidade CATÓLICA  
PELA INCLUSÃO  
LGBT NA IGREJA

Fonte: EQUIPE DIVERSIDADE CATÓLICA, 2012.

#### 2.2.4 A (dupla) saída do armário como apropriação do espaço e subversão da ordem

Um dos tópicos mais debatidos nas primeiras reuniões do grupo que se formava foi que nome dar ao *site*: consideraram-se as alternativas "GLS cristão", "GLS católico", "Diversidade sexual católica", até chegar a "Diversidade Católica" – escolhido por não explicitar de maneira muito patente a ligação entre diversidade **sexual** e de **gênero** e catolicismo romano.

Note-se que a omissão deliberada dos termos "sexual", "gênero" e afins, bem como a exclusão de jargões que pudessem remeter mais diretamente a uma "subcultura (homos)sexual" (como GLS, GLBT/LGBT, *gay*, homossexual e variações),

por um lado; e, por outro, a opção pela afirmação do elemento “católico (romano)” especificamente, em lugar do genérico “cristão”, deixam entrever um objetivo e uma estratégia para alcançá-lo. Depurado de conotações “sexuais” e da associação evidente com uma “(sub)cultura” (supostamente) estranha ao ideário católico romano, o nome pretendia contornar uma primeira barreira – a (suposta) oposição, e mesmo repulsa mútua, entre catolicismo romano e “sexualidade” de maneira geral, e “homossexualidade” (como termo guarda-chuva) em particular – a fim de viabilizar a aproximação do leitor. A referência velada à “diversidade” apontava para o elemento “(homo)sexual”, mas mantinha-o ainda encoberto, numa espécie de “desinvizibilização” gradual.

Se apenas o nome já constituía uma “saída do armário”, ainda que “abrindo a porta” devagar, o *slogan* situado no topo da página inicial do *site* a escancarava: “para que *gays* vivam sua vocação e dignidade de filhos de Deus na Igreja e na sociedade” (EQUIPE DIVERSIDADE CATÓLICA, 2007). Além de não deixar mais margem a dúvidas com relação a uma identidade “*gay*”, buscava legitimidade lançando mão de dois temas caros ao catolicismo romano: “vocação” e “dignidade”. A primeira, como “apelo” ou “chamado de Deus”<sup>137</sup> (CIC, 2009, nº 2461; JOÃO PAULO II, 1991, 29), apontava para uma subordinação direta à autoridade “divina”; a segunda remetia à “dignidade da pessoa humana”, fundamentada, na doutrina da ICR, “em sua criação à imagem e semelhança de Deus” (CIC, 2009, nº 1700).

Do mesmo modo, declarar-se “filhos de Deus” funcionava como afirmação de igualdade e sinalizava a desestigmatização, justificando a reivindicação de cidadania plena, tanto na Igreja quanto na sociedade. A estratégia que esse *slogan* parece indicar ficaria mais evidente em outro mote do DC/RJ: “pela inclusão *gay*<sup>138</sup> na Igreja” – no espírito da teologia apologética descrita por Musskopf (2008, pp. 125-126), que visa a reconciliar a oposição entre igrejas e diversidade sexual e focaliza sua “inclusão” na vida eclesial.

---

<sup>137</sup> “O verdadeiro desenvolvimento abrange o homem inteiro. **O que importa** é fazer crescer a capacidade de cada pessoa de **responder à sua vocação**, portanto, ao **chamamento de Deus**” (CIC, 2009, nº 2461; grifos meus).

<sup>138</sup> Embora desde o começo o grupo esclarecesse que usava o termo *gay* “numa ampla acepção deste termo, incluindo toda diversidade sexual (GLBT [sic])” (EQUIPE DIVERSIDADE CATÓLICA, 2008), a expressão “os *gays*” acabaria substituída por “os LGBT”, em sintonia com categorias identitárias mais atuais, por um lado, e, por outro, assumindo uma conotação mais claramente política, na medida em que “LGBT” remete ainda ao discurso tanto do ativismo quanto das políticas públicas.

Se a omissão da referência ao “sexual” no nome escolhido para o *site* do Diversidade Católica – e depois adotado como nome do grupo – adquire o caráter estratégico de (aparente) purificação, porém, o estabelecimento da locução “diversidade católica”, em seu paralelismo com a já consagrada expressão “diversidade sexual”, introduz uma ambiguidade. Sbardelotto (2016) assinala com propriedade que, em seu próprio nome, o DC/RJ reconhece

uma ‘**diversidade**’ que existe **no catolicismo**. Trata-se da **explicitação pública** de algo que **já existe** [...] no ambiente católico, que é **ressignificado** como **diverso**. Por outro lado, não se trata de um pedido de **permissão** de existência (como poderia sugerir a palavra ‘**inclusão**’), pois “existir, nós existimos”. A proposta do grupo e da página vai além, em busca de **reconhecimento** e de **cidadania plena** dos *gays* na Igreja. (SBARDELOTTO, 2016, p. 304; grifos meus.)

A atribuição de uma “diversidade” aos ambientes católicos é constantemente afirmada no discurso dos grupos católicos LGBT no Brasil. Um exemplo é esta passagem do editorial fixo intitulado “Cristianismo maduro e responsável”, no *blog*:

Igreja nenhuma, instituição nenhuma é **um corpo único**, com **uma só voz**. [...] A Igreja não é o Magistério, o clero, mas **todo o corpo dos fiéis, cada qual com sua voz** – e é uma verdadeira **multidão de vozes**. Nem mesmo o Magistério em si tem **uma voz única**. [...] Tome-se, por exemplo, a recente atitude da Igreja no Brasil em relação ao julgamento da união estável *gay* no STF: enquanto a CNBB se preocupava em mandar um advogado para falar contra a aprovação [...], existe uma **infinidade** de cristãos, **católicos ou não, clérigos ou não**, que defendem os direitos civis *gays*”. (EQUIPE DIVERSIDADE CATÓLICA, 2011a; grifos meus).

A esse trecho segue-se uma relação de dez *links* para textos publicados no próprio *blog*, divulgando posicionamentos de clérigos individuais e organizações eclesiais, dos mais diversos escalões, favoráveis tanto aos “direitos civis *gays*” quanto à sua plena cidadania religiosa.

Com isso, ultrapassa-se a perspectiva meramente apologética, que supõe a construção de um argumento que justifique a “inclusão” (MUSSKOPF, 2008, p. 126) daqueles que, em relação à norma estabelecida, são desviantes – e implica, portanto, na solicitação (e expectativa) de uma autorização, como assinala Sbardelotto (2016) acima. Pelo contrário: ao se autoidentificarem como “diversos”, aqueles até então nomeados como “excluídos” se visibilizam, em sua materialidade, **no interior** do campo religioso – e **não fora** dele. Ao se visibilizarem, a mera materialidade de sua presença desmente tanto sua propalada exclusão quanto a suposta uniformidade do campo católico romano, na medida em que constitui, por si só, evidência da

diversidade deste. E, quando a “diversidade” deixa de caracterizar-se como “divergência” da norma que justifica a exclusão para ser ressignificada como “multiplicidade do campo” – esta, intrinsecamente “inclusiva” –, as dicotomias “inclusão” vs. “exclusão”, “dentro” vs. “fora”, se esvaziam.

Com efeito, em contraste com o ocultamento receoso e o temor da exposição involuntária vigentes “dentro do armário”, o DC/RJ visibiliza-se e se autoneomeia deliberadamente como “movimento de *gays* católicos praticantes”,<sup>139</sup> explicitando sua intenção de “caminhar **junto** à Igreja Católica, respeitando e reconhecendo sua liderança no papa” e recusando a exclusão, ao expressar a “certeza de que a mensagem do Evangelho é para **todos** e que **não pode** haver *exclusão* de qualquer forma dentro da expressão de fé” (EQUIPE DIVERSIDADE CATÓLICA, 2010; grifos meus).

O caso de Barbara Johnson, mencionado anteriormente, seria, a princípio, paradigmático da tese da incompatibilidade entre diversidade sexual e de gênero e a fé cristã; entretanto, acaba constituindo um bom exemplo da subversão operada pela saída do armário, e como tal é mencionado no *blog* do DC/RJ (SERRA, 2012b).

Tudo começou quando, no início do serviço fúnebre, Barbara “saiu do armário” para o padre ao apresentar-lhe sua companheira, com quem se relacionava havia 19 anos – o que o levou a recusar-lhe a Eucaristia, dizendo: “não posso lhe dar a Comunhão porque você vive com uma mulher e, aos olhos da Igreja, isso é pecado” (SERRA, 2012b). A partir da atitude do padre, seguiu-se uma série de desdobramentos e houve interferências de diversos atores. Primeiro, a imprensa e as redes sociais repercutiram o caso. O tom foi preponderantemente crítico em relação à “intolerância” do sacerdote – sobretudo na imprensa e *blogs* voltados para o público LGBT; contudo, houve quem saísse em sua defesa, lançando mão do direito canônico e alegações como “o problema aqui não é o padre, mas sim Barbara Johnson” (SERRA, 2012b). Há que considerar, ainda, o fato de que sua atitude foi tomada poucos dias após a Assembleia Legislativa daquele estado (Maryland, EUA) haver aprovado o casamento entre pessoas do mesmo sexo, bem como as políticas da arquidiocese, que eram contrárias à negação do sacramento.

---

<sup>139</sup> Outra combinação utilizada é “católicos fervorosos e *gays* praticantes” (ver SERRA, 2012a; “R.”, 2011; LUIZA, 2012), que ao mesmo tempo subverte a expressão “católico praticante” (aquele cuja adesão religiosa se expressa na participação dos rituais e da vida comunitária) e se contrapõe à “doutrina” de que os “homossexuais” devem manter a abstinência (CIC, 2009, nº 2359).



John Shore, autor de livros em que denuncia elementos religiosos hostis à diversidade sexual e de gênero, em um *site* especializado (o *LGBTQNation*),<sup>140</sup> se propôs a fazer uma análise ponderada da história – e chegou à conclusão de que o “padre intolerante” fora “o único vilão em uma história repleta de heróis católicos” (SERRA, 2012b). Entre os “heróis católicos” apontados por Shore estavam: (i) o ministro da Eucaristia leigo que, logo após a recusa do padre, foi dispensar o sacramento a Barbara; (ii) os demais católicos presentes, que imediatamente se solidarizaram; (iii) o diretor do funeral, que chamou outro padre para substituir o que fora “intolerante”; (iv) o padre que veio substituir o que fora “intolerante”; (v) o pároco, que, ao tomar conhecimento do ocorrido, telefonou para Barbara para se desculpar; (vi) a arquidiocese, que emitiu um comunicado repudiando a atitude do sacerdote – e, por fim, optou por suspendê-lo, ainda que sem fazer referência direta ao caso na justificativa da decisão.

A despeito dessa complexidade de desdobramentos, entretanto, o elemento que mais destaque recebeu foi a recusa do sacramento a Johnson, abordada em tom ora de reprovação, ora de aprovação, conforme o contexto, reforçando o antagonismo e a dicotomização. Já no *blog* do DC/RJ, a história é narrada com ênfase na “superação” da “dor e [do] sofrimento causados pelas incompreensões, pelas exclusões, pelas opressões” (SERRA, 2012b) mediante um deslocamento do foco para o “acolhimento” e o “amor” dos personagens que se opuseram à “intolerância” do padre – constituindo um bom exemplo, portanto, das estratégias de comunicação usadas pelo grupo para contrapor-se à tese da incompatibilidade e afirmar a “diversidade” do campo católico romano. Para tanto, o *blog* enfatiza a heterogeneidade dos ambientes eclesiais e, nestes, a variedade de elementos e a complexidade do tratamento da questão da diversidade sexual e de gênero (SERRA, 2012a).

A tomada da palavra subverte a ordem clericalista preponderante até então – hierárquica, verticalizada e legitimadora dos detentores do poder de definição do “bom” e do “mau”, da “norma” e seu “desvio”, da “inclusão” e da “exclusão”. Com efeito, conforme Villalobos (2017):

---

<sup>140</sup> O artigo de John Shore para o *site* estadunidense *LGBTQNation* encontra-se disponível em: <<https://www.lgbtqnation.com/2012/03/father-no-communication-for-you-not-the-whole-story/>>. Acesso em: 10 jun. 2017.

Tomar a palavra significa fazer uso da voz. Deixar o silêncio da oração que se coloca somente na escuta, para converter-se em som que se pronuncia [...], fazendo-se público. É também uma passagem do espaço íntimo e privado para o público; passagem de um espaço de indiferenciação do crente para o espaço de visibilização de um sujeito com características específicas.

Tomar a palavra é tomar o texto bíblico para dizê-lo em voz alta, ressignificá-lo, interpretá-lo ou transformá-lo; é tomar o poder no campo [...] para posicionar-se. Não é uma voz que se limita a acompanhar, mas uma voz que produz – ainda que, nesse processo, deva fazer as duas coisas.

A palavra, sob esse ponto de vista, é também um exercício de direitos, de construção de igualdade, porque constitui-se em ferramenta e fim; portanto, pode-se dizer que o campo religioso se fragmenta, se constrói e se reconfigura com a participação [...] [daqueles] que tomam a palavra, para construir um espaço religioso próprio e diferenciado (VILLALOBOS, 2017, pp. 246-247, tradução própria).<sup>141</sup>

Nesse sentido, na medida em que as mídias sociais virtuais permitem aos “gays católicos praticantes” atuar na “construção social de sentidos e valores inovadores para o âmbito católico” (SBARDELOTTO, 2016, p. 342), desempenham um papel crucial não só na visibilização, mas também na autonomização desse “sujeito socioeclesial” (SBARDELOTTO, 2016, p. 297) específico. Constituem, de fato,

um espaço público alternativo para que os interagentes – especialmente as minorias e os **sem voz eclesiais** – também possam tomar uma “palavra pública” sobre o catolicismo – reconhecido como “diverso” – oferecendo um eixo sócio-tecno-simbólico de resistência às delimitações doutrinárias da instituição religiosa ou do senso comum. (SBARDELOTTO, 2016, p. 342; grifo meu.)

A “saída do armário”, portanto, ao romper o pacto de silêncio em torno da existência de uma diversidade sexual e de gênero no campo religioso, provoca uma reviravolta epistemológica – no sentido de que a autoridade dos detentores do saber sagrado (conforme a economia de verdade descrita por Foucault [2008]), que legitima seu poder, é, primeiro, questionada no momento em que o saber dos próprios “católicos LGBT” sobre si mesmos vem se contrapor ao deles; e, segundo, é subvertida no momento em que a narrativa de vergonha que justificava o ocultamento é substituída por uma “autonarrativa” de orgulho (SEDGWICK, 2007).

A “saída do armário” dos “LGBT católicos” no campo religioso, porém, tem como contrapartida a “saída do armário” dos “católicos LGBT” no campo da diversidade sexual e de gênero que lhe é, supostamente, antagônico. Com efeito, os

---

<sup>141</sup> Villalobos (2017) investiga as mulheres que ocupam, nos meios cristãos, lugares que não são tradicionalmente reservados para elas. Suas observações sobre a subversão da lógica de poder eclesial assim operada e sua conceituação de um “espaço límbico”, com a qual dialogo adiante, são especialmente pertinentes para este trabalho.

grupos católicos LGBT brasileiros, sobretudo nas interações em suas plataformas virtuais, se deparam recorrentemente com o discurso da incompatibilidade entre uma “identidade LGBT” e uma “identidade católica romana” de parte de interlocutores que se apresentam como representantes de ambos os campos – tais como:

Vocês sabem que a Igreja acolhe cada um de vocês e os ama e ao mesmo tempo oferece um caminho de santidade fora do pecado né? **A prática homossexual é pecado. Não existe católico LGBT.** Católico respeita e ama o irmão, mas não aceita o pecado! (*Apud* SBARDELOTTO, 2016, p. 340; grifo meu)

Todas (veja bem, TODAS) as religiões abraâmicas são nossas inimigas. [...] Gays religiosos são como... sei lá, **judeus nazistas**. Deveríamos é nos esforçar para **libertá-los** dessas prisões que só alimentam suas dúvidas e minam sua autoestima. (*Apud* EQUIPE DIVERSIDADE CATÓLICA, 2011a; grifos meus)

Diante disso, os grupos tratam estrategicamente a pertença eclesial como uma identidade essencializada em termos de uma “verdade” de si, cuja crucialidade equivale à da sexualidade. Um dos colaboradores do *blog* do DC/RJ, escrevendo sob o pseudônimo “O Inquieto”, assim expressou essa posição:

a pertença religiosa, **assim como a orientação sexual**, não é uma **escolha**. [...] A religião [...] é estruturadora de vários aspectos da vida da pessoa – de tal forma, que não é uma **opção** fácil e nem indolor abandoná-la [...], [o que] implica um **grande sofrimento** por parte de quem, realmente, **se experimenta** religioso. (“O INQUIETO”, 2011; grifos meus)

Essas ambiguidades se traduzem na logomarca do DC/RJ (figuras 5 e 6), que mescla as cores do arco-íris, remetendo à diversidade sexual e de gênero, e a cruz, referência ao cristianismo. Não, porém, uma cruz inflexível e simples, preto no branco, composta por dois segmentos de reta perpendiculares que se interceptam em um único ponto, sem dar margem a ambiguidades. Ao contrário, suas curvas coloridas, que se entrecruzam em quatro pontos, ostentam uma fluidez dinâmica, sugerindo “uma leitura do próprio cristianismo e da sexualidade como processos **contínuos e entrelaçados**, que não podem ser **detidos** ou enrijecidos em determinada postura ou sentido **fixo**”, no entender de Sbardelotto (2016, p. 305; grifos meus).

Figura 5 – Logomarca original do *site* do DC/RJ, ainda usada no *blog* em 2017



Fonte: *Blog* do DC/RJ  
(EQUIPE DIVERSIDADE CATÓLICA, 2010)

Figura 6 – Logomarca em uso no *site* e na página do DC/RJ no *Facebook* em 2017



Fonte: *Site* do DC/RJ  
(EQUIPE DIVERSIDADE CATÓLICA, 2007)

### 2.2.5 Uma práxis dialógica e emocional

Uma dimensão da práxis teológica dos grupos “católicos LGBT” que não pode ser desprezada talvez possa ser chamada de “emocional”. Com efeito, no caso do DC/RJ, por exemplo, não foram apenas os encontros presenciais que, conforme o relato de Pedro, se revestiram de um caráter afetivo e comunitário mais explícito – traduzido no acolhimento, na partilha de experiências e, sobretudo, na (impactante) experiência comum do rito eucarístico. Mesmo as plataformas digitais, ao expandir o alcance do grupo e viabilizar a comunicação com pessoas e grupos fisicamente distantes, ganharam, em sua linguagem, uma forte marca afetiva. Em sua análise do DC/RJ, Sbardelotto (2016, p. 321) destaca, como característica da linguagem do coletivo, o uso de recursos que visam ao estabelecimento de uma proximidade e uma vinculação afetivas com os leitores, e entende que “o grupo consegue, **mediante a proximidade afetiva** de suas construções simbólico-discursivas, **amenizar a tensão pública** gerada pelas ações comunicacionais na **interface** entre catolicismo e homoafetividade” (SBARDELOTTO, 2016, p. 327; grifos meus).

Ao assumir como “missão”<sup>142</sup> a “[partilha da] experiência do amor de Deus junto a todos os fiéis que, em virtude de sua identidade e/ou orientação sexual, frequentemente são excluídos da comunidade eclesial”, por um lado, e, por outro, “ser [...] um canal permanente de comunicação entre grupos *gays* e grupos católicos” (EQUIPE DIVERSIDADE CATÓLICA, 2010; 2013), o DC/RJ posiciona-se explicitamente nessa “interface”. Como tal, porém, trata-se de uma fronteira não apenas externa – como assinala Sbardelotto (2016, p. 304; grifo meu) ao observar que “o grupo busca promover uma ‘**intermediação**’ entre os *gays* e os religiosos”, entendidos como “um ‘fora’ e um ‘dentro’ no contexto católico” –, mas também interna. De fato, a proposta de “[refazer] a **ponte** entre a comunidade homossexual e a Igreja” materializa-se também na criação de um ambiente para a “acolhida e reintegração de católicos *gays* que, por qualquer motivo, se sentiram excluídos da Igreja, mas sentem o desejo de retornar à comunidade” (EQUIPE DIVERSIDADE CATÓLICA, 2010). Trata-se da construção, simultaneamente, de um “lugar seguro” (de “acolhimento”), de uma comunidade e da “ponte” que permite a emergência, a visibilização e a integração dessa comunidade à comunidade eclesial mais ampla.

Face à tensão decorrente dos paradoxos e ambiguidades inerentes a essa situação “fronteiriça” e a tal condição de “ponte”, o recurso à vinculação afetiva e a persistente ênfase no “diálogo”, destacados por Sbardelotto (2016) nas comunicações do DC/RJ, parecem estar em consonância com a necessidade de aglutinação da comunidade – necessidade que se torna tanto mais imperiosa quanto mais se reforça, no senso comum, a tese da incompatibilidade entre vivência da fé cristã e diversidade sexual e de gênero, empecilho à identificação dos “*gays* católicos praticantes” com um ou outro termo da dicotomia.

### 2.2.6 Um projeto de igreja para um novo sujeito eclesial

---

<sup>142</sup> Na página fixa intitulada “Sobre o Diversidade Católica”, no *blog*, bem como na seção “Sobre” da página no *Facebook*, estão publicados “a **missão** para a qual nos sentimos convocados; nossa **visão** para concretizar essa missão na prática; e os **valores** que nos norteiam nessa realização”, elaborados no final de 2010 (EQUIPE DIVERSIDADE CATÓLICA, 2013; grifos meus).

Em entrevista concedida em julho de 2008 ao *site* SRZD (EQUIPE DIVERSIDADE CATÓLICA, 2008), já apareciam algumas das tônicas do discurso do DC/RJ:

(1) o desejo de comunicar a convicção de que é “perfeitamente possível” viver “duas identidades aparentemente antagônicas: ser católico e ser *gay*”;

(2) a ênfase no “drama pessoal” (com sua dimensão de intensidade emocional) de quem precisava conciliar sua sexualidade e sua fé e o reconhecimento da “imensa dificuldade das pessoas católicas que se descobrem *gays* em permanecer na Igreja”;

(3) a importância de um “lugar de encontro” onde estar com outros que compartilham desse “drama”;

(4) o fornecimento de “subsídios teológico-pastorais” para “a construção de uma identidade *gay* católica sadia”;

(5) a separação estratégica entre a “mensagem do Evangelho”, de caráter eminentemente inclusivo, e a “doutrina” da ICR, insinuando a possibilidade de contradição entre ambos – caso em que a autoridade do Evangelho, como “palavra divina”, evidentemente se sobreporia à da “doutrina”;

(6) a propalação de um “catolicismo esclarecido”;

(7) o argumento central de que haveria uma “hierarquia nas verdades de fé” (CONCÍLIO VATICANO II, 1964b), dentre as quais a primeira, no entender do DC/RJ, seria “o amor gratuito e incondicional de Deus por todos os seres humanos” – de modo que mais uma vez se contrapõe, à relativização da doutrina, uma igualdade inerente, reificada pela subscrição divina, entre “todos”.

Decorre dos dois últimos pontos que, (8) uma vez igualados “todos” – e, portanto, devidamente legitimados – pela aceitação divina que “inclui” sem impor requisitos adicionais de purificação, os “católicos LGBT” têm tanto direito à pertença eclesial quanto os “não-LGBT”. Com efeito, “direito inalienável” (SERRA, 2012a) é outra expressão recorrente dos grupos católicos LGBT brasileiros com efeito reificante. No *blog*, por exemplo, a apresentação intitulada “Sobre o Diversidade Católica” contém a seguinte afirmação: “somos membros **inalienáveis** da Igreja Católica Apostólica Romana” (EQUIPE DIVERSIDADE CATÓLICA, 2010; grifo meu).

Por fim, lançando mão de (9) uma hermenêutica bíblica própria, procede-se a (10) uma “inversão” da hierarquia – no caso dessa entrevista, operada mediante o recurso à linguagem dos Evangelhos:

Não queremos pôr condições àquilo que **por natureza** não as tem. Na época de Jesus, toda **lei religiosa que excluía** aos seres humanos de antemão, por qualquer característica, foi rejeitada por ele. Jesus voltou sua **predileção** para todos aqueles que eram considerados pecadores públicos, indignos. Nós, no seu seguimento, **como Igreja que somos**, queremos continuar fazendo o mesmo. (EQUIPE DIVERSIDADE CATÓLICA, 2008; grifos meus.)

Confirmando minha observação de que, ao nomear algo sobre si e sobre o campo em que estão efetivamente inseridos, os “excluídos” assumem a autoria de um discurso, o que implica em arrogar-se uma autoridade, Sbardelotto (2016, p. 304) nota, em sua análise, que “as práticas [do DC/RJ] exponenciam a construção coletiva e pública de saberes-fazeres tradicionalmente reservados aos clérigos ou religiosos (reflexão, oração, partilha) sobre o catolicismo”. Não por acaso, o projeto inicial do *site* do DC/RJ, em 2007, previa não só uma produção teológica própria, mas também sua constante legitimação nos termos da própria doutrina oficial da ICR.

É significativo que, ao contrário da evidente prioridade dada por “cristãos LGBT” de outras denominações à proposição de uma hermenêutica bíblica alternativa aos “textos do terror” (ênfase compartilhada por boa parte das discussões no âmbito da teologia, como em Jung e Coray [2005], que partem daí), os grupos de “católicos LGBT” concentrem-se mais em legitimar-se por meio de documentos eclesiais – tais como o CIC, documentos de diferentes órgãos da Cúria e outros, com distintos graus de formalidade, emitidos por organismos diversos (tais como conferências episcopais), religiosos de diferentes escalões (ficando claro que o grau de legitimidade alcançado é proporcional à altura de sua posição na hierarquia eclesial) e teólogos diversos (os religiosos consagrados dispendo de maior prestígio que os leigos). Não que os “católicos LGBT” não recorram às Escrituras em busca de legitimação. Ao contrário, o texto sagrado é acionado com frequência. Na estratégia adotada, porém, importa menos contrapor-se especificamente aos “textos do terror”, pouquíssimo mencionados, e muito mais sublinhar a “inclusividade” da mensagem de Cristo de maneira geral. De certo modo, põe-se a exegese – isto é, o conhecimento e interpretação dos textos sagrados – a serviço da eclesiologia, de modo a fundamentar uma espécie de “eclesiologia da diversidade”.

Assim, nas “Perguntas Frequentes” (EQUIPE DIVERSIDADE CATÓLICA, 2011d) do *site* do DC/RJ, por exemplo, as três primeiras<sup>143</sup> enfocam a discussão

---

<sup>143</sup> (1) "Se a Igreja condena a homossexualidade, como é possível uma pessoa *gay* ser católica?"; (2) "Quais são as bases para a Igreja condenar a homossexualidade?"; (3) "O católico *gay* que mantenha um relacionamento está em pecado?".

doutrinária-eclesial; só a quarta e a quinta<sup>144</sup> tocam nas passagens bíblicas usadas para fundamentar a atribuição, na doutrina moral da ICR, de um caráter “desordenado” aos “atos homossexuais” (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, §2357 n. 513). A sexta, a sétima e a oitava<sup>145</sup> voltam-se para os ambientes eclesiais, em um viés prático e “pastoral”.

Outro texto original publicado no *site*, intitulado “Imagem de Deus e Diversidade” (EQUIPE DIVERSIDADE CATÓLICA, 2011b), também aborda as questões da “sexualidade” e da “homoafetividade” em uma perspectiva eclesial. A argumentação parte da constituição e transformação da doutrina ao longo do tempo para postular a pluralidade inerente à ICR e o significado de “ser católico [romano]” (EQUIPE DIVERSIDADE CATÓLICA, 2011b).<sup>146</sup> Do mesmo modo, o texto “A militância de Jesus de Nazaré, o Cristo de todos” parte da figura de um Cristo “militante” pela causa da “diversidade” e da “inclusão” para fundamentar uma proposta eclesiológica que vai de encontro ao “discurso religioso **oficial**” (WILKE, 2011; grifo meu).

Os postulados centrais dessa “eclesiologia da diversidade”, que se materializam em argumentos recorrentes no discurso público do DC/RJ, são: (i) como vimos acima, a superação da lógica da “inclusão”/“autorização” pela afirmação de uma diversidade/pluralidade “católica” essencial; (ii) seu corolário: uma relativização da autoridade magisterial,<sup>147</sup> particularmente no campo moral; (iii) o corolário deste: a autonomização moral do “crente”,<sup>148</sup> fundamentada em documentos do Concílio

---

<sup>144</sup> (4) “O Antigo Testamento condena a homossexualidade?”; (5) “Por que São Paulo, na carta aos Romanos, afirma que a homossexualidade é antinatural?”.

<sup>145</sup> (6) “Como uma família católica deve encarar a homossexualidade de um de seus membros?”; (7) “O discurso da Igreja, contrário aos *gays*, favorece atos homofóbicos violentos?”; (8) “A homossexualidade é uma doença? Ela tem cura?”.

<sup>146</sup> Essa lógica argumentativa é compartilhada pelos textos das páginas fixas no *blog* do DC/RJ – “Ser *gay* e ser católico” (EQUIPE DIVERSIDADE CATÓLICA, 2011e), “Nosso testemunho” (EQUIPE DIVERSIDADE CATÓLICA, 2011c) e “Cristianismo maduro e responsável” (EQUIPE DIVERSIDADE CATÓLICA, 2011a).

<sup>147</sup> Nas “Perguntas frequentes” no *site/blog* do DC/RJ, uma nota esclarece que o “Magistério” da ICR é definido em termos do “ofício de interpretar a Palavra de Deus exercido pelos bispos [...]”. O Magistério não está **acima** da Palavra divina, mas **a serviço dela**. O texto sugere que recorrer ao Magistério “como **instância substituta da própria consciência**, uma espécie de ‘**superego**’”, seria indício de “certo **infantilismo** espiritual” – uma vez que “o Magistério **não pode** [ser], nem se pretende, **substituto da consciência** dos católicos”. (EQUIPE DIVERSIDADE CATÓLICA, 2011d; grifos meus).

<sup>148</sup> Um tema central no discurso do DC/RJ, por exemplo, é o da “historicidade da Revelação”, isto é, a tese de que Deus “se dá a conhecer” na História. Tal concepção é fundamental para a articulação da “hierarquia de verdades” postulada no Concílio Vaticano II, que implica em que nem todos os



Vaticano II que postulam a prerrogativa da consciência,<sup>149</sup> e (iv) sacralizada em termos de um “testemunho da verdade”<sup>150</sup>; (v) dessa sacralização decorre uma sacralização da missão dos “católicos LGBT”, como “dádiva” para a consecução, por sua vez, da missão da própria Igreja:

Não [pretendemos] ir contra a Igreja ou seu Magistério. [...] Damos nosso testemunho **por amor à Verdade e à Igreja** de Cristo, para que **através desse testemunho** a Igreja possa continuar sua jornada de construção do Reino e, peregrinos com ela, caminhemos **juntos**. (EQUIPE DIVERSIDADE CATÓLICA, 2011c; grifos meus)

Assim, a opção pela discussão eclesiológica em detrimento da exegética vem complementar a opção estratégica por enfatizar uma teologia mais fortemente pautada pelo trabalho pastoral que pelo debate moral, expressa também em uma valorização da “experiência humana” – que se traduz no destaque dado aos depoimentos pessoais – em detrimento de elucubrações moral-doutrinárias mais abstratas.

Depreende-se, assim, que a permanência, no seio da ICR, dos “católicos LGBT” brasileiros organizados em grupos desde 2005 parece se dar mediante sua **autoconstituição em sujeitos eclesiais**. Esta, por sua vez, é operada por meio de

---

elementos da doutrina têm “a mesma obrigatoriedade e permanência” e abre espaço para o discernimento moral segundo a consciência de cada um (EQUIPE DIVERSIDADE CATÓLICA, 2011d). Nesse tema articulam-se, portanto, a relativização de toda autoridade dogmática e a autonomização moral dos crentes.

<sup>149</sup> Trata-se, especificamente, do “princípio da dignidade moral” exposto na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* (CONCÍLIO VATICANO II, 1964a, 16; grifos meus): “No fundo da própria consciência, o homem descobre uma lei que não se impôs a si mesmo, mas **à qual deve obedecer**; essa voz [...] [soa] na intimidade do seu coração [...]. **O homem tem no coração uma lei escrita pelo próprio Deus**; a sua **dignidade** está em obedecer-lhe, e **por ela é que será julgado**. A consciência é o **centro** mais secreto e o **santuário** do homem, no qual **se encontra a sós com Deus**, cuja voz se faz ouvir **na intimidade do seu ser**. [...] Pela **fidelidade** à voz da consciência, os cristãos estão unidos aos demais homens, no dever de buscar a **verdade** e de nela resolver tantos problemas **morais** que surgem na vida individual e social.” Nele baseado, o texto das “Perguntas frequentes” do *site* do DC/RJ afirma: “Quem orienta sua conduta na direção da **verdade sincera** e tem uma consciência bem formada deve, então, seguir a voz de sua consciência. **É o que a Igreja espera de todos os católicos**” (EQUIPE DIVERSIDADE CATÓLICA, 2011d; grifos meus).

<sup>150</sup> Veja-se, por exemplo, as seguintes passagens: “muitos católicos *gays* simplesmente **não reconhecem** suas vidas e seus relacionamentos na forma “desordenada” de que falam alguns documentos. Por isso, [...] **não podem ir contra a sua consciência** se esta não os acusa de estar em pecado.” (EQUIPE DIVERSIDADE CATÓLICA, 2011d; grifos meus); “necessitamos, para **respeitar nossas consciências**, dar o nosso sempre respeitoso testemunho de que não vivemos nossa forma de amar como ‘intrinsecamente desordenada’ ou fechada ao dom da vida [...] Para respeitar nossas consciências, necessitamos dar nosso testemunho de que vivemos, sim, uma complementaridade afetiva e sexual verdadeira (CIC 2357). Vivemos, com nossos esposos e esposas, os mesmos desafios e recebemos as mesmas graças de qualquer casal, e nosso testemunho é dado **com nossas próprias vidas**” (EQUIPE DIVERSIDADE CATÓLICA, 2011c; grifos meus).

uma **visibilização** e uma **vocalização** (uma “tomada da palavra”) que afirmam um **saber sobre si**, legitimado por uma **apropriação** do discurso magisterial e um **diálogo** com o discurso identitário do ativismo e o dos “especialistas” das ciências humanas e sociais – subvertendo, assim, a autoridade clerical dos supostos detentores da verdade sagrada. Para tanto, os grupos de “católicos LGBT” brasileiros valem-se de uma práxis teológica baseada na ênfase nas dimensões **eclesiológica**, **pastoral** e **experencial**, por um lado, e, por outro, em uma combinação de **intercâmbios** presenciais e virtuais (envolvendo mídias digitais como *sites*, *blogs*, *e-mail*, mas, principalmente, páginas ou grupos no *Facebook*), em consonância com a estratégia geral de visibilização e apropriação do espaço.

Nesse sentido, é significativo que o lançamento, em 2015, da edição brasileira do livro “Homossexuais católicos: como sair do impasse”, de Claude Besson – ex-monge cisterciense e co-fundador da associação francesa *Réflexion et Partage* (“Reflexão e Partilha”), que se dedica a “melhorar o acolhimento de pessoas homossexuais na Igreja católica” (BESSON, 2015) – tenha sido marcado por uma mesa-redonda organizada pelo DC/RJ em uma livraria do Rio de Janeiro (MALDONADO, 2015), um ano depois da fundação da Rede Nacional de Grupos Católicos LGBT e aproximadamente na mesma época em que esta enviou um representante para a fundação da *Global Network of Rainbow Catholics* (GNRC), uma rede internacional de treze organizações de “católicos LGBT”, como se verá abaixo. O protagonismo de um grupo de “católicos LGBT” no lançamento de uma obra de cunho pastoral, de autoria de um dos líderes de um grupo estrangeiro análogo, parece condensar essa práxis teológica centrada no diálogo e na afirmação da diversidade.

Igualmente significativa é a constatação de que a intensa produção do DC/RJ em suas plataformas digitais durante o período em que Bento XVI esteve no poder reduziu-se significativamente desde o início do atual pontificado. Pode-se especular se, durante os anos de Wojtyła e Ratzinger como papas – período de maior endurecimento moral e rigor sexual –, a pressão exercida sobre as “margens” seria maior. Uma dicotomização mais radical entre a “norma” e o “desvio”, as “margens” e o “centro”, estabeleceria as condições em que as estratégias de subversão operadas pelos “grupos católicos LGBT” no Brasil desde meados da década de 2000 se mostrariam mais eficientes no sentido de propiciar sua permanência nos ambientes católicos romanos.

Em 2010 – ainda nos anos Ratzinger, portanto –, fazendo um levantamento dos discursos e práticas “destoantes e contra-hegemônicos” no âmbito da ICR, isto é, “a favor dos gays e de suas bandeiras”, Lima (2010, p. 428) já observava: “nunca antes na história da igreja, vozes de tal importância na hierarquia se posicionaram desta maneira”. Passados sete anos, sob outro papa e talvez de certo modo catalisada por ele, essa produção de discursos e práticas parece multiplicar-se em progressão vertiginosa – e não só por parte de integrantes da hierarquia, como vimos neste capítulo.

Na semana de abertura do Sínodo sobre a Família no Vaticano, em outubro de 2015, aconteceu em Roma a conferência internacional intitulada “Caminhos do amor: instantâneos de encontros católicos com pessoas LGBT e suas famílias”, a fim de dar testemunho de “histórias de atenção pastoral a pessoas LGBT” e, assim, “contribuir para as discussões acerca do casamento e da família no Sínodo da Família” (GNRC, 2015; tradução própria). A conferência foi realizada no âmbito da “Vozes LGBT no Sínodo”, primeira reunião da GNRC. Ao final, foi elaborada uma carta dirigida aos bispos reunidos no Sínodo, da qual destaco alguns trechos:

Muitas pessoas em nossa Igreja achavam que estavam prestando um serviço a Deus ao nos odiar, e algumas ainda fazem isso, especialmente entre a hierarquia; mas podemos dizer-lhes com alegria que mantivemos viva nossa confissão da fé católica!

**Mantivemos a fé sob perseguição** [...] Aprendemos que o que importa não é o que a Igreja pode fazer por nós, e sim **o que nós podemos fazer pela Igreja.**

Rezamos por vocês em cada Missa de nossa reunião e pedimos que vocês rezem por nós, confiantes de que em breve teremos condições de nos reunir transparentemente, com alegria. Pois descobrimos com espanto que, ao longo dos últimos anos, a despeito de tudo e porque nada é impossível para Deus, tornamo-nos parte integrante, junto com vocês, na vida do Evangelho. [...]

Saudações calorosas de suas irmãs e irmãos em Cristo da Rede do Arco-Íris. (INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS, 2015; grifos meus.)

No ano anterior, no Rio de Janeiro, o manifesto divulgado por ocasião do lançamento da Rede Nacional de Grupos Católicos LGBT, no I Encontro Nacional de Grupos Católicos LGBT, começava afirmando: “Nós, cristãs e cristãos católic@s [sic] LGBT reunid@s [sic] em nosso I Encontro Nacional, no Rio de Janeiro, **somos filhas e filhos de Deus e da Igreja**” (REDE NACIONAL DE GRUPOS CATÓLICOS LGBT, 2014b; grifo meu). E, adiante, advertia:

É profundamente desumano considerar as uniões homoafetivas e suas expressões amorosas como depravação ou imoralidade. Muitos LGBT deixam ou já deixaram a Igreja por se depararem com estas posturas. Todos perdem com isto. O acolhimento da diversidade e do pluralismo enriquece a todos e testemunha ao mundo a grandeza do amor de Deus. Estamos abertxs [sic] ao diálogo construtivo. (REDE NACIONAL DE GRUPOS CATÓLICOS LGBT, 2014b)

No final de 2013, o GAPD/SP, que então ainda se chamava Pastoral da Diversidade,<sup>151</sup> elaborou uma carta em resposta ao “documento preparatório” da Assembleia Ordinária do Sínodo dos Bispos em 2014, enviado às paróquias por determinação do Vaticano. Antes de responder as perguntas propriamente ditas do documento, a carta tece algumas considerações sobre temas pertinentes, entre as quais se lê:

[...] os **leigos** vão se dando conta cada vez mais facilmente de que não há nenhuma desordem objetiva intrínseca ao fato de alguém ser LGBT. Mas o **clero**, mesmo sabendo que muitos pertencem à nossa tribo, não consegue tratar deste assunto honestamente. [...] Os esforços pastorais hoje existentes, a partir dos quais escrevemos esta carta, sobrevivem na **clandestinidade**, sem acolhimento sincero, aberto e fraterno, em espaços eclesiais não reconhecidos como tais. Pedimos, então, não como mera questão acadêmica, mas como urgente exercício de responsabilidade **pastoral**, que os Senhores busquem a maneira de entrar pública e honestamente no processo de elucidar conosco aquilo que realmente é neste campo. Sem medo da **verdade**, pois sem ela, nenhuma Pastoral Católica é possível. (GRUPO DE AÇÃO PASTORAL DA DIVERSIDADE, 2013, grifos meus)

Mais do que reflexões **sobre** a diversidade sexual e de gênero no campo católico romano desde uma perspectiva externa, esses coletivos declaradamente organizados em torno de uma identidade simultaneamente “católica romana” e “LGBT” tomam a palavra (VILLALOBOS, 2017) em público para, dirigindo-se diretamente à hierarquia, atestar sua presença no espaço eclesial.

### 2.3 Controvérsias e silêncios

Em julho de 2014, a revista *Vida Pastoral*, um dos principais periódicos católicos romanos brasileiros de reflexão teológico-pastoral, lançou um número temático sobre “Homoafetividade e fé cristã” (VIDA PASTORAL, 2014), em cujo editorial se lia:

---

<sup>151</sup> Conforme episódio relatado à página 23.

É comum, em ambientes religiosos, ouvirmos dizer que **sobre alguns temas de ética da sexualidade é preferível silenciar, para evitar polêmicas**. Por isso, publicar uma edição de *Vida Pastoral* sobre a temática da fé cristã ante a homoafetividade foi motivo de **bastante reflexão prévia**. O objetivo da edição **não é polemizar**, mas oferecer subsídios para melhor compreensão da questão e favorecer o atendimento de **necessidades pastorais**. [...] É verdade que, em temas **complexos, convém ter prudência**. Entretanto, **silenciar** a respeito do assunto pode significar omissão, seja em relação às pessoas e às famílias que necessitam de orientação, seja em relação à própria Igreja, que tem o desejo e a missão de auxiliar os seres humanos em suas necessidades, ouvindo seus apelos e anseios. (ALENCAR, 2014, p. 1; grifos meus)

O tom de cautela se justifica quando Alencar (2014, p. 1) menciona “problemas entre a hierarquia e teólogos morais no passado recente”, confirmando o que escreve Valle (2014) em seu artigo para essa mesma revista:

Não é nada fácil solucionar o **impasse pastoral** em que a Igreja se debate. O primeiro ano do pontificado do papa Francisco aponta, sem dúvida, para uma retomada do diálogo com a modernidade – ela mesma em crise –, mas persistem vacilações e dificuldades que **não podem ser subestimadas**. (VALLE, 2014, p. 12; grifos meus)

Dois anos depois, a *Revista Convergência*, da Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB), publicaria um artigo intitulado “Os LGBT e os desafios da evangelização: um novo contexto na sociedade e na Igreja” (LIMA, 2016c). É significativo o alcance dessa publicação, presente em praticamente todas as casas de ordens religiosas do país, o que parece atestar uma maior disseminação do debate acerca do tema.

Ainda em 2016, na paróquia Nossa Senhora do Carmo, em Itaquera, São Paulo – um ano depois da polêmica decorrente da “Oração dos fieis” pedindo pelo fim da homofobia – o publicitário Albert Roggenbuck foi convidado a dar um depoimento de vida durante a missa. A proposta se deu no contexto de um ciclo de orações com o tema “Provados pela vida, arriscam na esperança”. Albert compartilhou, com a comunidade reunida para o rito, sua experiência vivendo a *drag queen* Dindry Buck – embora não tenha se apresentado, à ocasião, caracterizado como a personagem. Meses depois, um grupo de fieis entregou uma carta ao bispo da diocese local, solicitando o afastamento do Pe. Paulo Bezerra, responsável pelo convite, acusando-o de “promoção do gayzismo [sic] e o incentivo à militância LGBT, [violando] o Magistério da Santa Igreja e a Santa Fé Católica” (*apud* REIS, 2016). Caso seu pedido não fosse atendido, o grupo ameaçava recorrer a “instâncias superiores na hierarquia da Igreja” (*apud* REIS, 2016), e havia organizado um abaixo-assinado *online*. Em resposta, paroquianos favoráveis à permanência de Pe. Paulo em Itaquera

organizaram outro abaixo-assinado *online* (REIS, 2016) e também escreveram à diocese, opondo-se ao pedido de afastamento do sacerdote e posicionando-se favoravelmente ao trabalho por ele realizado.

Essas iniciativas recentes apontam para a complexidade das disputas e paradoxos vigentes no campo católico romano em torno da questão da diversidade sexual e de gênero. Há que examinar, no entanto, como as estratégias de permanência dos grupos de “católicos LGBT” brasileiros, aqui abordadas por intermédio da produção discursiva do DC/RJ, vêm inserir-se nos conflitos e negociações mais amplos que tensionam o tecido eclesial católico romano.

### 3 “MAIS PAPISTAS QUE O PAPA”: DISPUTAS E PARADOXOS NO CAMPO CATÓLICO ROMANO EM TORNO DA SEXUALIDADE

Eu fui criado na Igreja. A minha mãe é ministra da eucaristia. O lugar onde eu mais gosto de estar é a Igreja. Por eu ser *gay*, o padre da minha paróquia fez um duro sermão em uma missa. Olhando para mim, ele disse que as pessoas homossexuais têm um demônio. Quanto mais elas vivem, mais pecam. É melhor que não vivam muito. E os outros fiéis balançavam a cabeça concordando. De tanto ouvir isto, e de tanto ver os outros concordarem, tomei uma decisão: “este demônio aqui não vai mais viver”!<sup>152</sup>

#### 3.1 “A maior nação católica do mundo”: a ICR em meio às disputas e paradoxos do campo religioso brasileiro

##### 3.1.1 Ambiguidades

Se os críticos veem com preocupação a interferência do elemento religioso na esfera política/pública, entendendo-a como uma “ameaça ao Estado laico”, tampouco se pode perder de vista o fato de que a imbricação dessas duas dimensões, no Brasil, remonta ao período colonial. Por praticamente quatro séculos, até a proclamação da República, o catolicismo romano desfrutou do *status* de religião oficial no país. O Livro Primeiro das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, de 1707, impunha a “pais, mestres, amos e senhores” a obrigatoriedade do ensino da doutrina cristã “aos filhos, discípulos, criados e escravos”, ao mesmo tempo em que determinava que se denunciassessem “os hereges e os suspeitos de heresia e judaísmo” (*apud* LOREA, 2012, p. 217).

---

<sup>152</sup> Relato de um jovem que desistiu de tentar o suicídio, conforme relatado por Lima (2016a).

Entretanto, a Igreja assegurou sua hegemonia cuidando menos de erradicar práticas e valores não-cristãos que de adaptar-se às crenças e práticas da população local. Birman e Leite (2002) descrevem a modalidade de catolicismo que aqui se desenvolveu como uma religião popular, em íntima relação com os cultos de possessão, na qual a doutrina formal, de caráter mais dogmático, convivia ambigualmente com a crença em magia e bruxaria e a intensidade da devoção aos santos, que, junto com os demônios, intervinham diretamente na ordem do mundo. Musskopf (2008) salienta essa ambiguidade como uma das principais marcas do campo religioso brasileiro, destacando especialmente as apropriações e reelaborações populares das determinações normativas das instituições religiosas. Nas palavras de Schultz (2005):

Há vários elementos que sustentam a percepção de que a dinâmica da estrutura teológica do imaginário religioso brasileiro é ambígua e cheia de simultaneidades e misturas: no universo religioso brasileiro tudo parece misturado; tudo tem mais de uma possibilidade, o bem e o mal não são facilmente discerníveis; Deus e o mal são transcendentais e ao mesmo tempo imanentes; Deus está na igreja, mas também está no terreiro; a fé é confessada em alta voz, mas vive de significações subterrâneas, não reveladas; os (in)fiéis frequentam dois ou mais cultos ao mesmo tempo; mesmo as pessoas convertidas parecem conviver com a cosmologia antiga; há um caldo religioso que subjaz e acossa mesmo os mais puros discursos teológicos; há uma consciência de base que as religiões operam cosmologias distintas, e que todas elas, de uma forma ou outra, veiculam o mesmo Deus, e colaboram para a proteção contra o mal; a figura do meio, o mediador de toda ordem, está presente em todas as religiões; esse mundo pode se comunicar com o mundo do Além; Deus e o diabo estão misturados. (SCHULTZ, 2005, p. 159.)

Essa mesma ambiguidade face à doutrinação religiosa pode ser observada em relação às regulações sexuais.<sup>153</sup> Em ambos os campos, a coexistência de distintos

---

<sup>153</sup> Alguns autores que abordam a marca da ambiguidade e a convivência de diferentes lógicas de referência e sistemas de valores na cultura sexual brasileira são Parker (1991), Green (1999) e Fry (1982). Simões e Facchini (2009), contudo, salientam que, a despeito da recorrente associação do Brasil à liberdade e à tolerância sexuais, com destaque para a “farta disponibilidade e incidência de ambiguidades e excentricidades eróticas entre nós ao longo do tempo e do espaço, com especial ênfase para as práticas homossexuais masculinas”, ainda grassam as “situações de desrespeito, injustiça, desigualdade e violência” face à diversidade sexual e de gênero (SIMÕES; FACCHINI, 2009, pp. 24-25). “Com efeito, muitas pessoas que desejam outras do mesmo sexo seguem obrigadas a conter suas manifestações de afeto e ocultar as relações amorosas que vivem, sob o risco de perdas materiais e afetivas, desprezo, chantagem e agressão. Muitas religiões seguem condenando e alimentando a perseguição a homossexuais. [...] Bissexuais são alvo de desconfiança, vistos muitas vezes como pessoas imaturas que representariam uma ameaça para as relações afetivas estáveis, homo ou hetero, quando não para a própria saúde coletiva. Travestis e transexuais são vítimas frequentes de crimes violentos, enfrentam problemas com seus documentos de identidade, são discriminados em locais públicos, excluídos do mercado formal de trabalho e do ambiente escolar” (SIMÕES; FACCHINI, 2009, p. 25).



“códigos de valores e sistemas de referência permite a passagem e a transição entre eles, criando uma multiplicidade de possibilidades” (MUSSKOPF, 2008, p. 113). Não obstante, observa Musskopf, raramente se discute a relação entre essas duas dimensões – a religiosidade e a sexualidade – de outra maneira que não “[destacando-se] o papel **repressivo** e **policizador** que a religiosidade, de maneira especial através das instituições e autoridades religiosas, exerce sobre a sexualidade” (MUSSKOPF, 2008, p. 111; grifos meus). Conforme assinala Duarte (2005):

Parece prevalecer à primeira vista o contraste entre a representação erudita convencional “moderna” da religião como uma dimensão antiquada e pudica (se não abertamente “repressiva”) da vida coletiva e individual e a representação da sexualidade como a dimensão mais atualizada e expressiva possível da autenticidade subjetiva. Uma perfeita antítese. (DUARTE, 2005, p. 137.)

Com efeito, há um senso comum quanto ao papel de “policimento e normatização das sexualidades e religiosidades” (MUSSKOPF, 2008, p. 114) exercido pelas instituições religiosas, especialmente a ICR. A “perfeita antítese” entre religião e sexualidade, porém, como mostra Duarte (2005), é outra oposição derivada do ideário ocidental moderno. O que se verifica é que, a despeito do eventual rigor pretendido, as práticas religiosas e sexuais populares se mostram bem mais fluidas (MUSSKOPF, 2008, p. 114; ver GIUMBELLI, 2002).

Costa (1983) assinala, no Brasil, a paulatina substituição do controle e regulação religiosos da sexualidade pelo discurso higienista no tocante, por exemplo, aos espaços e ocasiões de sociabilidade. Do mesmo modo, segundo Musskopf (2008), “as festas e atividades religiosas que determinavam a rotina social no contexto colonial foram combatidas pela medicina higiênica por não promoverem a intimidade familiar e por colocarem a saúde das famílias em risco” (MUSSKOPF, 2008, p. 105). O processo descrito por Costa (1983) é análogo àquele que, conforme demonstra Foucault (2002), deu-se no âmbito das práticas penitenciais e espirituais desenvolvidas pela ICR a partir do Concílio de Trento (1545-1563).<sup>154</sup> Nelas se delineou e emergiu gradualmente como objeto de regulação, no lugar das “relações

---

<sup>154</sup> Reação aos movimentos reunidos sob o nome de “Reforma Protestante” – e por isso conhecido também como “Concílio da Contrarreforma” –, o Concílio de Trento estabeleceu um projeto de Igreja que se consolidaria entre os pontificados de Pio IX a Pio XII (de 1846 a 1958). Realizado nesse período, o Concílio Vaticano I (1869-1870), que condenou os “erros” do “racionalismo”, do “materialismo” e do “ateísmo” e instituiu o dogma da “infallibilidade papal”, representou o apogeu da reação e resistência da ICR ao ideário moderno. A Igreja tridentina se caracterizava por uma teologia dogmatista, pelo zelo ortodoxo, pelo ritualismo litúrgico, pelo rigor da disciplina eclesiástica e por um dualismo que dissociava os mundos natural e sobrenatural e afirmava que só neste se encontraria a salvação (LIBÂNIO, 2005).

sexuais legítimas ou ilegítimas [...], o corpo solitário e desejante” (FOUCAULT, 2002, p. 244) que, na França do século XVIII, se tornaria um objeto da medicina. Em suas palavras:

Foi na medida em que herdou esse domínio da carne, recortado e organizado pelo poder eclesiástico, foi na medida em que se tornou, a pedido da própria Igreja, herdeira ou herdeira parcial, que a medicina pôde começar a se tornar um controle higiênico e com pretensões científicas da sexualidade. (FOUCAULT, 2002, pp. 281-282.)

Nesse processo dialógico de construção de práticas e discursos, intercâmbios e apropriações terminológicas permitiriam à medicina higiênica incorporar valores religiosos no estabelecimento e implementação de seu próprio sistema de regulação dos corpos, atribuindo sentidos morais à doença. Costa (1983) mostra, por exemplo, de que maneira, no Brasil,

o recurso à alma foi o que possibilitou à higiene infiltrar-se na moral da família sem fraturar suas antigas crenças e valores e, simultaneamente, reorientar o prestígio da religião em seu benefício. Fingindo respeitar o sagrado, na verdade, a medicina facilitava sua difusão na atmosfera familiar. (COSTA, 1983, p. 66)

Com efeito, no entender de Foucault (2008), o tipo de poder “pastoral”<sup>155</sup> organizado e elaborado institucionalmente pela Igreja desde os primeiros tempos do cristianismo se estenderia em grande parte, na modernidade, por meio “do saber, das instituições e das práticas médicas. Pode-se dizer que a medicina foi uma das grandes potências hereditárias do pastorado” (FOUCAULT, 2008, p. 263). Ainda que eventualmente se apoiassem na moral sexual cristã, entretanto, as novas tecnologias de poder não operavam, de maneira unívoca, “sua mera tradução em linguagem científica”, como salienta Carrara (2015, p. 328) ao indicar as diferentes racionalidades cristã e biomédica que justificavam, por exemplo, o casamento heterossexual como “única forma aceitável de exercício pleno da sexualidade” (*idem*, p. 328) em finais do século XIX.

---

<sup>155</sup> Foucault (2008) discorre sobre o “pastorado” como dispositivo específico de poder desenvolvido e difundido no Ocidente sob a égide do “cristianismo” (com a ressalva de que o termo “abrange toda uma série de realidades diferentes” [FOUCAULT, 2008, p. 196]), em processo de contínua transformação ao longo de sua história, entre aproximadamente os séculos II ou III e XVIII. Entretanto, ressalva ele, “quando eu me coloco no século XVIII como sendo o fim da era pastoral, é provável que ainda me engane, porque de fato o poder pastoral em sua tipologia, em sua organização, em seu modo de funcionamento [...] é sem dúvida algo de que ainda não nos libertamos” (FOUCAULT, 2008, p. 197).

Do mesmo modo, entre os séculos XVII e XVIII, “muitas das funções pastorais foram retomadas no exercício da governamentalidade, na medida em que o governo pôs-se a também querer se encarregar da conduta dos homens” (FOUCAULT, 2008, p. 260).<sup>156</sup> Assim, o Estado-nação e seu aparato jurídico, em sua atribuição de formar “sujeitos-cidadãos”, desempenham um papel crucial no projeto moderno ocidental, com suas tecnologias produtoras das “sensibilidades, estéticas e moralidades” que lhe são próprias (GIUMBELLI, 2008, p. 81). Todavia, paralelamente ao estabelecimento dos “grandes aparelhos de Estado, como **instituições** de poder” (FOUCAULT, 2011 [1976], p. 153; grifo do autor), emergiram no século XVIII

**técnicas** de poder presentes em todos os níveis do corpo social e utilizadas por instituições bem diversas (a família, o Exército, a escola, a polícia, a medicina individual ou a administração das coletividades), [...] [que] operaram, também como fatores de segregação e de hierarquização social, [...] garantindo relações de dominação e efeitos de hegemonia. (FOUCAULT, 2011, pp. 153-154; grifo do autor)

Nesse processo de deslocamento e emergência de novas técnicas de poder, a ICR se veria atravessada por linhas simultâneas de resistência, de um lado, e, de outro, de adaptação “às exigências da cosmologia moderna e da nova partilha público-privado” (DUARTE, 2005, p. 166), em um jogo de tensionamentos, disputas, negociações, adesões e apropriações estratégicas que com frequência se mostrava paradoxal. Seria fundamental sua contribuição para a consolidação das concepções de “natureza” e “vida”, por exemplo, na medida em que essas duas categorias estruturantes da cosmovisão moderna foram incorporadas à sua linguagem para contrapor-se ao ideário individualista – como na definição do modelo de família especificamente moderno e ocidental como “naturais” (DUARTE, 2005, p. 159).

No plano institucional, em finais do século XIX, em meio ao acirramento das tensões entre o Estado e a ICR, ganhou força e implementou-se determinado projeto de laicidade no Brasil. A adoção do princípio de “separação entre Estado e Igreja” se materializaria sob a forma da laicização do ensino, da retirada dos registros civis (inclusive o casamento) do domínio eclesial, da secularização dos cemitérios, da incorporação dos princípios da “liberdade religiosa” e da “igualdade” entre diferentes grupos confessionais (GIUMBELLI, 2008, pp. 81-82). A oposição de lideranças da ICR à separação do Estado obteria algum êxito por ocasião da promulgação da

---

<sup>156</sup> Daí também os “conflitos de conduta já não [...] [se produzirem] tanto do lado da instituição religiosa, e sim, muito mais, do lado das instituições políticas” (FOUCAULT, 2008, p. 261).

Constituição de 1934, que voltou a permitir o ensino religioso, devolveu a validade civil ao casamento religioso e abriu uma brecha no princípio de separação estabelecendo a possibilidade de “colaboração” entre religiões e Estado.

De fato, “a Igreja Católica teve um papel crucial na definição do novo regime de relações entre Estado e religião no Brasil republicano” (GIUMBELLI, 2008, p. 82). Assim, com relação ao princípio da “liberdade religiosa”, Giumbelli (2008, p. 82) destaca como “a mesma Igreja Católica que foi contra a separação se colocou a favor da liberdade”, na medida em que esta se traduziria em dispositivos de regulação da “autonomia jurídica das associações religiosas”. Ao mesmo tempo, a referência de “religião” era claramente o catolicismo eclesial (GIUMBELLI, 2008, p. 84) – o que ensejou intensos debates acerca da possibilidade de aplicar o conceito de “religião” aos cultos ditos “mediúnicos”. Aqui, evidenciam-se as formas indiretas de regulação do “religioso”, mediante a aplicação de dispositivos ligados ao campo da saúde pública – por exemplo, que “criminalizavam a prática do ‘espiritismo’ e a da ‘magia e seus sortilégios’”,<sup>157</sup> ao lado de “outros que visavam à prática da medicina por indivíduos desprovidos de título acadêmico e o exercício do ‘curandeirismo’” (GIUMBELLI, 2008, p. 84).<sup>158</sup>

### 3.1.2 Rupturas

---

<sup>157</sup> “Tal base jurídica serviu de referência para elaborações e intervenções de alto impacto social, assim como para reações importantes em se tratando de reconfigurações de formas de presença do religioso. O Código Penal, juntamente com regulamentações sanitárias e policiais, fundamentou ações que atingiram sobretudo cultos que, por suas referências africanas, eram identificados como claramente ‘mágicos’, em um sentido que se traduzia em ‘selvageria’ e ‘feitiçaria’.” (GIUMBELLI, 2008, p. 84.)

<sup>158</sup> Por outro lado, foi a reação sobretudo dos espíritas que logrou angariar certa legitimidade para práticas terapêuticas de viés religioso. Para tanto, o recurso à noção de “caridade” foi instrumental – ao mesmo tempo em que aproximou as instituições espíritas do Estado pela mesma via assistencial já consagrada nas relações entre este e a ICR, conforme o mecanismo de “colaboração” estabelecido na Constituição de 1934 e ratificado nas posteriores (GIUMBELLI, 2008, p. 85). Esse mesmo dispositivo de parceria por meio da assistência social fundamentaria, já nos anos 2000, a constituição de “comunidades terapêuticas” para o tratamento de usuários de drogas, estabelecidas e administradas por organizações religiosas diversas e subsidiadas pelo Estado (CFP, 2011). Tais comunidades estariam no centro de uma controvérsia com o Conselho Federal de Psicologia, que as denunciaria por uma série de violações de direitos humanos – entre elas a da “liberdade religiosa”, na medida em que os “internos” seriam obrigados a participar de cultos e estariam submetidos a princípios religiosos que justificariam, por exemplo, o estímulo à abstinência sexual (CFP, 2011).

A progressiva perda da hegemonia católica romana face ao crescimento pentecostal no Brasil, a partir das últimas décadas do século XX, seria ao mesmo tempo reflexo de e contribuiria para uma profunda transformação na identidade nacional. Com efeito, ao domínio católico original corresponderiam uma autoimagem nacional “propensa à definição múltipla de identidades vivenciadas como articuladas” (SANCHIS, 1996, p. 38) e uma imagem da sociedade “baseada na integração harmônica de seus vários grupos [...]. O ‘povo brasileiro’ seria receptivo e tolerante, evitaria choques políticos e afirmações exclusivas de identidade” (BIRMAN; LEITE, 2002, p. 327). As relações inter-religiosas se pautariam por um modelo *sincrético-hierárquico*, combinando a falta de exclusividade da pertença religiosa com a submissão à hegemonia institucional católica romana (MARIANO, 2011, p. 248).

Agora, porém, em lugar da nação “harmônica” sob o manto católico de “tolerância”, emerge uma nova ordem do mundo marcada pela violência, em que a paz não só não é dada como deve ser construída por meio de um combate contínuo às forças do Mal. Ao passo que a ICR se apresentava à imagem e semelhança da hierarquia social e política do país, as novas igrejas pentecostais irrompem das bases da sociedade, insurgem-se contra o catolicismo romano e, com as práticas religiosas e políticas que lhe são próprias, “estruturam e espelham outra imagem da sociedade: mais violenta, mais conflitiva e atravessada por antagonismos” (BIRMAN; LEITE, 2002, p. 328).

Para compreender a passagem de um momento para o outro, é preciso considerar a transformação que se operou no universo católico global, iniciada em meados do século XX, a partir das tensões entre uma multiplicidade de forças “conservadoras” e “modernizantes” – as quais se traduziriam no Concílio Vaticano II (1962-1965) e no projeto de “atualização” da ICR que nele nasceu.

O Vaticano II veio encerrar o período da contrarreforma, iniciado com o Concílio de Trento (1545-1563). A eclesiologia tridentina (isto é, seu modelo de Igreja) havia fixado a centralidade da hierarquia e “[concentrado] a compreensão de Igreja na figura do papa” (LIBÂNIO, 2005, p. 7), estabelecendo o magistério eclesial como “garantia da ortodoxia da fé e da moral” e o ministério ordenado, como “legítimo dispensador dos sacramentos” (*idem*, p. 6).<sup>159</sup> Isto é, havia consagrado a autoridade dos clérigos

---

<sup>159</sup> Para elaborar este panorama do Concílio Vaticano II, utilizo a conferência do jesuíta e teólogo da libertação João Batista Libânio sobre a “Contextualização do Concílio Vaticano II e seu

como intérpretes da verdade sagrada e intermediários entre os crentes e os bens de salvação, acentuando o que Foucault (2008, p. 267) caracteriza como um “dimorfismo” do campo religioso, ao contrapor clérigos e leigos como duas categorias distintas de indivíduos, com distintos privilégios econômicos, civis e espirituais. A teologia dominante no período era caracterizada por um dogmatismo “essencialista”, no entender de Libânio (2005, pp. 6-7), na medida em que pensava as realidades “naquilo que elas têm de essencial, definitivo, imutável, fora de qualquer perspectiva histórica. [...] As respostas já vinham prontas dos catecismos e manuais que permaneceram intocados, praticamente, durante séculos”. Era, portanto, dissociada da experiência humana concreta e histórica – esta, por sua vez, desvalorizada como realidade menor face à “salvação”, que seria encontrada exclusivamente na realidade sobrenatural.<sup>160</sup>

Entretanto, não obstante a evidente resistência ao ideário moderno, já no século XIX, e sobretudo na primeira metade do século XX, irrompeu nos ambientes católicos, em diferentes níveis da hierarquia e no seio de organizações eclesiais e paraeclesiais, entre religiosos e leigos, uma série de movimentos encarnando demandas propriamente modernas por cientificidade e historicidade, levando em consideração a subjetividade e a experiência concreta humanas (*idem*, p. 11). Dentre eles, Libânio (*idem*, pp. 12-17) destaca (i) o movimento *bíblico*, que veio aplicar a ciência moderna (história, arqueologia, linguística) à exegese; (ii) o movimento *litúrgico*, que pretendia aproximar o rito das pessoas, conectando-se com suas experiências concretas; (iii) o movimento *ecumênico*, que veio se contrapor ao proselitismo agressivo e à atitude belicosa em relação às posições de outras denominações cristãs, encaradas como adversárias na disputa pelo título de quem seria o detentor da verdade sagrada absoluta; (iv) os movimentos de *leigos*, que emergiram “nos dois meios que mais sofreram os impactos da modernidade: classes operárias e classes ilustradas liberais” e “buscavam difícil equilíbrio entre a fidelidade e a crítica, entre a permanência e o desbravar novos caminhos” (*idem*, p. 15); (v) o movimento *social*, que veio enfatizar a necessidade de transformação da realidade

---

desenvolvimento”, publicada na série “Cadernos de Teologia Pública” da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (LIBÂNIO, 2005).

<sup>160</sup> Libânio (2005, pp. 5-6) salienta, recorrendo a Delumeau (1971), que a religiosidade popular medieval, anterior à reação da ICR aos movimentos da Reforma, era “voltada para as realidades deste mundo”: as práticas religiosas – devoções, promessas, ritos – visavam ao atendimento das necessidades imediatas da vida cotidiana. O catolicismo romano se configuraria como “religião sobrenatural”, com foco na salvação eterna em vez de nos problemas “deste mundo”, na era pós-tridentina.

social (em contraponto a uma religião que fosse “ópio do povo”, na crítica de Marx); e, finalmente, (vi) o movimento *teológico*, que introduziu na teologia

a dimensão de sujeito, as experiências do homem moderno, a ciência, a história, a literatura, a filosofia, uma compreensão global da existência, o caráter vital. Repescou do modernismo, condenado por Pio X, o uso dos métodos crítico-históricos na interpretação da Escritura. Os defensores dessa teologia valorizaram, na concepção de Igreja, as dimensões de mistério, de comunidade, de participação ao arrepio do aspecto acentuadamente jurídico. Olhavam as realidades terrestres de maneira otimista, capaz de perceber nelas a presença e ação de Deus. [...] defendia também uma inteligência processual e histórica das verdades de fé em oposição ao fixismo e formalismo da letra. (*idem*, pp. 16-17)

Assim, no Concílio Vaticano II, segundo Libânio,

se deu o embate de dois mundos ideológicos, de duas visões de realidade, de duas sensibilidades. [...] Estavam em jogo dois paradigmas. Eles penetravam as estruturas da Igreja, o conteúdo dogmático do ensinamento do magistério, o comportamento dos hierarcas, o imaginário religioso dos fiéis, as práticas religiosas, a expressão de fé do cristão comum, o agir moral, a disciplina eclesiástica. (*idem*, p. 22)

A ênfase do Vaticano II foi **pastoral**, ou seja, em lugar de posições dogmáticas em torno de definições ou condenações genéricas e abstratas, buscou-se ampliar a abertura da ICR para o “mundo moderno” e intensificar o diálogo com as experiências concretas dos crentes, visando a sua atualização (*aggiornamento*). O tema central, portanto, foi a própria “Igreja”, em sua organização interna e em sua relação com as realidades externas. Todavia, a tensão entre os dois paradigmas em confronto, o moderno e o pré-moderno, redundou na necessidade de incorporar, como solução de compromisso, elementos de ambos (*idem*, 2005, p. 32). Assim, transparecem em seus documentos dois “projetos” de Igreja: um, que Libânio (*idem*, p. 32) considera “residual”, “valoriza, sobremaneira, o Primado, a hierarquia clerical, as dimensões jurídicas, a estrutura dos ministérios”; o outro – para Libânio (*idem*, p. 32), “principal e hegemônica” – operou uma série de inversões que constituíram uma profunda transformação na concepção de Igreja. Sobre isso, escreve Libânio (*idem*, p. 33):

Fez-se a passagem da consciência de uma Igreja ocidental, romana, etnocêntrica, identificada com a universalidade, para uma real Igreja universal, pluricultural, pluriétnica nas expressões de fé, na teologia, na liturgia, na disciplina, nas estruturas organizativas. [...] Todas essas inversões eclesiológicas, portanto, refletem a influência e a presença no interior da Igreja do paradigma da modernidade.<sup>161</sup>

<sup>161</sup> Logo após o Concílio, ergueu-se uma primeira “onda interpretativa [...] desejosa de mudanças, [que] leu os textos sob o prisma da novidade, da ruptura, [...] produziu uma eferescência no interior

No rastro do Vaticano II, propôs-se uma renovação do catolicismo tradicional latino-americano, com seus milagres e suas devoções, mediante um repertório de ferramentas mais diretamente ligadas à luta política contra a injustiça social e em favor dos direitos humanos, sob a égide da Teologia da Libertação. Reforçaram-se movimentos leigos e organizações não-religiosas, como sindicatos e associações de moradores, na expectativa de que “o povo” trouxesse à luz um novo tipo de Igreja, comprometida com uma nova forma de ação política, entendida como mais autônoma e consciente e na qual “a participação religiosa tomaria a forma de discussão de problemas sociais, dando concretude terrena ao horizonte utópico do Reino dos Céus” (BIRMAN; LEITE, 2002, p. 330).

Entretanto, no cenário de recrudescimento da urbanização e da violência que emergiu na redemocratização no Brasil, a ICR, face à expansão pentecostal, passou a ser vista como relativamente incompetente para o enfrentamento do Mal no mundo:

A recusa da Igreja Católica de convocar seus poderes sobrenaturais para agirem sobre a violência urbana e sua frágil adesão à vertente moralizadora do discurso cívico pentecostal diminuíram o poder simbólico do seu discurso libertador<sup>162</sup> e aumentaram a presença da sua vertente carismática.<sup>163</sup> (*idem*, 2002, pp. 336-337)

Ademais, durante as décadas de 1980 e 1990, padres e bispos mais próximos da Teologia da Libertação sofreram um progressivo alijamento por parte do Vaticano, ao mesmo tempo em que tendências mais conservadoras ganharam espaço tanto no Brasil, quanto em âmbito mundial. Paralelamente, em reação às transformações no cenário religioso brasileiro, adotaram-se na ICR novas estratégias de proselitismo,

---

da Igreja com resultados renovadores maravilhosos, mas também com desvios e até desvarios” (LIBÂNIO, 2005, p. 34). Essa tendência foi interceptada, contudo, no contexto sociopolítico global da Guerra Fria, por uma reação que, “recuperando do texto conciliar os resíduos tradicionais pré-modernos [...] empenhou-se em reverter a dinâmica inovadora, ao aproveitar as brechas deixadas pelo Concílio” (LIBÂNIO, 2005, p. 35).

<sup>162</sup> Analogamente, no contexto protestante estadunidense nas décadas de 1960 e 1970, “as Igrejas *mainline* liberais do Norte perderam membresia ao darem maior **ênfase às capacidades humanas do que ao poder de Deus** na vida humana, abraçando causas humanitárias e ecumênicas dentro e fora dos Estados Unidos. Já as Igrejas que apostavam no **poder sobrenatural de Deus**, seja pela **inerrância bíblica** (fundamentalistas), seja pelo **poder do Espírito Santo** (como as Igrejas pentecostais e o nascente movimento carismático), ganharam adeptos ao **determinar claramente os limites entre o “certo” e o “errado”, os bons e os maus, os salvos e os que deviam ser salvos.**” (BELLOTTI, 2008, p. 66; grifos meus)

<sup>163</sup> O movimento carismático, iniciado na ICR e em igrejas luteranas e episcopais em meados dos anos 1960, veio enfatizar os dons do Espírito Santo. Ao contrário dos pentecostais, os carismáticos não romperam com suas igrejas de origem; em vez disso, trataram de nelas promover avivamentos internos (BELLOTTI, 2008).



recorrendo a efeitos midiáticos, espetáculos de massa e a uma dimensão mística e de purificação reavivada por meio de seu movimento carismático, a RCC (*idem*, 2002).

Mariano (2011) constata:

Nos anos 1990, setores da Igreja Católica passaram a investir pesadamente na televisão para enfrentar a supremacia pentecostal nesse meio de comunicação. Até o início da década anterior, sua incursão na tevê estava limitada a transmitir missas e a exibir um ou outro programa religioso em 28 emissoras leigas. [...] Em 1995, por exemplo, possuía apenas uma emissora de televisão. Daí em diante, deu-se o milagre da multiplicação de emissoras e redes de tevê católicas, sustentadas e dirigidas por grupos próximos ou ligados à Renovação Católica Carismática [...]. A concorrência entre católicos e evangélicos migrou para as esferas midiática e política. (MARIANO, 2011, 249)

Desse sobrevoo muito superficial do campo católico romano brasileiro, importa salientar como a ICR constitui um espaço institucional privilegiado onde se revela, com clareza, “a gravidade da luta de segmentos internos a todas as igrejas tradicionais pelo seu *aggiornamento* [...], concomitante à proliferação das novas alternativas” (DUARTE, 2005, p. 166).

### 3.2 O “efeito Francisco”: diálogos nos ambientes católicos com a diversidade sexual e de gênero

Em termos globais, a ICR parece encontrar-se em um ponto de inflexão. Após os 27 anos do papado de Karol Wojtyła, os oito anos de pontificado de seu sucessor, Joseph Ratzinger, chegaram ao fim com sua surpreendente renúncia, que abriu caminho para sua sucessão por Jorge Bergoglio. Onde a passagem entre os dois pontificados anteriores havia sido marcada pela clara continuidade, certas rupturas implicadas na ascensão de Bergoglio – o primeiro papa latino-americano, o primeiro oriundo do hemisfério sul, o primeiro não-europeu em quase 1.300 anos e o primeiro papa jesuíta – em relação ao projeto hegemônico anterior são notórias. Se, em termos especificamente doutrinários, seu papado não tem promovido maiores inovações, no terreno pastoral representa uma acentuada mudança de rumo.<sup>164</sup>

---

<sup>164</sup> Os pontificados de Wojtyła e Ratzinger inseriram-se no que Libânio (2005, pp. 34-35) considera a segunda “onda interpretativa” do Concílio Vaticano II, empenhada em resgatar elementos pré-conciliares.

Desde seus gestos inaugurais – quando se apresentou pela primeira vez à multidão que aguardava o resultado do conclave e pediu-lhe que intercedesse por ele junto a Deus, preferindo referir-se repetidamente a si mesmo como “bispo de Roma” a se autodenominar “papa”<sup>165</sup> –, Bergoglio tem feito críticas severas à hierarquia da ICR e insistido em uma mudança radical de postura. Pede por uma “Igreja com as portas abertas” em lugar de uma “alfândega” (FRANCISCO, 2013b) – tema recorrente em suas declarações: “não sejais alfândegas. Não podeis ser mais restritivos que a própria Igreja, nem mais papistas que o Papa. Abri as portas, não façais exames de perfeição cristã porque desse modo promovereis um farisaísmo hipócrita” (FRANCISCO, 2017). Defende expressamente o diálogo e uma “mudança” na instituição, com a redução da ênfase nas questões morais e o deslocamento do foco para o acolhimento, a “misericórdia” e a dimensão de “serviço”, em detrimento dos julgamentos moralizantes. “A renovação no pontificado de Francisco se faz com abertura pastoral, novos enfoques doutrinários, gestos ousados e o desencadeamento de novos processos”, analisa Lima (2016b, p. 128), e completa: “o ensinamento moral do papa é ao mesmo tempo matizado, aberto, crítico e alentador.” Invertendo a tendência preponderante nos dois pontificados anteriores, Bergoglio não prioriza a imposição rigorista de doutrinas. Ao contrário, como acentua Lima:

A pregação moral cristã não é uma ética estoica do cumprimento impassível do dever, e nem um catálogo de pecados e erros. Ela é mais do que uma ascese ou conduta disciplinada, e mais do que uma filosofia prática. Há uma desproporção a ser evitada quando se fala mais da lei que da graça, mais da Igreja que de Jesus Cristo, mais do papa que da Palavra de Deus. (LIMA, 2016b, pp. 128-129)

Lima (2016b) atesta a repercussão, na mídia, das discussões, entrevistas e documentos produzidos no Sínodo dos Bispos sobre a Família convocado por Bergoglio, e salienta o valor do debate acerca das temáticas da sexualidade e da família, mais que dos textos oficiais gerados pelo Sínodo. Um debate “como nunca se viu nas últimas décadas” (LIMA, 2016b, p. 132), desencadeado desde o “documento preparatório” do Sínodo, cujas perguntas referiam-se a questões “pastoralmente instigantes” (*idem*, p. 132) sobre o tema em pauta – abarcando família, matrimônio, “situações matrimoniais difíceis” como o divórcio e a coabitação, “uniões de pessoas

---

<sup>165</sup> As primeiras palavras de Bergoglio à multidão foram: “agradeço-vos o acolhimento: a comunidade diocesana de Roma tem o seu Bispo. [...] E agora quero dar a Bênção, mas [...] peço-vos um favor: antes de o Bispo abençoar o povo, peço-vos que rezeis ao Senhor para que me abençoe a mim; é a oração do povo, pedindo a Bênção para o seu Bispo” (FRANCISCO, 2013c).

do mesmo sexo”, a adoção de crianças por esses casais, “a educação dos filhos no contexto das situações de matrimônios irregulares”, métodos contraceptivos (na seção intitulada “Sobre a abertura dos esposos à **vida**”) (SYNODUS EPISCOPORUM, 2013; grifo meu).

Avaliação similar fazem integrantes do *Kairós*, movimento italiano de “católicos LGBT”, para os quais “este Sínodo foi, finalmente, um verdadeiro Sínodo. Os trabalhos se desenvolveram livremente, as discussões têm sido amplas e referidas pela imprensa, e o Vaticano não impôs uma agenda rígida. O mérito disto vai seguramente a Francisco” (*apud* KAIRÓS, 2014).

Embora o Sínodo, assim como seus relatórios e proposições, seja meramente consultivo,<sup>166</sup> ele não obstante “traz indicações muito relevantes sobre a situação eclesial, os consensos e as divergências existentes entre os bispos” (LIMA, 2016b, p. 132). Assim, o *Instrumentum laboris*<sup>167</sup> da XIV Assembleia Geral Extraordinária do Sínodo dos Bispos, divulgado em junho de 2015, critica tanto “uma certa visão do feminismo, que considera a maternidade um pretexto para a exploração da mulher e um obstáculo para a sua plena realização” (2015, §8), quanto “teorias segundo as quais a identidade pessoal e a intimidade afetiva devem afirmar-se numa dimensão **radicalmente desvinculada** da diversidade **biológica** entre homem e mulher” (2015, §8; grifos meus). O documento investiu também contra o reconhecimento civil das uniões homoafetivas: “deseja-se reconhecer, à estabilidade de um casal instituído **independentemente da diferença sexual**, o mesmo título da relação matrimonial intrinsecamente ligada às funções paterna e materna, **definidas** a partir da **biologia** da geração” (2015, §8; grifos meus). Um ano antes, em junho de 2014, o *Instrumentum laboris* da III Assembleia havia dedicado ao tema todo o seu capítulo III (“Evangelho da família e lei natural”), destacando

a crescente difusão da **ideologia** chamada '*gender theory*', segundo a qual o '*gender*' de cada indivíduo resulta ser apenas o produto de condicionamentos

<sup>166</sup> Só tem valor de ensinamento oficial da ICR a exortação pós-sinodal, escrita pelo papa – neste caso, trata-se da “Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Amoris Laetitia* sobre o amor na família” (FRANCISCO, 2016f).

<sup>167</sup> “Documento de trabalho” gerado após uma reunião sinodal. Compilação preliminar, não é uma “conclusão” dos debates. Sendo um documento de natureza consensual entre bispos oriundos de uma diversidade de contextos culturais, e dada a complexidade e dificuldade de “articular convergências e chegar um denominador comum” (LIMA, 2016b, p. 134), o texto tende a assumir um tom moderado a conservador. Como assinalou o próprio Bergoglio no encerramento da Assembleia Ordinária, “aquilo que parece normal para um bispo de um continente, pode resultar estranho, quase um escândalo – quase! –, para o bispo doutro continente” (FRANCISCO, 2015b).

e necessidades sociais, deixando, deste modo, de ter plena correspondência com a sexualidade **biológica**. (SYNODUS EPISCOPORUM, 2014, §23; grifos meus.)

O documento criticava ainda as uniões “entre indivíduos de orientações e identidades sexuais diversas, baseadas só nas próprias necessidades e nas exigências individuais e subjetivas” (2014, §29).

Em repetidas ocasiões, o próprio Bergoglio investiria contra a “colonização ideológica”,<sup>168</sup> o “cancelamento” da “diferença sexual”, a “teoria do *gender*”. Em outubro de 2016, em visita à Geórgia e ao Azerbaijão, advertiu que “está em ato uma **guerra** mundial para **destruir o casamento**. Hoje existem **colonizações ideológicas** que o **destroem**, não com as armas, mas com as **ideias**. Por isso, é preciso **defender-se** das colonizações ideológicas” (FRANCISCO, 2016e; grifos meus). Poucos dias antes disso, ele havia se dirigido aos “bispos do México”, manifestando-lhes seu apoio “na **defesa** do compromisso da Igreja e da sociedade civil a favor da **família** e da **vida**, que neste tempo requerem uma especial atenção pastoral e cultural em todo o mundo” (FRANCISCO, 2016a; grifos meus) – no contexto das maciças manifestações “**em defesa da família**” capitaneadas por setores da hierarquia da ICR mexicana em reação à iniciativa do presidente Enrique Peña Nieto de legalizar o casamento entre pessoas do mesmo sexo em todo o país. No entanto, na coletiva de imprensa no voo de volta da viagem à Geórgia e Azerbaijão, inquirido por um jornalista, distinguiu “o mal que se faz hoje com o ensino da teoria do *gender*” do acompanhamento **pastoral** de homossexuais:

Acompanhei na minha vida de sacerdote, de bispo – também de Papa – acompanhei pessoas com tendência homossexual e também com práticas homossexuais. [...] eu acompanhei-as e nunca abandonei ninguém. Isto é o que se deve fazer. As pessoas devem ser acompanhadas como as acompanha Jesus. Quando chega diante de Jesus uma pessoa que tem esta

---

<sup>168</sup> Na coletiva de imprensa no voo de retorno de sua viagem ao Sri Lanka e às Filipinas, indagado por um repórter a respeito do significado dessa expressão, Bergoglio deu uma resposta atravessada pela ansiedade diante da ameaça de “doutrinação” insidiosa de uma sociedade que se dá por meio justamente das “crianças”, característica dos pânicos morais. “[...] Invadem um povo com uma ideia que não tem nada a ver com o povo: com **grupos** do povo, sim; mas não com o povo. [...] Durante o Sínodo, os bispos africanos lamentavam-se disto mesmo: que, para certos empréstimos, se imponham determinadas condições [...] agarram-se precisamente à necessidade dum povo: aproveitam-se das crianças para ali entrar e consolidar-se. Mas isto não é novo. Fizeram o mesmo as ditaduras do século passado; entraram com a sua doutrina. [...] O povo tem a sua cultura, a sua história [...]. Mas, quando chegam condições impostas pelos impérios colonizadores, procuram fazer com que os povos percam a sua identidade para se criar uniformidade” (FRANCISCO, 2015a; grifo do original). Entretanto, há que refletir mais a fundo sobre certa perspectiva “pós-colonial” do papa latino-americano, conforme sugere Traina (2016).

condição, com toda a certeza Jesus não lhe dirá: “Vai-se embora porque és homossexual”. Isto não. (FRANCISCO, 2016c)

Com apenas quatro meses de pontificado, Bergoglio tinha vindo ao Rio de Janeiro para a Jornada Mundial da Juventude (JMJ). Na coletiva de imprensa realizada no voo de retorno a Roma, as duas jornalistas brasileiras presentes, Patrícia Zorzan e Ilze Scamparini, levantaram a questão da diversidade sexual em suas perguntas. Ao responder a primeira sobre seu silêncio acerca do casamento entre pessoas do mesmo sexo durante a JMJ, Bergoglio alegou não haver tocado nesse e outros temas “como também não falei da fraude, da mentira ou de outras coisas sobre as quais a Igreja tem uma doutrina clara (...) não havia necessidade de falar sobre isso, mas das coisas positivas que abrem o caminho aos jovens”. Diante da insistência da repórter em saber de sua posição pessoal, reafirmou que sua posição era “a da Igreja”, uma vez que ele era “filho da Igreja” (FRANCISCO, 2013a).

A pergunta de Ilze Scamparini foi sobre a nomeação do Monsenhor Battista Ricca para o Banco do Vaticano, com a função de sanear a instituição em meio às denúncias de corrupção. Logo após sua nomeação, começaram a circular na imprensa italiana boatos a respeito de sua homossexualidade – daí o questionamento de Scamparini acerca das “notícias sobre a intimidade” do monsenhor. “Querida Santidade, que pensa fazer em relação a este assunto? Como enfrentar esta questão e como Vossa Santidade pensa abordar toda a questão do *lobby gay*?”<sup>169</sup> (*apud* FRANCISCO, 2013a). Era um assunto delicado para o novo pontífice. Bergoglio, quando presidente da conferência episcopal argentina, havia sido um dos personagens centrais na enorme controvérsia pública acerca do projeto de lei que, aprovado, acabaria estendendo aos homossexuais daquele país o direito ao matrimônio. Na ocasião, fora uma grande derrota para a ICR local.<sup>170</sup> A pergunta de Scamparini parece ter sido formulada com vistas à edição jornalística. De fato, o trecho final foi destacado pela imprensa mundial (“como Vossa Santidade pensa abordar toda a questão do *lobby gay*?”) – e a parte da resposta enfatizada e amplamente

---

<sup>169</sup> Sobre “*lobby gay*”, ver a nota 121.

<sup>170</sup> Há relatos de que, pessoalmente, Bergoglio não seria contrário ao projeto original (que previa não o casamento propriamente dito, mas uma forma de união civil) por constituir, a seu ver, o “menor de dois males”. Porém, como presidente da conferência episcopal argentina, fora voto vencido e tivera de assumir publicamente a oposição frontal ao projeto. Segundo o ativista Marcelo Márquez, Bergoglio “escutou muito respeitosamente meus pontos de vista. Disse-me que os homossexuais precisavam ter direitos reconhecidos e que apoiava as uniões civis, mas não o casamento entre pessoas do mesmo sexo” (*apud* GRINDLEY, 2013).

divulgada desde então foi “se uma pessoa é *gay* e procura o Senhor e tem boa vontade, quem sou eu para julgar?”.

Se a pergunta de Zorzan foi quase ignorada pela mídia e pelo grande público na época, a segunda teve enorme repercussão. Uma das razões foi o contraste com a insistência de Ratzinger em salientar o aspecto moral e o rigor doutrinário e atacar a diversidade sexual e de gênero. Emblemático também é o fato de que Bergoglio foi também o primeiro papa a utilizar, num pronunciamento público, a palavra “*gay*”. Adotada nos primórdios do movimento homossexual por irreverência, como estratégia de positivação, a palavra “aludia à moral duvidosa que a sociedade atribuía a mulheres independentes, particularmente as viúvas”; desse modo, o movimento havia passado a se autodenominar “ressaltando o que residia por trás do estigma socialmente atribuído a seus membros: uma vida fora da ordem sexual vigente” (MISKOLCI, 2007, p. 106). O mero uso do termo, portanto, teve um impacto simbólico significativo em termos do diálogo entre a ICR e esse segmento.

Desde então, em que pesem os ataques de Bergoglio à “teoria do *gender*” e afins, seu pontificado tem sido marcado por gestos muito emblemáticos: o encontro com o transexual espanhol Diego Neria e sua companheira; a visita a um presídio italiano, onde o papa dividiu a mesa com presos transexuais para uma refeição; o encontro, em Washington (DC), com seu ex-aluno e amigo Yayo Grassi e seu companheiro (ver LIMA, 2016b, pp. 130-131); a resposta a uma carta enviada pelo grupo de homossexuais católicos *Kairós*, dando-lhes sua bênção (SHINE, 2013) – além, claro, do próprio “quem sou eu para julgar?”, repetido à exaustão pela imprensa e, descontextualizado, não raro equiparado a uma mudança da doutrina sobre a homossexualidade.

Têm grande repercussão iniciativas como essas, mas também as que dizem respeito a outros campos, como suas críticas ao capitalismo e seus apelos pelo combate à degradação ambiental e às alterações climáticas;<sup>171</sup> sua atitude em relação à crise de refugiados na Europa;<sup>172</sup> sua participação na reaproximação entre Cuba e

---

<sup>171</sup> Ver a Carta Encíclica *Laudato Si'*, “sobre o cuidado da casa comum”, de junho de 2015. Disponível em <[http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html)>. Acesso em: 07 nov. 2016.

<sup>172</sup> Em abril de 2016, Bergoglio esteve na Ilha de Lesbos (Grécia) para encontrar-se com refugiados sírios (ver “Papa visita ilha grega de Lesbos e levará 12 refugiados à Itália”. Disponível em: <<http://g1.globo.com/mundo/noticia/2016/04/papa-chega-ilha-grega-de-lesbos-para-visita-aos-refugiados.html>>. Acesso em: 07 nov. 2016). Porém, desde julho de 2013, quando havia ido à ilha de Lampedusa, no sul da Sicília, onde há forte afluxo de imigrantes, e celebrado uma missa pelas

Estados Unidos;<sup>173</sup> além de suas duras e recorrentes críticas à hierarquia da ICR, para mencionar apenas alguns exemplos. Aliadas à ênfase de Bergoglio mais no acolhimento pastoral que no rigor doutrinário e a seu despojamento dos signos da tradição e poder eclesiásticos que eram particularmente caros a seu antecessor,<sup>174</sup> tais iniciativas reverberam não só na imprensa leiga, mas igualmente em veículos autoclassificados como “religiosos” – revistas, *sites*, programas de TV e de rádio produzidos por atores e grupos ligados à hierarquia da ICR e organizações paraeclesiásticas, bem como *sites* e *blogs* independentes, autoidentificados como “católicos”, “*gospel*” e “evangélicos” – e em veículos especializados no público “LGBT”. Sobretudo, encontram eco, em escala mais ampla, em *blogs* e nas redes sociais, com grande impacto na opinião pública em geral e “católica” em particular.

A imagem que assim se vai construindo e disseminando do “Papa Francisco” destoa do imaginário vigente tanto sobre o ator “religioso” e “católico” (romano) quanto sobre a própria ICR, sobretudo em suas interferências em controvérsias públicas – gerando um estranhamento que se traduziu, por exemplo, em setembro de 2015, em uma matéria de capa da revista *Newsweek* intitulada “O papa é católico?”. A pergunta era seguida do subtítulo “Sim, mas ninguém diria isso pelas notícias que saem sobre ele na imprensa” (NAZARYAN, 2015; tradução própria). Em setores mais conservadores da ICR, tanto na hierarquia quanto entre leigos, essas notícias causam desconforto, levando a acusações de que ele seria um “antipapa”, “comunista” e “não-

---

vítimas dos naufrágios, ele já vinha chamando atenção para a crise de refugiados na Europa (ver “El Papa clama en Lampedusa contra ‘la globalización de la indiferencia’”. Disponível em: <[http://internacional.elpais.com/internacional/2013/07/08/actualidad/1373270412\\_332935.html](http://internacional.elpais.com/internacional/2013/07/08/actualidad/1373270412_332935.html)>. Acesso em: 07 nov. 2016). Ver também a homilia da missa em Lampedusa. Disponível em: <[https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2013/documents/papa-francesco\\_20130708\\_omelia-lampedusa.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130708_omelia-lampedusa.html)>. Acesso em: 07 nov. 2016.

<sup>173</sup> Um exemplo é a matéria intitulada “Papa chegará a Cuba visto como ‘herói’ de aproximação com EUA”. Disponível em: <<http://g1.globo.com/mundo/noticia/2015/09/papa-chegara-a-cuba-visto-como-heroi-de-aproximacao-com-eua.html>>. Acesso em: 07 nov. 2016.

<sup>174</sup> A construção da imagem de um papa “austero”, “simples” e “desapegado” da “pompa” e do “poder” – que abdicou do luxo dos apartamentos pontifícios no Vaticano, preferiu o uso do branco ao vermelho e da prata ao ouro e manteve ao pescoço a cruz de ferro dos tempos de cardeal em Buenos Aires e aos pés, os sapatos pretos ortopédicos feitos há quarenta anos pelo mesmo sapateiro portenho – se dá inclusive por meio da cobertura das agências de notícias ligadas ao Vaticano. No início de seu pontificado, por exemplo, a ACI Digital divulgou a história do telefonema de Bergoglio, recém-nomeado papa, para Carlos Samaria, seu sapateiro: “‘Alô, Samaria? Sou Bergoglio’, foi assim como começou a conversação telefônica, e o sapateiro respondeu surpreso ‘Mas quem é?’, e o Pontífice respondeu: ‘Samaria, sou Francisco, o Papa!’ [...] Durante a conversação o Santo Padre ressaltou ‘nada de sapatos vermelhos, pretos como sempre’” (ACI DIGITAL, 2013).

católico” e a contestações de sua legitimidade<sup>175</sup> – às quais talvez a sombria capa da Newsweek (Figura 7) faça referência.

Nesse contexto, indagado a respeito da reportagem da Newsweek, o próprio Bergoglio comentou:

Um Cardeal amigo contou-me que foi ter com ele uma senhora, muito preocupada – senhora muito católica, um pouco rígida, mas boa, boa católica – e perguntou-lhe se era verdade que, na Bíblia, se falava de um anticristo. E ele explicou-lhe que aparecia no próprio Apocalipse, não é? E, depois: se era verdade que se falava de um antipapa... “Mas por que me faz esta pergunta?” - quis saber o Cardeal. “É que eu tenho a certeza de que o Papa Francisco é o antipapa”. “E por que – pergunta-lhe ele –, por que tem essa ideia?”. “Porque não usa os sapatos vermelhos!” Assim mesmo, é histórico... Vamos lá saber as razões que alguém tem para pensar se uma pessoa é comunista, ou não o é... Estou certo de que não disse nada além do que está na Doutrina Social da Igreja. [...] E, se for necessário que recite o “Credo”, estou disposto a fazê-lo. (FRANCISCO, 2015c)

Figura 7 – Capa da Revista Newsweek de 10 de setembro de 2015



Fonte: NAZARYAN, 2015.

A diferença percebida entre a atitude do atual pontífice e a de seus predecessores<sup>176</sup> exerce um impacto direto sobre alguns bispos e padres e,

<sup>175</sup> O desconforto dos setores mais tradicionalistas da ICR tem sido tão patente que, em abril de 2016, no rastro das reações à publicação da exortação apostólica pós-sinodal de Bergoglio, *Amoris Laetitia*, a tradicional universidade jesuíta estadunidense Fordham promoveu um painel com especialistas em catolicismo romano. Intitulado “O papa é católico?”, o objetivo do evento foi debater as acusações de heterodoxia imputadas ao pontífice (GIBSON, 2016b).

<sup>176</sup> O contraste com a imagem que se construiu de Bento XVI, nesse sentido, é muito significativo. Exemplar dessa diferença foi o caso, ocorrido em janeiro de 2012, em que a Agência Reuters



sobretudo, os fiéis leigos (FAIOLA, 2014). Na Itália, onde a oposição católica romana ao casamento entre pessoas do mesmo sexo havia ajudado a derrubar um projeto de lei nesse sentido em 2007, uma forma de união civil foi finalmente aprovada em 2016, depois de Bergoglio deixar claro para os bispos italianos que não interferiria na questão (FRANCISCO, 2016d; JORNAL DO BRASIL, 2016). Nas Filipinas, em 2015, os bispos inverteram sua atitude anterior e posicionaram-se favoravelmente a um projeto de lei de não-discriminação de “pessoas LGBT” (GRAMICK, 2015, p. 68).

Nesse contexto, tem-se atribuído ao chamado “*effetto Francisco*” – o “efeito Francisco” (FAIOLA, 2014; PONTILLO, 2016) – uma mudança percebida na atitude de alguns bispos, padres e comunidades, acompanhada não só de declarações públicas, mas também da promoção e aceitação de iniciativas de diálogo com e acolhida da diversidade sexual e de gênero. Assim, em 17 de maio de 2016, Dia Internacional contra a Homofobia e a Transfobia, grupos italianos de “católicos LGBT” realizaram, pelo décimo ano consecutivo, vigílias de oração “em memória das vítimas da intolerância homofóbica”, acompanhadas de procissões com velas e outras iniciativas. Se originalmente esses eventos aconteciam em igrejas valdenses ou metodistas ou outros lugares, com pouca ou nenhuma divulgação para evitar chamar atenção e gerar controvérsia, nesse ano houve casos em que foram padres “que acompanham o percurso espiritual dos fiéis *gays* da própria paróquia” os encarregados da organização dos eventos, assim como “comissões e grupos daquelas dioceses que, nos últimos anos, promoveram uma reflexão pastoral sobre a relação entre fé e homossexualidade” (PONTILLO, 2016). Segundo o *site* do Projeto Gionata, ligado ao movimento LGBT cristão na Itália,

[...] nos últimos anos, muitas coisas mudaram. Acima de tudo, mudou o modo pelo qual as Igrejas enfrentam e refletem sobre esses assuntos: há 10 anos, por ocasião das primeiras vigílias, na Itália, as igrejas católicas se recusavam

---

interpretou um trecho de um discurso de Ratzinger como uma alusão ao casamento entre pessoas do mesmo sexo e noticiou: “Casamento homossexual é ‘ameaça’ à humanidade, diz papa”. A nota foi reproduzida por veículos de imprensa do mundo inteiro (no Brasil, por exemplo, ver “Casamento homossexual é ‘ameaça’ à humanidade, diz papa”, disponível em: <<http://g1.globo.com/mundo/noticia/2012/01/casamento-gay-ameaca-a-humanidade-diz-o-papa-1.html>>. Acesso em: 07 nov. 2016). Entretanto, o trecho do discurso em que Ratzinger teria feito tal afirmação foi o seguinte: “a educação tem necessidade de lugares. Dentre estes, conta-se em primeiro lugar a família, fundada sobre o matrimônio entre um homem e uma mulher; não se trata duma simples convenção social, mas antes da célula fundamental de toda a sociedade. Por conseguinte, as políticas que atentam contra a família ameaçam a dignidade humana e o próprio futuro da humanidade” (BENTO XVI, 2012). O caso levou um jornalista do jornal britânico *The Guardian* a protestar: “se o Papa Bento XVI disse várias coisas sobre ambientalismo e economia em seu discurso, por que **inventar** outra história?” (BROWN, 2012; grifo meu).

a hospedá-las, enquanto fortes discussões se acendiam sobre a oportunidade de acolhê-las também em âmbito evangélico. Na época, as vigílias eram quase todas realizadas em sigilo, evitando publicizá-las demais. Falar de certos assuntos era quase um tabu na sociedade e, especialmente, nas nossas Igrejas. Nos últimos anos, em vez disso, são muitas as **comunidades cristãs** que decidiram organizar esses momentos de oração e de reflexão **junto com os grupos de cristãos LGBT**. (Apud PONTILLO, 2016; grifos meus)

Nas palavras de Innocenzo Pontillo, coordenador do grupo *Kairós*:

É preciso dizer que, ainda desde a segunda edição da iniciativa, **muitas comunidades paroquiais consideraram escandaloso que se negasse aos fiéis um lugar para rezar, só porque eram homossexuais. Com a chegada do novo papa, os bispos se dividiram: uma maioria que se recusou a sancionar as paróquias que hospedam as vigílias; outros, ao contrário, que quiseram reiterar fortemente a sua contrariedade, especialmente no Nordeste italiano. As palavras de escuta e de misericórdia do Papa Francisco não converteram os corações de alguns bispos, muitas vezes condicionados por outras conveniências e lógicas. [...]**

Se não houvesse a **iniciativa pessoal** de alguns **párcos** ou **freiras**, seria muito difícil rastrear a tímida mudança em curso na Igreja italiana. Ainda são muito poucos os bispos que estão se interrogando sobre esse tema. Basta pensar nas dificuldades do Sínodo para discutir serenamente sobre a acolhida às pessoas LGBT. No entanto, o Sínodo ajudou se não para oferecer **soluções**, ao menos para **trazer o tema à tona** [visibilização]. E, assim, agora, alguns bispos estão começando a se encontrar com os grupos de fiéis homossexuais e os seus pais, para **entender melhor** as dificuldades que eles encontram **concretamente**. Um deles, um dia, me disse: "Eu sempre recebi e li com atenção as cartas dos grupos de fiéis homossexuais, mas **não podia fazer nada por eles**. Só hoje **o Papa Francisco está me colocando em condições de poder responder** concretamente a essa **solicitação**". Em suma, o processo de diálogo com a hierarquia ainda está no início e deve ser totalmente inventado, muitas vezes percorrendo caminhos inexplorados. (PONTILLO, 2016; grifos meus)

A citação longa se justifica para sublinhar o contraste entre mudança da **doutrina** e mudança nos **ambientes eclesiais**. Alguns reconhecem o impacto de Bergoglio até aqui como se dando mais em termos de "estilo" que de "substância" (FAIOLA, 2014). Não à toa, a revista Time, ao eleger o papa a "pessoa do ano" de 2013, lembrou que a ICR é "um lugar que mede a mudança em termos de séculos" (CHUA-EOAN e DIAS, 2013; tradução própria). Com efeito, como assinala Lima (2016b):

Diante da complexidade de se obter consensos e se respeitar as diferenças, o magistério tende a ser cauteloso nas inovações. Mesmo que a teologia e a evolução das ciências ajudem a Igreja a amadurecer seu juízo, isto leva tempo, e o amadurecimento não é homogêneo. **Porém, as igrejas locais, suas iniciativas apostólicas e a reflexão teológica podem avançar mais, criando um ambiente eclesial favorável para mudanças futuras de maior alcance.** (LIMA, 2016b, p. 135; grifo meu.)

Do mesmo modo, a irmã Jeannine Gramick, co-fundadora do *New Ways Ministry* (NWM) – grupo que trabalha desde 1977 “pela justiça para católicos LGBT e por sua reconciliação com as comunidades cristã e civil mais amplas” (NWM, s.d.; tradução própria) –, entende não ser uma prioridade a mudança na doutrina sexual da ICR. Para ela, “o que é uma prioridade é uma mudança de atitude, ações e políticas sobre **a maneira como os católicos tratam as pessoas LGBT**” (GRAMICK, 2015, p. 67; grifo meu) – e compara:

um pároco ou coordenador pastoral de uma paróquia pode falar do púlpito sobre o acolhimento às pessoas LGBT na paróquia. Essas palavras, vindas da liderança, são boas, mas não **suficientes**. Os **membros da comunidade paroquial** precisam ajudar as pessoas LGBT a sentirem que são parte integrante da paróquia. (GRAMICK, 2015, p. 69; grifos meus)

A seu ver, a própria aceitação e inclusão dessas pessoas em suas comunidades eclesiais “exigirá uma reflexão teológica que acabará resultando em novas interpretações sobre a homossexualidade”; contudo, pode levar muitos anos para que estas, por sua vez, sejam enfim incorporadas à **doutrina** oficial da ICR (GRAMICK, 2015, p. 70).

Com efeito, a tensão permanente entre a modernização moral e as “barreiras comportamentais restritivas de cunho religioso” (DUARTE, 2013, p. 8) se manifesta de maneiras específicas em diferentes contextos nacionais, segmentos e classes sociais. Duarte (2004, pp. 141-142) distingue três dimensões estruturantes do fenômeno religioso na modernidade: (a) a “religião” como identidade ou pertencimento; (b) a “religiosidade”, expressa em termos de “adesão” ou “crença”; (c) o “*ethos* religioso”, correspondente à disposição ética ou comportamental associada a determinado universo religioso. Dada a relativa autonomia desta última nas sociedades modernas, “as comunidades religiosas não dispõem de meios coercitivos explícitos” (DUARTE, 2004, p. 142) para impor os comportamentos que prescrevem, principalmente no âmbito privado ou íntimo. Desse modo, escreve Duarte:

a continuidade de um “**pertencimento**” ou de uma “**adesão**” não significa necessariamente a **obediência aos ditames doutrinários ou pastorais**. A distinção entre o pertencimento e a adesão permite, por outro lado, que se compreendam as múltiplas situações – típicas do mundo moderno – em que a **frequentação** da congregação ou do espaço religioso envolvido não corresponda necessariamente a um **continuado sentimento interior de compartilhamento dos valores ou crenças específicos** aí cultivados (ou vice-versa). Embora seja de supor que todas as instituições religiosas aspirem a uma integração coerente entre essas dimensões [...], podem-se encontrar nas sociedades modernas todas as variedades possíveis de

combinação entre elas (e suas ausências). (DUARTE, 2004, pp. 141-142; grifos meus)

Assim, uma pesquisa realizada pelo Datafolha em 2013, às vésperas da visita do Papa Francisco ao Brasil, revelou que, em relação à diversidade sexual e de gênero, os católicos romanos do país tendem não só a afastar-se da doutrina da ICR como a ser mais "liberais"<sup>177</sup> que os membros das demais igrejas cristãs e que a população em geral (LOPES, 2013).<sup>178</sup> Assim, em relação à criação de uma lei “que puna quem intimidar, constranger ou ofender homossexuais”;<sup>179</sup> à “legalização da união entre pessoas do mesmo sexo”; e à “adoção de crianças por casais do mesmo sexo”, os católicos apresentaram índices de aprovação acima dos resultados gerais e índices menores de rejeição. No tocante à criminalização da “mulher que interrompe uma gravidez”, seus resultados são equivalentes aos gerais (DATAFOLHA, 2013).<sup>180</sup> A pesquisa apontou também diferenças entre o que os católicos romanos consideram aceitável e o que acham que “o papa deveria aceitar” (LOPES, 2013; DATAFOLHA, 2013) – isto é, supostamente o que deveria ser incorporado à doutrina da ICR. A Figura 8 reproduz o infográfico com esses dados publicado na época pela Folha de São Paulo.

Figura 8 – Diferenças entre o que os católicos consideram aceitável e o que acham que “o papa deveria aceitar”, segundo o Datafolha (2013)

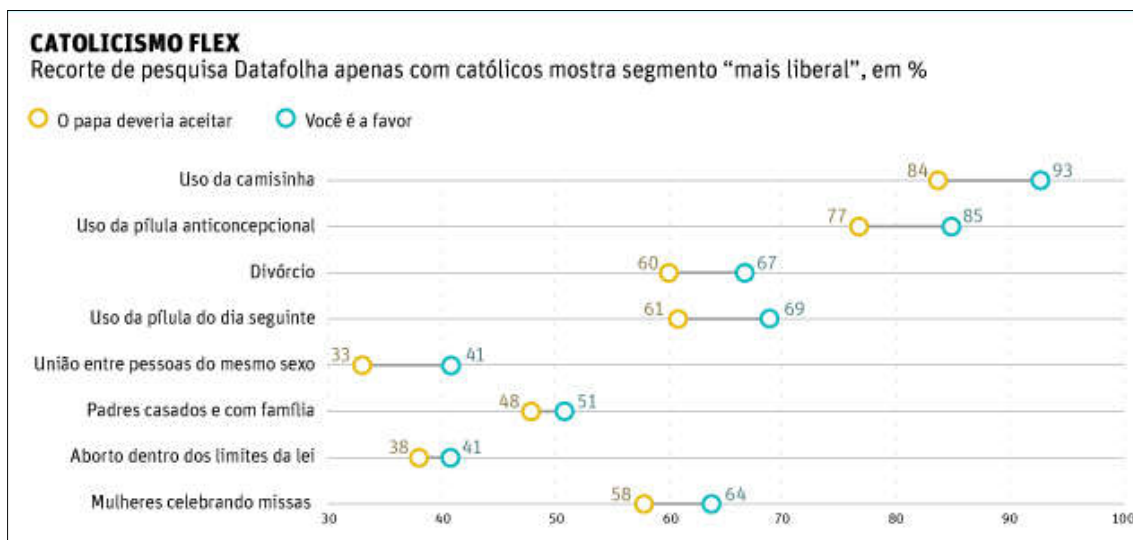
---

<sup>177</sup> Note-se que o título de uma das matérias publicadas na Folha de São Paulo analisando o resultado da pesquisa do seu instituto foi “Católicos são os mais liberais entre religiosos” (LOPES, 2013) – quando, pelos números, eles seriam os “mais liberais” entre os **cristãos**. A manchete invisibiliza espíritas e umbandistas, cujos resultados, de modo geral, apresentam esses dois grupos como significativamente “mais liberais” dos que os cristãos. A pesquisa parece ter ignorado os adeptos do candomblé.

<sup>178</sup> Esses dados são apresentados na Tabela 1, no Apêndice B.

<sup>179</sup> No caso dessa pergunta, a diferença de 2% está no limite da margem de erro da pesquisa.

<sup>180</sup> Considerando-se a margem de erro de 2% da pesquisa – a diferença foi de 1% tanto para o “sim” quanto para o “não”. Para o “não sabe”, o resultado foi igual.



Fonte: LOPES, 2013.

Diante da “disparidade” entre a doutrina oficial e as “convicções dos fiéis”, Lima (2010, p. 425) indaga: “pode-se dizer que o mundo católico está cindido e desgovernado?”. E responde: não. Para esse autor, a ICR, ao mesmo tempo em que é herdeira de uma tradição milenar, com raízes na Antiguidade judaica e greco-romana, está inserida “em diversos contextos com os quais interage intensamente, sobretudo em nível local” (LIMA, 2010, p. 425). O “tecido eclesial” mostra-se heterogêneo justamente devido às adaptações e negociações que se dão em seu âmbito, em função de sua permeabilidade à modernidade (LIMA, 2010, p. 423). Conforme Lima:

O mundo católico abrange multidões de fiéis espalhados pelo planeta, uma considerável heterogeneidade cultural e ideológica, e uma ampla diversidade de níveis e de ambientes eclesiais. Além das posições doutrinárias do papa e da Cúria Romana, deve-se considerar a atuação dos bispos e de suas conferências em muitos países, os teólogos e suas reflexões, as comunidades paroquiais e as suas iniciativas pastorais e, sobretudo, a consciência dos fiéis, à qual se atribui um papel fundamental e insubstituível nas decisões morais. Há um importante **tecido eclesial** que não deve ser negligenciado. (LIMA, 2010, p. 424; grifo meu)

Tal heterogeneidade evidenciou-se em agosto de 2015, quando, diante da Câmara Municipal de São Paulo, defrontaram-se atores autoidentificados como “católicos” que, de um lado, pressionavam pela exclusão da palavra “gênero” do Plano Municipal de Educação e, do outro, se manifestavam a favor da diversidade sexual e de gênero – caso de um grupo que se apresentava como integrante da Pastoral da

Juventude (PJ)<sup>181</sup> e ostentava cartazes com os dizeres “Sou católico, sou PJ, gênero sim” e “Jesus também é travesti” (Figura 9).

Figura 9 – Grupo autoidentificado como pertencente à PJ nas manifestações diante da Câmara Municipal de São Paulo, por ocasião da votação do Plano Municipal de Educação paulista, em agosto de 2015



Fonte: CORRÊA, 2015.

Uma integrante do italiano *Kairós*, Anna Maria, conta que, desde que se revelara lésbica para sua mãe, católica devota, as duas haviam se afastado. Entretanto, o “quem sou eu para julgar?” de Francisco havia levado a mãe a lhe telefonar, dizendo: “Se o papa não te julga, quem sou eu para te julgar também?” (FAIOLA, 2014; tradução própria). Segundo a *The Advocate*, maior revista americana dedicada ao público LGBT, ao conferir a Francisco o título de “Pessoa do Ano” de 2013: “uma mudança significativa e sem precedentes se deu este ano na maneira como as pessoas LGBT são vistas por uma das maiores comunidades de fé do mundo”. Mesmo considerando o quanto os católicos podem ignorar as normas morais de sua religião, prossegue o texto, nem tantas divergências “devem nos levar a

<sup>181</sup> Herdeira da tradição “progressista” e “militante” da Ação Católica, da Teologia da Libertação e da Pedagogia do Oprimido (Paulo Freire), a PJ surgiu entre final dos anos 1970 e 1980 com o objetivo de “evangelizar” os jovens, incorporando ao longo do tempo experiências de trabalho com a juventude em meios específicos, como as juventudes “rural”, “estudantil”, “universitária” e “dos meios populares”. Fonte: <<http://www.pj.org.br/quem-somos/historia-da-pastoral-da-juventude/>>. Acesso em: 09 jun. 2017.

subestimar a capacidade de um papa de persuadir corações e mentes a se abrirem para as pessoas LGBT” (GRINDLEY, 2013; tradução própria). A opção da revista por Francisco se torna mais significativa se considerarmos que seus dois predecessores imediatos foram, ambos, agraciados pela mesma publicação com o *Phobie Awards*, concedido às **piores** pessoas de cada ano. A capa daquela edição da revista (Figura 10) é ilustrativa de como se vem construindo, em certos setores do movimento LGBT e da opinião pública, a imagem do Papa Francisco como um aliado da diversidade sexual e de gênero.

Figura 10 – Capa da revista LGBT estadunidense *The Advocate*, ao escolher o Papa Francisco “Pessoa do Ano” de 2013: exemplo da construção da imagem do papa como um “aliado” do movimento LGBT<sup>182</sup>



Fonte: GRINDLEY, 2013.

Em junho de 2016, no rastro do atentado que ficou conhecido como “Massacre de Orlando”,<sup>183</sup> o cardeal-arcebispo de Munique, Reinhard Marx (integrante do grupo

<sup>182</sup> Foi inserida a logomarca da campanha “No H8” (“no hate”, “sem ódio”) como se Bergoglio a trouxesse pintada no rosto, do mesmo modo como os manifestantes que protestavam contra a aprovação da *Proposition 8*, que proibiu o casamento entre pessoas do mesmo sexo na Califórnia.

<sup>183</sup> O chamado “Massacre de Orlando”, ocorrido em 12 de junho de 2016, foi um atentado terrorista na boate LGBT “Pulse”, em Orlando, Flórida (EUA), que deixou 50 mortos e 53 feridos com gravidade. O fato de seu perpetrador haver jurado fidelidade ao Estado Islâmico levou a especulações acerca de possíveis motivações religiosas para o ataque (fonte: <[https://pt.wikipedia.org/wiki/Massacre\\_de\\_Orlando](https://pt.wikipedia.org/wiki/Massacre_de_Orlando)>. Acesso em: 05 nov. 2016). O atentado levou o bispo da Flórida, Robert Lynch, a afirmar que “é a religião, inclusive a nossa, que ataca, em geral verbalmente, e também com frequência dissemina o desprezo pelos gays, lésbicas e pessoas transgênero” (apud GIBSON, 2016a; tradução própria). Entretanto, entre as autoridades eclesiais da ICR, Lynch e Marx foram vozes solitárias. O cardeal sul-africano Wilfrid Napier, por exemplo,

de nove cardeais escolhidos por Bergoglio para auxiliá-lo na condução da ICR, conhecido como “C-9”), ao ministrar uma palestra em Dublin sobre “o papel da igreja em uma sociedade pluralista”, defendeu que “a igreja e a sociedade” deveriam “pedir perdão” aos homossexuais pela “marginalização” que lhes impõem (MCGARRY, 2016). Indagado a respeito da declaração de Marx, Bergoglio, mais uma vez gerando enorme repercussão (GIBSON, 2016a), concordou:

Naturalmente há tradições nalguns países, nalgumas culturas que têm uma mentalidade diferente sobre este problema. Creio que a Igreja não só deve pedir desculpa [...] a esta pessoa que é *gay*, que ofendeu, mas deve pedir desculpa também aos pobres, às mulheres e às crianças exploradas no trabalho; deve pedir desculpa por ter abençoado tantas armas... A Igreja deve pedir desculpa por não se ter comportado como devia muitas e muitas vezes – e **quando digo “Igreja” entendo os cristãos**; a Igreja é santa, os pecadores somos nós – **os cristãos devem pedir desculpa** por não terem acompanhado tantas opções, tantas famílias... (FRANCISCO, 2016b; grifos meus)

Em novembro de 2016, quatro cardeais tornaram pública uma carta que haviam enviado ao pontífice e ao prefeito da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé e para a qual, passados dois meses, não tinham recebido resposta.<sup>184</sup> A carta continha cinco perguntas, formuladas no formato clássico das interpelações à CDF, isto é, de modo a poderem ser respondidas com um simples “sim” ou “não” (MAGISTER, 2016). A carta, diziam seus autores, nascia de uma “profunda preocupação pastoral”, face à “desorientação de muitos fiéis, e a confusão em que se encontram”, com relação a “questões de grande importância para a vida da Igreja” (BURKE *et al.*, 2016).

O tema em pauta era a “Exortação Apostólica Pós-sinodal *Amoris Laetitia* sobre o amor na família” (FRANCISCO, 2016f), o documento elaborado pelo papa a partir das discussões realizadas no Sínodo dos Bispos sobre a Família e que, ao contrário dos “documentos de trabalho” do Sínodo, tinha estatuto de doutrina oficial da ICR. “A grande novidade” da *Amoris Laetitia*, escreve Lima (2016d),

está na forte sensibilidade **pastoral**, com matizes muito cuidadosos na aplicação da doutrina. Para o papa, nem todas as discussões doutrinárias,

---

reagiu à declaração de Marx em um tuíte: “Valha-nos Deus! O próximo passo será pedirmos perdão por ensinarmos que o adultério é pecado! O Politicamente Correto (PC) é a maior heresia dos nossos tempos!” (*apud* GIBSON, 2016a; tradução própria). O endosso de Bergoglio às palavras de Marx mais uma vez expôs as tensões na hierarquia da ICR acerca de como lidar com a diversidade sexual e de gênero.

<sup>184</sup> Os quatro signatários da carta são Raymond L. Burke, Walter Brandmüller, Carlo Caffarra e Joachim Meisner (BURKE *et al.*, 2016). O vaticanista Sandro Magister (2016) assinala que “estes quatro, com uma autoridade reconhecida por todos, estão privados de papéis operativos, seja por motivos de idade ou porque foram exonerados [...], o que os torna mais livres”.



morais e pastorais devem ser resolvidas com **intervenção do magistério**. [...] Francisco faz um contundente alerta contra o **moralismo** que muitas vezes reina em ambientes cristãos e na hierarquia da Igreja Católica, visando fomentar o devido respeito à **consciência** e à **autonomia** dos fiéis: “nos custa dar espaço à consciência dos fiéis, que muitas vezes respondem o melhor que podem ao Evangelho no meio dos seus limites, e são capazes de realizar o **seu próprio discernimento** perante situações onde se rompem todos os esquemas. Somos chamados a formar as consciências, **não a pretender substituí-las**” (AL 37). (LIMA, 2016d, p. 23; grifos meus.)

Uma das indagações dos cardeais era sobre a categoria dos “atos intrinsecamente maus”, que previa a existência de “normas morais absolutas” (BURKE *et al.*, 2016).<sup>185</sup> Esta, tal como exposta por João Paulo II em sua Encíclica *Veritatis Splendor* (JOÃO PAULO II, 1993), compreendia aqueles atos “que, por si e em si mesmos, **independentemente das circunstâncias**, são **sempre** gravemente ilícitos, por motivo do seu objeto” (JOÃO PAULO II, 1993, n. 80; grifos meus). Os cardeais escreviam, portanto, a fim de “ajudar o Papa a prevenir divisões e contraposições na Igreja, pedindo-lhe que [dissipasse] todas as ambiguidades” (BURKE *et al.*, 2016). Embora fossem quatro os signatários da carta, estes não estavam sozinhos: segundo o vaticanista italiano Sandro Magister, “não é um mistério que seu apelo foi e é compartilhado por não poucos cardeais [...], também por bispos e arcebispos de primeiro nível, no Ocidente e Oriente, mas que decidiram permanecer nas sombras” (MAGISTER, 2016). Como assinalou o teólogo italiano Andrea Grillo (2016), “o interessante é que as dúvidas [dos cardeais] não são tanto sobre a *Amoris Laetitia*, mas sobre o desígnio do papa como tal”. Isto é, o que se viu em discussão foram o primado do pontífice e, por consequência, a posição do magistério. O próprio projeto de Igreja estava em disputa, portanto.

Com a ascensão de Francisco e das linhas de força que com ele ganharam impulso, as tensões na ICR chegaram ao ponto de, em matéria publicada em janeiro de 2017, o jornal britânico *The Guardian* indagar “qual o jeito certo de representar os ensinamentos de Cristo no mundo hoje?” (MOORHEAD, 2017). O texto contrapunha, de um lado, “a igreja católica ao velho estilo, aquela em que as regras eram feitas no topo e aos que estavam embaixo restava apenas obedecer [...]. Uma instituição imutável”; e, do outro, o papa que, segundo o título do artigo, é uma “ameaça mortal”

<sup>185</sup> Uma das perguntas dos cardeais era: “Na Exortação Apostólica pós-Sinodal *Amoris Laetitia* (ver n. 304) ainda é válida a doutrina da Encíclica *Veritatis Splendor* (ver n. 79 [sic - na verdade, n. 80]) de São João Paulo II, baseada na Sagrada Escritura e na tradição da Igreja, sobre a existência de **normas morais absolutas**, que valem sem exceção e que proibem **atos intrinsecamente maus**?” (BURKE *et al.*, 2016; grifos meus).

enfrentada pela “velha guarda da Igreja Católica” (MOORHEAD, 2017). Nesse sentido, temos indícios consistentes para entender que a principal mudança introduzida por Bergoglio – em sua obstinada defesa do “diálogo”, do “encontro” e de uma “Igreja de portas abertas”, que não seja uma “alfândega moral” (FRANCISCO, 2013b) – é, em essência, de ordem eclesiológica.

São dinâmicas que inevitavelmente remetem a Foucault (2008) e seu comentário sobre os “elementos-fronteira”, aqueles que não são “absolutamente exteriores [...] ao cristianismo” e que desempenham papel central nas contracondutas que criam resistências ao exercício do poder pastoral na Igreja – elementos que “não cessaram de ser reutilizados, reimplantados, retomados num sentido e em outro [...] sem cessar retomados pela própria Igreja [...] [que], ameaçada por todos esses movimentos de contraconduta, tentará fazê-los seus e aclimatá-los” (FOUCAULT, 2008, p. 283). Sua observação, que aponta para o permanente jogo de apropriações e construções mútuas de sentido no campo religioso, parece ecoar na resposta dada por Bergoglio a um grupo de jovens de uma favela de Buenos Aires, que lhe indagaram, em uma entrevista, o que ele queria dizer com sua insistência em falar sobre “periferias”. Bergoglio lhes deu a seguinte explicação:

Quando falo em periferias, falo de limites. Normalmente nos movemos em espaços que de alguma maneira controlamos. Esse é o centro. Mas, à medida que saímos do centro, vamos descobrindo mais coisas. E, quando olhamos para o centro [...] desde nossas novas posições, desde essa periferia, vemos que a realidade é outra. [...] Vê-se melhor a realidade desde a periferia que desde o centro. O mesmo vale para a realidade de cada um, das periferias existenciais e, até, da realidade do pensamento. Você pode ter um pensamento muito organizado, mas, ao se confrontar com alguém que está fora dessa maneira de pensar, de alguma maneira terá de questionar por que você pensa assim, [...] e vai se enriquecer a partir da periferia do pensamento do outro. (*Apud* METALLI, 2015; tradução própria)

Por ocasião do atentado de Orlando, Lima (2016a) relatou, em um artigo, um episódio que vivera em Recife, ao participar de um simpósio sobre direito homoafetivo. Ao final do evento, um rapaz o abordara contando que estava a caminho de se matar, mas fora demovido de sua ideia depois de ouvi-lo: “padre, quando o senhor fala, [...] suas palavras salvam vidas” (*apud* LIMA, 2016a) – levando o autor a concluir: “Aprendi de modo contundente que as nossas palavras [dos clérigos] podem salvar vidas, ou podem destruí-las” (LIMA, 2016a).

De fato, como salienta Rubin (2007), advertindo contra o que ela considera serem “vulnerabilidades políticas” da perspectiva construtivista, não se pode negar ou

minimizar o impacto do exercício do poder articulado em seu sentido mais político. “A sexualidade, nas sociedades ocidentais”, diz ela, “está estruturada em um enquadramento social extremamente punitivo, e está sujeita a controles, informais e formais, muito concretos. É necessário reconhecer os fenômenos repressivos sem recorrer a premissas essencialistas” (RUBIN, 2007, p. 157).

Por outro lado, em um contexto de “reação global contra os direitos *gays*”, título de uma matéria publicada na revista *Foreign Affairs* em maio de 2017 acerca de “como a homofobia” vem se tornando “uma ferramenta política” em todo o mundo (ENCARNACIÓN, 2017), desconstruir os sentidos que opõem antiteticamente o religioso à liberdade e à diversidade sexual e de gênero pode ser uma estratégia crucial. Um dos desafios com que se deparam os movimentos feministas e pela diversidade sexual e de gênero, segundo Vaggione (2014, p. 221), refere-se à incorporação de “um sentido amplo e plural do religioso”. Em consonância com as “reflexões críticas teóricas que se fazem ao secularismo como ideologia da modernidade que essencializa (e de certo modo distorce) a complexidade do religioso nas sociedades contemporâneas” (*idem*, p. 222), trata-se de fortalecer “uma construção da subjetividade política que, em vez de expulsar o religioso, reinscreve-o como plural dentro da (nova) política sexual” (*idem*, p. 222), interrompendo a reprodução do senso comum que considera o catolicismo romano, no caso da América Latina, inegociável. Ou, segundo um mote do DC/RJ que provavelmente expressa bem esse impulso de construção de novos sentidos e sujeitos políticos: “sejamos nós a Igreja que queremos ver no mundo” (SERRA, 2012a).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Obrigado por este trabalho, Diversidade Católica! Essencialmente aos membros que construíram o *site*, que foi canal de graça e salvação para mim, quando pensei em desistir de tudo. Que Deus os abençoe sempre nesta missão de evangelizar sem preconceitos, em busca de novos céus e novas terras aos diletos de Deus.

*Caíque D. S.*<sup>186</sup>

Para abordar os grupos de “católicos LGBT” brasileiros e as estratégias que adotam para se posicionarem e permanecerem **dentro** do campo eclesial, é crucial levar em consideração o contexto mais amplo de tensionamentos e conflitos que vêm assumindo a forma pública de embates entre atores e grupos do campo da diversidade sexual e de gênero e aqueles que se expressam em linguagem religiosa. No primeiro capítulo desta dissertação, busquei examinar, questionar e, parafraseando Duarte (2005, p. 134), superar “antíteses perfeitas” em busca de sínteses possíveis – observando, por exemplo, a dimensão positiva do poder que, ao estabelecer hierarquias, ao mesmo tempo exclui e gera novas categorias identitárias.

No segundo capítulo, os dados de minha pesquisa, apesar de advirem de um campo tão familiar para mim (ou talvez por isso mesmo), me surpreenderam ao apontar como a visibilização e a apropriação de espaço não só reconfiguram os ambientes eclesiais como, nessa reorganização, parecem mesmo estabelecer novos ordenamentos. Ao “tomarem a palavra” (VILLALOBOS, 2017) a fim de afirmar uma verdade sobre si mesmos, ao recusarem a verdade sobre si que a autoridade eclesial pretende lhes impingir, os “católicos LGBT” ultrapassam a perspectiva da vitimização (SARTI, 2011) e se tornam criadores do próprio espaço que habitam, criando uma nova Igreja.

O efeito assim obtido insere-se em uma lógica mais ampla de relações do e no campo religioso, como visto no terceiro capítulo. Nas dinâmicas ali descritas, vislumbro a possibilidade de evitar “a redução do religioso ao conservador” e,

---

<sup>186</sup> *Apud* SBARDELOTTO, 2016, p. 332.

conforme proposto por Vaggione (2014, p. 224), contribuir para a “reapropriação do religioso em termos favoráveis à liberdade e à diversidade sexual”.

Concluo esta dissertação a um mês do décimo aniversário de lançamento do *site* Diversidade Católica. Musskopf (2008, p. 115) se refere às teologias “mais libertadoras que surgiram nas últimas quatro décadas” como exercícios de reimaginação e reinvenção. Trata-se de reimaginar o mundo em que se vive, o lugar em que se vive nele. Uma reinvenção de si, consigo mesmo e com os outros. A participação na criação de novas ordens, de novas verdades, de novas vozes.

Uma vez alguém me perguntou, ao saber do meu envolvimento com o DC/RJ: “Católicos LGBT?! Mas quem é que deixa vocês existirem?”. Passado o choque inicial que a pergunta me causou, comecei a vislumbrar um sentido naquelas palavras. Um dos temas que se costuma reiterar nos encontros do DC/RJ é “não precisamos pedir permissão para estar aqui, porque já estamos”. Trata-se de mais que uma mera permissão de entrada em algum lugar. Por trás dessas palavras, o que se está dizendo é “não precisamos pedir permissão para existir. Nós já existimos”.

É significativo que a “Carta aos bispos da Igreja Católica sobre o atendimento pastoral das pessoas homossexuais” (SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, 1986), pelo costume da ICR de denominar seus documentos usando as duas primeiras palavras de sua versão em latim, se chame “*Homossexualitatis problema*”, “o problema da homossexualidade”. Faço então um exercício de (re)imaginação a respeito de qual é, afinal, o “problema”.

“O problema da homossexualidade”, no âmbito católico romano, não deixa de reatualizar o problema das grandes contracondutas medievais que foram de encontro à organização do pastorado cristão como lógica de poder, nos termos de Foucault (2008). É o problema da constituição de comunidades que vêm subverter a autoridade eclesial. O problema da mística, mediante a qual a “alma [...] se vê a si mesma” (FOUCAULT, 2008, p. 280). O problema do acesso direto à leitura da Palavra Sagrada – e do poder implícito ao lugar de leitor, que é também o lugar de autor. Trata-se do problema da subversão de toda a economia de verdade desenvolvida pelo poder pastoral, baseada na transmissão de uma Verdade Sagrada como **dogma**, por um lado; e, por outro, na extração de uma verdade de e sobre cada um dos fiéis, “como **segredo** descoberto no fundo de sua alma” (FOUCAULT, 2008, p. 280) – subversão operada quando alguém se arroga o poder de declarar a verdade sobre seu próprio “eu sou” e sai do segredo em que esteve até então envolto.

O “problema da homossexualidade” é, para usar a imagem proposta por Villalobos (2017), a saída do limbo, aquele lugar sem sofrimento nem gozo a que eram condenados, segundo uma doutrina que só foi repudiada em definitivo em 2007, os inocentes que morreram sem batismo – e sem nome, portanto (COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, 2007). Ao condenar os crentes que escapam à norma cis-heterocentrada a unirem ao “sacrifício da cruz do Senhor as dificuldades que podem encontrar por causa de sua condição” (CIC, 2009, nº 2358), o CIC os relega ao lugar duvidoso dos que não podem ser o que são, à não-existência dos que não têm nome. “O problema da homossexualidade” começa com a nomeação – tanto mais subversiva das autoridades estabelecidas por ser **autonomeação**. Quando se diz “eu sou”, o silêncio e a invisibilidade são quebrados pela irrupção de novas formas, e o enunciador se torna co-partícipe da Criação.

No I Encontro Nacional de Católicos LGBT, um padre que acompanha o GAPD/SP comparou a clandestinidade dos “católicos LGBT” nos ambientes eclesiais à das comunidades que, nos primórdios da história cristã, eram obrigadas a reunir-se secretamente nas catacumbas romanas. E, referindo-se à renovação operada desde os subterrâneos pelas inversões e subversões das ordens constituídas, concluiu: “é pelas catacumbas que a Igreja respira” – refletindo outra perspectiva constantemente reafirmada nos documentos do DC/RJ: “as mentalidades mudam muito lentamente [...] na história da Igreja especificamente, todas as grandes mudanças se deram sempre das bases para a cúpula” (SERRA, 2012a).

Boa parte do processo de elaboração desta dissertação foi atravessado pelo câncer, que me colocou diante dos limites da existência e me pôs em um trânsito contínuo entre o centro e as margens da vida. Nesse sentido, o câncer transformou a investigação do meu campo, impregnado como ele está por dimensões tão cruciais de quem eu sou, em um grande exercício de reimaginação do mundo, da vida, de mim mesma e de tudo o que é mais sagrado para mim.

Fica muito por fazer. A discussão das continuidades e rupturas entre a doutrina sexual cristã e os discursos em torno da diversidade sexual e de gênero; uma análise mais aprofundada dos documentos da ICR a respeito da diversidade sexual e de gênero, em seus diversos níveis e graus de oficialidade; uma comparação entre o discurso e a trajetória dos grupos brasileiros e os de grupos de outros países, a fim de averiguar especificidades e peculiaridades; um exame mais aprofundado das ambíguas relações entre religião e sexualidade, especialmente no Brasil; uma reflexão

apenas tangenciada aqui: a sacralização da família, como apontado por Duarte (2006), em suas relações com a sexualidade. Principalmente, porém, as poucas informações que pude recolher junto aos meus interlocutores dos muitos grupos de “católicos LGBT” brasileiros deixam entrever uma riqueza de experiências distintas, acompanhando matizes regionais, que me parece merecedora de uma etnografia. Desafios para outras pesquisas.

Encerro este trabalho com a teologia poética de Hugo Oquendo-Torres, um exercício de reimaginação:

Jesús, en el instante en que el horizonte desgranaba la última brasa del sol,  
después de la misa de seis,  
se bajó del madero y entró al confesionario.  
Tomó de debajo del reclinatorio su cartera de maquillaje  
para transformar su rostro empalidecido.  
Con una banda plástica disimuló sus cojones,  
luego ajustó a su cuerpo depilado el pantalón dorado con lentejuelas  
que su madre le había confeccionado.  
Se abultó sus senos con dos formas de espuma;  
de allí ocultando la herida de perro callejero, en su costado,  
se ciñó al corpiño un corsé negro.  
Colgó su corona de espinas en el perchero,  
luego cepilló su cabellera dorada y se aplicó lápiz labial color escarlata.

Después de ponerse sus botas altas de cuero,  
guardó como amuleto de suerte entre su pecho una navaja y tres condones.  
Jesús levantó su mirada,  
y lanzando un grito al cielo a garganta herida,  
encomendó su cuerpo al Padre y vivió.  
Ahora él, ella, mariposa púrpura que danza entre bambalinas,  
bajo los ojos azules de la noche desnuda,  
hasta las seis de la mañana,  
cuando acabe su jornada de piel húmeda,  
se llamará Samanta.<sup>187</sup>

---

<sup>187</sup> Fragmento do poema “Y el Verbo se hizo látex”. Disponível em: <<https://www.traslacoladelarata.com/2014/12/05/hugo-oquendo-torres-teologia-poetica/>>. Acesso em: 13 jun. 2017.

## REFERÊNCIAS

- ACI DIGITAL. O Papa pede que consertem seus sapatos pretos. Roma, 16 abr. 2013. Disponível em: <<http://www.acidigital.com/noticias/o-papa-pede-que-consertem-seus-sapatos-pretos-32235/>>. Acesso em: 07 nov. 2016.
- \_\_\_\_\_. Vitória dos católicos no PME de São Paulo: projeto é aprovado em primeira votação sem ideologia de gênero. São Paulo, 12 ago. 2015. Disponível em: <<http://www.acidigital.com/noticias/vitoria-dos-catolicos-no-pme-de-sao-paulo-projeto-e-aprovado-em-primeira-votacao-sem-ideologia-de-genero-44519/>>. Acesso em: 07 nov. 2016.
- ADNET, Arnaldo. Saí duplamente do armário: como *gay* católico e como católico *gay*. In: *Blog do Diversidade Católica*. Rio de Janeiro, 27 out. 2011. Disponível em: <<http://diversidadecatolica.blogspot.com.br/2011/10/sai-duplamente-do-armario-como-gay.html>>. Acesso em: 26 maio 2017.
- AGÊNCIA CÂMARA NOTÍCIAS. Câmara aprova Estatuto da Família formada a partir da união de homem e mulher. Brasília, 08 out. 2015a. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/camaranoticias/noticias/DIREITOS-HUMANOS/497879-CAMARA-APROVA-ESTATUTO-DA-FAMILIA-FORMADA-A-PARTIR-DA-UNIAO-DE-HOMEM-E-MULHER.html>>. Acesso em: 07 nov. 2016.
- \_\_\_\_\_. João Campos é eleito presidente da Frente Parlamentar Evangélica. Brasília, 24 fev. 2015b. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/camaranoticias/noticias/POLITICA/482183-JOAO-CAMPOS-E-ELEITO-PRESIDENTE-DA-FRENTE-PARLAMENTAR-EVANGELICA.html>>. Acesso em: 23 out. 2016.
- AMAI-VOS. Diversidade sexual on-line. *Portal Amai-vos*. Rio de Janeiro, [s.d.]. Disponível em: <[http://amaivos.uol.com.br/amaivos2015/?pg=orientacoes&secao=diversidade%C2%A0sexual&cod\\_canal=93](http://amaivos.uol.com.br/amaivos2015/?pg=orientacoes&secao=diversidade%C2%A0sexual&cod_canal=93)>. Acesso em: 30 maio 2017.
- ALBINI, Christian. Os equívocos do gênero. *Instituto Humanitas Unisinos*, 02 abr. 2014. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/529863-os-equivocos-do-genero-artigo-de-christian-albini>>. Acesso em: 24 fev. 2016.
- ALENCAR, Jackson. Caros leitores e leitoras. *Vida Pastoral*, v. 55, nº 297, p. 1, 2014.
- ALVES, Branca M.; PITANGUY, Jaqueline. *O que é feminismo*. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- ARAÚJO, Murilo S. “*O amor de Cristo nos uniu*”: construções identitárias e mudança social em narrativas de vida de *gays* cristãos do grupo Diversidade Católica. 2014. 144 f. Dissertação (Mestrado em Letras) Universidade Federal de Viçosa, Viçosa, MG, 2014.



\_\_\_\_\_; CALEIRO, Maurício M. A fé e os afetos: Diversidade Sexual, Catolicismo e Protestantismo em sites de grupos cristãos inclusivos. In: *Anais do XVI Congresso de Ciências da Comunicação na Região Sudeste*. São Paulo: Intercom, 2011.

ARIÈS, Philippe. *História Social da Criança e da Família*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1981.

ASAD, Talal. Thinking about religion, belief, and politics. In: ORSI, R. A. (Ed.). *The Cambridge Companion to Religious Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. Pp. 36-57.

BBC BRASIL. Conheça os escândalos mais recentes na Igreja em vários países. Brasília, 26 mar. 2010. Disponível em: <[http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2010/03/100326\\_igrejaescandalosml.shtml](http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2010/03/100326_igrejaescandalosml.shtml)>. Acesso em: 06 nov. 2016.

\_\_\_\_\_. 'Economist' faz ironia com dedicatórias 'eccléticas' de deputados. São Paulo, 18 abr. 2016. Disponível em: <[http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2016/04/160418\\_ironia\\_impeachment\\_economist\\_ru](http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2016/04/160418_ironia_impeachment_economist_ru)>. Acesso em: 15 out. 2016.

BEBBINGTON, David W. *Evangelicalism in Modern Britain: a History from the 1730s to the 1980s*, London: Routledge, 1993.

BECKER, Howard. *Uma teoria da ação coletiva*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

BELLOTTI, Karina K. A batalha pelo ar: a construção do fundamentalismo cristão norte-americano e a reconstrução dos “valores familiares” pela mídia (1920-1970). *Mandrágora*, n. 14, 2008. Pp. 55-72.

BENTO XVI, Papa. Discurso do Papa Bento XVI ao corpo diplomático acreditado junto da Santa Sé para a troca de bons votos de início de ano. Cidade do Vaticano, 9 jan. 2012. Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2012/january/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20120109\\_diplomatic-corps.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2012/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20120109_diplomatic-corps.html)>. Acesso em: 07 nov. 2016

BERNSTEIN, Richard. Did John Paul Help Win the Cold War? Just Ask the Poles. *The New York Times*, Berlin, April 6, 2005. Disponível em: <[http://www.nytimes.com/2005/04/06/world/worldspecial2/john-paul-ii-historical-appraisal-did-john-paul-help.html?\\_r=0](http://www.nytimes.com/2005/04/06/world/worldspecial2/john-paul-ii-historical-appraisal-did-john-paul-help.html?_r=0)>. Acesso em: 06 nov. 2016.

BESSON, Claude. *Homossexuais católicos: como sair do impasse*. São Paulo: Loyola, 2015.

BIRMAN, Patrícia; LEITE, Márcia P. O que aconteceu com o antigo maior país católico do mundo? In: BETHELL, L. (Org.) *Brasil: Fardo do passado, promessa do futuro*. Dez ensaios sobre política e sociedade brasileira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. Pp. 323-348.

BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

BOSWELL, John. *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1980.

BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas, SP: Papyrus, 1996.

BRASIL. Projeto de Lei nº 478, de 2007. Dispõe sobre o Estatuto do Nascituro e dá outras providências. Disponível em: <[http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop\\_mostrarintegra?codteor=443584](http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=443584)>. Acesso em: 23 out. 2016.

\_\_\_\_\_. *Construindo o sistema nacional articulado de educação: O Plano Nacional de Educação, diretrizes e estratégias de ação (Documento-Referência)*. Brasília: Ministério da Educação, 2010. Disponível em: <[http://portal.mec.gov.br/arquivos/pdf/conae/documento\\_referencia.pdf](http://portal.mec.gov.br/arquivos/pdf/conae/documento_referencia.pdf)>. Acesso em: 21 fev. 2016.

\_\_\_\_\_. Lei nº 13.005, de 25 de junho de 2014. Aprova o Plano Nacional de Educação - PNE e dá outras providências. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/2014/lei-13005-25-junho-2014-778970-publicacaooriginal-144468-pl.html>>. Acesso em: 22 out. 2016.

BROWN, Andrew. Yes the pope is Catholic. But he didn't say *gay* marriage threatens humanity. *Andrew's Brown blog (The Guardian)*, [S.l.], 11 jan. 2012. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/commentisfree/andrewbrown/2012/jan/11/pope-catholic-gay-marriage>>. Acesso em: 07 nov. 2016.

BURKE, Raymond *et al.* Criar clareza: Alguns nós por resolver em *Amoris Laetitia* - Um apelo. 14 nov. 2016. Disponível em: <[http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1351410.html?refresh\\_ce](http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1351410.html?refresh_ce)>. Acesso em: 12 jun. 2017.

BUSIN, Valéria M. *Homossexualidade, religião e gênero: a influência do catolicismo na construção da autoimagem de gays e lésbicas*. 2008. 187 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.

BUTLER, Judith. Is Kinship Always Already Heterosexual? *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*. 13.1 (2002), pp. 14-44.

\_\_\_\_\_. *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CÂMARA, Cristina. *Cidadania e orientação sexual: a trajetória do grupo Triângulo Rosa*. Rio de Janeiro: Academia Avançada, 2002.

CANNELL, F. The Anthropology of Secularism. *Annu. Rev. Anthropol.* 2010. 39:85–100.

CARRARA, Sergio. Políticas e direitos sexuais no Brasil contemporâneo. *Bagoas: Revista de Estudos Gays*, v.4, n.05, 2010, pp. 131-147.

\_\_\_\_\_. Négocier les frontières, négocier aux frontières: l'anthropologie et le processus de "citoyennisation" de l'homosexualité au Brésil. *Brésil(s)* [online], 4, 2013. Disponível em: <<http://bresils.revues.org/269>>. Acesso em: 27 fev. 2016.

\_\_\_\_\_. Moralidades, Racionalidades e Políticas Sexuais no Brasil Contemporâneo. *Mana* 21(2), 2015. Pp. 323-345.

\_\_\_\_\_; VIANNA, Adriana. Os direitos sexuais e reprodutivos no Brasil a partir da "Constituição Cidadã". In: OLIVEN, R. G.; RIDENTI, M.; BRANDÃO, G. M. (Orgs.). *A constituição de 1988 na vida brasileira*. São Paulo: Aderaldo & Rothschild; ANPOCS, 2008. Pp. 334-359.

\_\_\_\_\_ *et al.* *Retratos da política LGBT no Estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: CEPESC, 2017.

CASTELLANOS, Renné de la Torre. *Religiosidades nômadas: creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2011.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA (CIC). Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas, Loyola, Ave-Maria, Paulus, 2009.

CFP (CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA) (Brasil). *Relatório da 4ª Inspeção Nacional de Direitos Humanos: locais de internação para usuários de drogas*. Brasília: Conselho Federal de Psicologia, 2011. Disponível em: <[https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2012/03/2a\\_Edixo\\_relatorio\\_inspecao\\_VERSxO\\_FINAL.pdf](https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2012/03/2a_Edixo_relatorio_inspecao_VERSxO_FINAL.pdf)>. Acesso em: 08 jun. 2017.

\_\_\_\_\_. Resolução nº 001, de 22 de março de 1999. Estabelece normas de atuação para os psicólogos em relação à questão da Orientação Sexual. Disponível em: <[http://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/1999/03/resolucao1999\\_1.pdf](http://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/1999/03/resolucao1999_1.pdf)>. Acesso em: 23 out. 2016.

CHUA-EOAN, Howard; DIAS, Elizabeth. Pope Francis, the People's Pope. *Time Magazine*, [S.l.], Dec. 11, 2013. Disponível em: <<http://poy.time.com/2013/12/11/person-of-the-year-pope-francis-the-peoples-pope/print/>>. Acesso em: 05 nov. 2016.

CNBB (Setor Pastoral Social). *O que é pastoral social?* Brasília, 2001. Disponível em: <[http://www.dhnet.org.br/dados/cartilhas/dht/cartilha\\_pastoral\\_social.pdf](http://www.dhnet.org.br/dados/cartilhas/dht/cartilha_pastoral_social.pdf)>. Acesso em: 03 out. 2016.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. A esperança da salvação para as crianças que morrem sem batismo. Cidade do Vaticano, 19 abr. 2007. Disponível em: <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20070419\\_un-baptised-infants\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20070419_un-baptised-infants_po.html)>. Acesso em: 02 jun. 2017.

CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes sobre a Igreja no mundo actual*. Roma, 1964a, nº 13. Disponível em: <[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat\\_ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_po.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat_ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html)>. Acesso em: 05 jun. 2017.

\_\_\_\_\_. *Decreto Unitatis redintegratio sobre o ecumenismo*. Roma, 1964b, nº 11. Disponível em: <[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19641121\\_unitatis-redintegratio\\_po.html#](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_po.html#)>. Acesso em: 01 jun. 2017.

CORRÊA, Davi. É católico ou não? A votação do PME em São Paulo e os jovens perdidos. *Sim, sou católico (blog)*, [S.l.], 12 ago. 2015. Disponível em: <[http://www.simsoucatolico.com.br/2015/08/e-catolico-ou-nao-votacao-do-pme-em-sao.html#.WCEPo\\_orK00](http://www.simsoucatolico.com.br/2015/08/e-catolico-ou-nao-votacao-do-pme-em-sao.html#.WCEPo_orK00)>. Acesso em: 05 nov. 2016.

CORRÊA, Sonia. O percurso global dos direitos sexuais: entre “margens” e “centros”. *Bagoas: revista de estudos gays*. V.3, n.4, jan./jun: 17-42, 2009.

COSTA FILHO, Francisco de A. *A homoafetividade no espaço católico de Mossoró: entre a pesquisa documental e as experiências de vida*. 2016. 178 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais e Humanas) Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, Mossoró, RN, 2016.

COSTA, Jurandir Freire. *Ordem médica e norma familiar*. Rio de Janeiro: Graal, 1983 [1979].

CRISTALDO, Heloísa; VERDÉLIO, Andreia. Cientistas políticos criticam argumentos de deputados em votação do impeachment. *Agência Brasil*, Brasília, 18 abr. 2016. Disponível em: <<http://agenciabrasil.ebc.com.br/politica/noticia/2016-04/cientistas-politicos-criticam-argumentos-de-deputados-em-votacao-do>>. Acesso em: 15 out. 2016.

DATAFOLHA. *Religião – PO813684 – 06 e 07/06/2013*. São Paulo, 11 de junho de 2013. Disponível em: <<http://media.folha.uol.com.br/datafolha/2013/07/22/religiao.pdf>>. Acesso em: 05 nov. 2016.

DELEUZE, Gilles. Controle e devir. In: \_\_\_\_\_. *Conversações: 1972-1990*. São Paulo: 34, 1992a. Pp. 209-218.

\_\_\_\_\_. *Post-scriptum sobre as sociedades de controle*. In: \_\_\_\_\_. *Conversações: 1972-1990*. São Paulo: 34, 1992b. Pp. 219-226.

DELUMEAU, Jean. *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*. Paris: Presses Universitaires de France, 1971.

DENNIS, Jeffery P. *Gay and Lesbian Churches and Synagogues*. In: SUMMERS, C. (ed.). *Archives of the GLBTQ Encyclopedia*. [S.l.], 2004. Disponível em: <[http://www.glbtqarchive.com/ssh/gay\\_lesbian\\_churches\\_S.pdf](http://www.glbtqarchive.com/ssh/gay_lesbian_churches_S.pdf)>. Acesso em: 25 abr. 2017.

DIAP. *Evangélicos crescem no Congresso; PSC tem mais representantes*. Brasília, [2010?]. Disponível em: <[http://www.diap.org.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=14637-evangelicos-crescem-no-congresso-psc-lidera-em-numero-de-parlamentares](http://www.diap.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=14637-evangelicos-crescem-no-congresso-psc-lidera-em-numero-de-parlamentares)>. Acesso em: 01 nov. 2016.

DIMENSTEIN, Gilberto. Vergonha para Serra e Haddad. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 10 out. 2012. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/colunas/gilbertodimenstein/2012/10/1167063-vergonha-para-serra-e-haddad.shtml>>. Acesso em: 15 out. 2016.

DOWLAND, Seth. *Family values and the rise of the Christian Right*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2015.

DUARTE, Luiz Fernando D. A sexualidade nas ciências sociais: leitura crítica das convenções. In: PISCITELLI, A.; GREGORI, M.F.; CARRARA, S. (Orgs.). *Sexualidade e saberes: convenções e fronteiras*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004. Pp. 39-80.

\_\_\_\_\_. Ethos privado e justificação religiosa: negociações da reprodução na sociedade brasileira. In: HEILBORN, M. L. *et al* (Orgs.) *Sexualidade, Família e Ethos Religioso*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005. Pp. 137-175.

\_\_\_\_\_. Desejo e diferença – à guisa de prefácio. In: NATIVIDADE, M.; OLIVEIRA, L. *As novas guerras sexuais: diferença, poder religioso e identidades LGBT no Brasil*. Rio de Janeiro: Garamond, 2013. Pp. 7-15.

\_\_\_\_\_. O sacrário original: pessoa, família e religiosidade. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 2, p. 11-57, 2006.

\_\_\_\_\_ e GIUMBELLI, Emerson A. As concepções cristã e moderna da pessoa: paradoxos de uma continuidade. *Anuário Antropológico/93*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995

ÉBOLI, Evandro. Pastorais desafiam Igreja e defendem camisinha. *O Globo*, Brasília, 03 nov. 2008. Disponível em: <[http://agenciaaids.com.br/home/noticias/avanca\\_item/10895](http://agenciaaids.com.br/home/noticias/avanca_item/10895)>. Acesso em: 02 nov. 2016.

ENCARNACIÓN, Omar G. The Global Backlash Against Gay Rights. *Foreign Affairs*, [S.l.], 02 maio 2017. Disponível em: <<https://www.foreignaffairs.com/articles/2017-05-02/global-backlash-against-gay-rights?cid=soc-fb-rdr>>. Acesso em: 05 maio 2017.

EQUIPE DIVERSIDADE CATÓLICA. *Blog do Diversidade Católica*. Rio de Janeiro, 02 ago. 2010. Disponível em: <<http://diversidadecatolica.blogspot.com.br>>. Acesso em: 29 maio 2017.

\_\_\_\_\_. Cristianismo maduro e responsável. *Blog do Diversidade Católica*. Rio de Janeiro, 28 maio 2011a. Disponível em: <<http://diversidadecatolica.blogspot.com.br/p/cristianismo-maduro-e-responsavel.html>>. Acesso em: 01 jun. 2017.

\_\_\_\_\_. Imagem de Deus e Diversidade. *Blog do Diversidade Católica*. Rio de Janeiro, 2011b. Disponível em: <<http://diversidadecatolica.blogspot.com.br/search/label/imagem%20de%20Deus%20e%20diversidade>>. Acesso em: 05 jun. 2017.

\_\_\_\_\_. Nosso testemunho. *Blog do Diversidade Católica*. Rio de Janeiro, fev. 2011c. Disponível em: <<http://diversidadecatolica.blogspot.com.br/p/gratuidade-e-incondicionalidade-do-amor.html>>. Acesso em: 01 jun. 2017.

\_\_\_\_\_. “O Amor de Cristo nos uniu”: Gays cristãos na Igreja Católica. *Blog do Diversidade Católica*. Rio de Janeiro, 24 maio 2012. Disponível em: <<http://diversidadecatolica.blogspot.com.br/2012/05/o-amor-de-cristo-nos-uniu-gays-cristaos.html>>. Acesso em: 13 jun. 2017.

\_\_\_\_\_. Publicações com o marcador (*tag*) “Perguntas frequentes”. *Blog do Diversidade Católica*. Rio de Janeiro, 27 nov. 2011d. Disponível em: <<http://diversidadecatolica.blogspot.com.br/search/label/perguntas%20frequentes>>. Acesso em: 03 jun. 2017.

\_\_\_\_\_. Ser gay e ser católico. *Blog do Diversidade Católica*. Rio de Janeiro, jan. 2011e. Disponível em: <<http://diversidadecatolica.blogspot.com.br/p/ser-gay-e-ser-catolico-sobre-inclusao.html>>. Acesso em: 01 jun. 2017.

\_\_\_\_\_. *Site Diversidade Católica: inclusão gay na Igreja*. SRZD. [S.l.], 07 jul. 2008. Disponível em: <<http://www2.sidneyrezende.com/noticia/14600+site+diversidade+catolica+inclusao+gay+na+igreja>>. Acesso em: 27 maio 2017.

\_\_\_\_\_. *Site do Diversidade Católica*. Rio de Janeiro, 14 jul. 2007. Disponível em: <<http://diversidadecatolica.com.br>>. Acesso em: 29 out. 2016.

\_\_\_\_\_. Sobre. *Página do Diversidade Católica no Facebook*. Rio de Janeiro, 2013. Disponível em: <<https://www.Facebook.com/pg/diversidadecatolica/about/>>. Acesso em: 04 jun. 2017.

\_\_\_\_\_. Sobre o Diversidade Católica. *Blog do Diversidade Católica*. Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: <<http://diversidadecatolica.blogspot.com.br/p/sobre-o-diversidade-catolica.html>>. Acesso em: 01 jun. 2017.

\_\_\_\_\_. Teologia e História: a propósito da divergência. *Blog do Diversidade Católica*. Rio de Janeiro, 11 fev. 2011f. Disponível em: <<http://diversidadecatolica.blogspot.com.br/2011/02/teologia-e-historia-proposito-da.html>>. Acesso em: 01 jun. 2017.

FACCHINI, Regina. *Sopa de letrinhas? Movimento Homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 90*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

FAIOLA, Anthony. In Italy, gay Catholics feel the ‘Francis Effect’. *The Washington Post*, Florence (Italy), Mar. 27, 2014. Disponível em: <[https://www.washingtonpost.com/world/europe/in-italy-gay-catholics-feel-the-francis-effect/2014/03/27/8182dd6a-9f9d-11e3-878c-65222df220eb\\_story.html](https://www.washingtonpost.com/world/europe/in-italy-gay-catholics-feel-the-francis-effect/2014/03/27/8182dd6a-9f9d-11e3-878c-65222df220eb_story.html)>. Acesso em: 06 nov. 2016.

FENWICK, Gillian. National Vigilance Association: banning of Zola’s novels. *The Literary Encyclopedia*. [S.l., s.n.]. First published 15 February 2008. Disponível em: <<http://www.litencyc.com/php/stopics.php?rec=true&UID=5481>>. Acesso em 17 maio 2017.

FERNANDES, Rubem C. *et al.* *Novo nascimento: os evangélicos em casa, na política e na igreja*. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

FOLHA DE SÃO PAULO. Após protestos contra 'cura gay', PSDB divulga nota para se descolar do projeto. Brasília, 26 jun. 2013. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/poder/2013/06/1302032-apos-protestos-contracura-gay-psdb-divulga-nota-para-se-descolar-do-projeto.shtml>>. Acesso em: 23 out. 2016.

FOUCAULT, Michel. Le triomphe social du plaisir sexuel: une conversation avec Michel Foucault. *Dits et Écrits II:1976-1988*. Paris, Gallimard, 1994, pp.1127-1133.

\_\_\_\_\_. *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 2011 (1976).

\_\_\_\_\_. *Os anormais: curso no Collège de France (1974-1975)*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_; SENNETT, Richard. *Sexuality and solitude: an interview with Richard Sennett*. *London Review of Books*, 21:03-07, 1981.

FRANCISCO, Papa. *Encontro do Santo Padre com os jornalistas durante o voo de regresso*. [S.l.], 28 jul. 2013a. Disponível em: <[https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2016/october/documents/papa-francesco\\_20161001\\_georgia-sacerdoti-religiosi.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2016/october/documents/papa-francesco_20161001_georgia-sacerdoti-religiosi.html)>. Acesso em: 03 nov. 2016.

\_\_\_\_\_. *Exortação apostólica Evangelii Gaudium do Santo Padre Francisco ao episcopado, ao clero às pessoas consagradas e aos fiéis leigos sobre o anúncio do Evangelho no mundo actual*. [S.l.], 2013b. Disponível em: <[https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html)>. Acesso em: 03 nov. 2016.

\_\_\_\_\_. *Primeira saudação do Papa Francisco*. Cidade do Vaticano, 13 mar. 2013c. Disponível em: <[https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/march/documents/papa-francesco\\_20130313\\_benedizione-urbi-et-orbi.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/march/documents/papa-francesco_20130313_benedizione-urbi-et-orbi.html)>. Acesso em: 06 nov. 2016.

\_\_\_\_\_. *Conferência de imprensa no voo de Manila a Roma*. [S.l.], 19 jan. 2015a. Disponível em: <[https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/january/documents/papa-francesco\\_20150119\\_srilanka-filippine-conferenza-stampa.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/january/documents/papa-francesco_20150119_srilanka-filippine-conferenza-stampa.html)>. Acesso em: 06 nov. 2016.

\_\_\_\_\_. *Discurso do Papa Francisco na conclusão da XIV Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos*. [S.l.], 24 out. 2015b. Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/october/documents/papa-francesco\\_20151024\\_sinodo-conclusionone-lavori.html#\\_ftn2](http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151024_sinodo-conclusionone-lavori.html#_ftn2)>. Acesso em: 06 nov. 2016.

\_\_\_\_\_. *Entrevista com o Santo Padre durante o voo de Santiago de Cuba a Washington D.C.* [S.l.], 22 set. 2015c. Disponível em: <[https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2016/october/documents/papa-francesco\\_20161001\\_georgia-sacerdoti-religiosi.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2016/october/documents/papa-francesco_20161001_georgia-sacerdoti-religiosi.html)>. Acesso em: 07 nov. 2016.

\_\_\_\_\_. *Ângelus.* Cidade do Vaticano, 25 set. 2016a. Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/angelus/2016/documents/papa-francesco\\_angelus\\_20160925.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/angelus/2016/documents/papa-francesco_angelus_20160925.html)>. Acesso em: 03 nov. 2016.

\_\_\_\_\_. *Conferência de imprensa do Santo Padre durante o voo de regresso da Arménia.* [S.l.], 26 jun. 2016b. Disponível em: <[https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2016/june/documents/papa-francesco\\_20160626\\_armenia-conferenza-stampa.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2016/june/documents/papa-francesco_20160626_armenia-conferenza-stampa.html)>. Acesso em: 03 nov. 2016.

\_\_\_\_\_. *Conferência de imprensa do Santo Padre durante o voo Baku-Roma.* [S.l.], 02 out. 2016c. Disponível em: <[https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2016/october/documents/papa-francesco\\_20161002\\_georgia-azerbajjan-conferenza-stampa.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2016/october/documents/papa-francesco_20161002_georgia-azerbajjan-conferenza-stampa.html)>. Acesso em: 03 nov. 2016.

\_\_\_\_\_. *Conferência de imprensa no voo de regresso a Roma.* [S.l.], 17 fev. 2016d. Disponível em: <[https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2016/february/documents/papa-francesco\\_20160217\\_messico-conferenza-stampa.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2016/february/documents/papa-francesco_20160217_messico-conferenza-stampa.html)>. Acesso em: 06 nov. 2016.

\_\_\_\_\_. *Encontro com os sacerdotes, religiosos, religiosas, seminaristas e agentes da pastoral.* Tbilisi (Geórgia), 01 out. 2016e. Disponível em: <[https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2016/october/documents/papa-francesco\\_20161001\\_georgia-sacerdoti-religiosi.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2016/october/documents/papa-francesco_20161001_georgia-sacerdoti-religiosi.html)>. Acesso em: 03 nov. 2016.

\_\_\_\_\_. *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Amoris Lætitia sobre o amor na família.* Roma, 19 mar. 2016f. Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20160319\\_amoris-laetitia.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html)>. Acesso em: 08 jun. 2017.

\_\_\_\_\_. *Discurso do Papa Francisco aos participantes do Congresso do Foro Internacional da Ação Católica (FIAC).* Cidade do Vaticano, 27 abr. 2017. Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2017/april/documents/papa-francesco\\_20170427\\_congresso-azione-cattolica.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2017/april/documents/papa-francesco_20170427_congresso-azione-cattolica.html)>. Acesso em: 13 jun. 2017.

FRAYSER, Suzanne G.; WHITBY, Thomas J. *Studies in human sexuality: a selected guide.* Englewood, Colorado: Libraries Unlimited, 1995.

FRESTON, Paul. *Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment.* 1993. 303 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Departamento de Ciências Sociais, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas (SP), 1993.

FRY, Peter. Da hierarquia à igualdade: a construção histórica da homossexualidade no Brasil. In: *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira.* Rio de Janeiro: Zahar, 1982. Pp. 87-115.



FRY, Peter; CARRARA, Sérgio. “Se oriente, rapaz!”: Onde ficam os antropólogos em relação a pastores, geneticistas e tantos “outros” na controvérsia sobre as causas da homossexualidade? *Revista de Antropologia* 59(1)-2016, pp. 258-280.

\_\_\_\_\_.; MACRAE, Edward. *O que é homossexualidade*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

G1. Câmara aprova prosseguimento do processo de impeachment no Senado. Brasília, 17 abr. 2016. Disponível em: <<http://g1.globo.com/politica/processo-de-impeachment-de-dilma/noticia/2016/04/camara-aprova-prosseguimento-do-processo-de-impeachment-no-senado.html>>. Acesso em: 15 out. 2016.

GALLAGHER, Raphael. Understanding the Homosexual. *The Furrow*, vol. 30, no. 9, 1979, pp. 555–569. Disponível em: <[www.jstor.org/stable/27660799](http://www.jstor.org/stable/27660799)>. Acesso em: 30 maio 2017.

\_\_\_\_\_. Compreender o Homossexual. Aparecida (SP): Santuário, 1990.

GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 2002.

GIBSON, David. Is Pope Francis a Lone Ranger on apologizing to *gays*? *Religion News Service*, [S.l.], Jun. 30, 2016a. Disponível em: <<http://religionnews.com/2016/06/30/is-pope-francis-a-lone-ranger-on-apologizing-to-gays/>>. Acesso em: 07 nov. 2016.

\_\_\_\_\_. Is the pope Catholic? *Religion News Service*, New York, Apr. 20, 2016b. Disponível em: <<http://religionnews.com/2016/04/20/rns-pope-catholic/>>. Acesso em: 07 nov. 2016.

GIRALDI, Renata. Anencefalia: religiosos fazem vigília em frente ao STF. *Agência Brasil*, Brasília, 11 abr. 2012. Disponível em: <<http://memoria.ebc.com.br/agenciabrasil/noticia/2012-04-11/anencefalia-religiosos-fazem-vigilia-em-frente-ao-stf>>. Acesso em: 28 set. 2016.

GIRARD, Françoise. Negociando derechos sexuales y orientación sexual en la ONU. In PARKER, R.; PETCHESKY, R.; e SEMBER, R. (Eds.). *Políticas sobre sexualidad: Reportes desde las Líneas del Frente*. Cidade do México: ONU, 2008. Pp. 347-398.

GIUMBELLI, Emerson. *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: CNPq/PRONEX; Attar, 2002a.

\_\_\_\_\_. Para além do “trabalho de campo”: reflexões supostamente malinowiskianas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v.17, n.48, p. 91-107, 2002b.

\_\_\_\_\_. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 28(2): 80-101, 2008. Pp. 80-101.

\_\_\_\_\_. A Noção de crença e suas implicações para a modernidade: um diálogo imaginado entre Bruno Latour e Talal Asad. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 17, n. 35, p. 327-356, jan./jun. 2011.

GIUSTI, Iran. *Gays católicos contam como conciliam sua fé e os dogmas da igreja. iGay*, São Paulo, 27 jul. 2013. Disponível em: <<http://igay.ig.com.br/2013-07-27/gays-catolicos-contam-como-conciliam-sua-fe-e-os-dogmas-da-igreja.html>>. Acesso em: 27 maio 2017.

\_\_\_\_\_. “Se a Igreja Católica é amor, ela tem que dialogar com o movimento *gay*”. *iGay*, São Paulo, 27 jul. 2013. Disponível em: <<http://igay.ig.com.br/2013-07-26/movimento-gay-critica-posicoes-conservadores-do-papa-francisco.html>>. Acesso em: 27 maio 2017.

GNRC (GLOBAL NETWORK OF RAINBOW CATHOLICS). *International Conference on Pastoral Care*. [S.l.], 2015. Disponível em: <<https://rainbowcatholics.wordpress.com/international-conference-on-pastoral-care/>>. Acesso em: 05 nov. 2016.

GOODE, Erich; BEN-YEHUDA, Nachman. Moral Panics: Culture, Politics, and Social Construction. *Annu. Rev. Sociol.* 1994. 20:149-171.

GOES, Tony. Fui hétero, Jesus me libertou. *Blog do Tony Goes*. [S.l.], 27 maio 2011. Disponível em: <<http://www.tonygoes.com.br/2011/05/fui-hetero-jesus-me-libertou.html>>. Acesso em: 01 jun. 2017.

GRAMICK, Jeannine. LGBT: Esperança de mudança na acolhida e no ensino da Igreja. *IHU On-line*, São Leopoldo (RS), ed. 463, ano XV, 20 abr. 2015. Pp. 66-70. Entrevista concedida a Márcia Junges e João Vitor Santos. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao463.pdf>>. Acesso em: 05 nov. 2016.

GREEN, James N. *Beyond Carnival: Male homosexuality in twentieth-century Brazil*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1999.

GRILLO, Andrea. Cinco dúvidas, quatro cardeais, três certezas. *IHU Online*, 16 nov. 2016. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/maisnoticias/noticias/562358-cinco-duvidas-quatro-cardeais-tres-certezas-artigo-de-andrea-grillo>>. Acesso em: 12 jun. 2017.

GRINDLEY, Lucas. *The Advocate's* Person of the Year: Pope Francis. *The Advocate*, [S.l.], Dec. 16 2013. Disponível em: <<http://www.advocate.com/year-review/2013/12/16/advocates-person-year-pope-francis>>. Acesso em: 06 nov. 2016.

GRUPO DE AÇÃO PASTORAL DA DIVERSIDADE. Carta de Católicos LGBT para os Bispos - e petição para assinar. In: *Blog do Diversidade Católica*, Rio de Janeiro, 10 dez. 2013. Disponível em: <<http://diversidadecatolica.blogspot.com.br/2013/12/carta-de-alguns-grupos-de-catolicos.html>>. Acesso em: 09 jun. 2017.

GRUPO DE PESQUISA DIVERSIDADE SEXUAL, CIDADANIA E RELIGIÃO. *Blog do Grupo de Pesquisa Diversidade Sexual, Cidadania e Religião*. Rio de Janeiro, 2017. Disponível em: <<http://www.diversidadesexual.com.br/>>. Acesso em: 29 maio 2017.

HAILER, Marcelo. Senado enterra PLC 122; movimento LGBT diz que não há recuo. *Revista Fórum*, São Paulo, 18 dez. 2013. Disponível em: <<http://www.revistaforum.com.br/2013/12/18/bancada-fundamentalista-enterra-plc-122-movimento-lgbt-diz-que-nao-ha-recuo/>>. Acesso em: 25 set. 2016.

HAMMOND, John L.; HAMMOND, Barbara. *The Town Labourer (1760-1832): The New Civilisation*. London: Longmans, Green, and Co., 1920. Disponível em: <<https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.173846>>. Acesso em: 15 maio 2017.

HELMINIAK, Daniel A. *O que a Bíblia realmente diz sobre a homossexualidade*. São Paulo: Summus/Edições GLS, 1998.

\_\_\_\_\_. Daniel A. Helminiak, STL, PhD, PhD, LPC. In: *Visions of Daniel: website* de Daniel A. Helminiak. Atlanta, 2016a. Disponível em: <<http://www.visionsofdaniel.net/>>. Acesso em: 27 maio 2017.

\_\_\_\_\_. Story of this book. In: *Visions of Daniel: website* de Daniel A. Helminiak. Atlanta, 2016b. Disponível em: <<http://www.visionsofdaniel.net/book3WBRS.htm>>. Acesso em: 27 maio 2017.

HOCHSCHILD, Adam (2005). *Bury the Chains: prophets and rebels in the fight to free an empire's slaves*. Boston, MA: Houghton Mifflin.

INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS. Rede Global de Católicos Arco-Íris escreve Carta aos bispos reunidos no Sínodo. [S.l.] 06 out. 2015. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/547675-rede-global-de-catolicos-arco-iris-escreve-carta-aos-bispos-reunidos-no-sinodo>>. Acesso em: 05 nov. 2016.

JACKSON, Lee. Society for the Suppression of Vice. In: *The Dictionary of Victorian London*. [S.l.: edição do autor, 2001-]. Disponível em: <<http://www.victorianlondon.org/crime/suppression.htm>>. Acesso em: 15 maio 2017.

JOÃO PAULO II, Papa. *Carta encíclica Centesimus Annus no centenário da Rerum Novarum*. Cidade do Vaticano, 1991. Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_01051991\\_centesimus-annus.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html)>. Acesso em: 02 jun. 2017.

\_\_\_\_\_. *Carta encíclica Veritatis Splendor a todos os bispos da Igreja Católica sobre algumas questões fundamentais do ensinamento moral da igreja*. Cidade do Vaticano, 06 ago. 1993. Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_06081993\\_veritatis-splendor.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html)>. Acesso em: 12 jun. 2017.

\_\_\_\_\_. *Constituição Apostólica Pastor Bonus sobre a Cúria Romana*. [S.l.], 1988. Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost\\_constitutions/documents/hf\\_jp-ii\\_apc\\_19880628\\_pastor-bonus-index.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_19880628_pastor-bonus-index.html)>. Acesso em: 03 nov. 2016.

JORNAL DO BRASIL. Papa evita comentários sobre união civil gay na Itália. [S.l.], 18 fev. 2016. Disponível em: <<http://www.jb.com.br/internacional/noticias/2016/02/18/papa-evita-comentarios-sobre-uniao-civil-gay-na-italia/>>. Acesso em: 05 nov. 2016.

JUNG, Patricia B.; CORAY, Joseph A. *Diversidade sexual e catolicismo: para o desenvolvimento da teologia moral*. São Paulo: Loyola, 2005.

KAIRÓS. O Sínodo visto por Kairós, um grupo de homossexuais católicos italianos. *Instituto Humanitas Unisinos*, 22 out. 2014. Entrevista a Luca Borghini. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/536594-o-sinodo-visto-por-kairos-um-grupo-de-homossexuais-catolicos-italianos>>. Acesso em: 06 nov. 2016.

KOSNIK, Anthony, *et al.* *A sexualidade humana: novos rumos do pensamento católico americano*. Petrópolis: Vozes, 1982.

KRASZEWSKI, Gracjan. Catalyst for revolution: Pope John Paul II's 1979 pilgrimage to Poland and its effects on Solidarity and the fall of Communism. *The Polish Review*. Vol. 57, No. 4 (No. 4), January 2012, pp. 27-46.

LAQUEUR, Thomas. *Making sex: body and gender from the Greeks to Freud*. Cambridge/London: Harvard University Press, 2003.

LEAL, Luciana N. Gays católicos praticantes buscam seu espaço na igreja. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 26 jan. 2013. Disponível em: <<http://www.estadao.com.br/noticias/geral,gays-catolicos-praticantes-buscam-seu-espaco-na-igreja-imp-,988931>>. Acesso: 26 maio 2017.

LECHNER, Doris. Serializing the past in and out of the *Leisure Hour*: historical culture and the negotiation of media boundaries. *Mémoires du livre*, Volume 4, Numéro 2, Printemps, 2013.

LEERS, Bernardino. Homossexuais e ética cristã. *Convergência*, out. 2002, p. 565-576.

\_\_\_\_\_. Homossexuais e ética da libertação. *Perspectiva Teológica* 20, 1988, pp. 293-316.

LEITE, Vanessa J. A sexualidade adolescente a partir de percepções de formuladores de políticas públicas: refletindo o ideário dos adolescentes sujeitos de direitos. *Psicologia Clínica* (PUCRJ. Impresso), v.24, pp. 89-103, 2012.

\_\_\_\_\_. *Sexualidade adolescente como direito? A visão de formuladores de políticas públicas*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013.

\_\_\_\_\_. *"Impróprio para menores"? Adolescentes e diversidade sexual e de gênero nas políticas públicas brasileiras contemporâneas*. 2014. 366 f. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva) - Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

LEMES, Conceição. Carnaval 2012: O obscurantismo vence a saúde pública. *Blog Vi o Mundo*, 14 fev. 2012. Disponível em: <<http://www.viomundo.com.br/denuncias/carnaval-2012-o-obscurantismo-vence-a-saude-publica.html>>. Acesso: 23 out. 2016.

LGBT-RAN (The LGBT Religious Archives Network). Oral History: George Hyde. [S.l.], 2004a. Disponível em: <<https://www.lgbtran.org/Interview.aspx?ID=6>>. Acesso em: 25 abr. 2017.

\_\_\_\_\_. Oral History: Robert Clement. [S.l.], 2004b. Disponível em: <<https://www.lgbtran.org/Interview.aspx?ID=12>>. Acesso em: 26 abr. 2017.

\_\_\_\_\_. Rev. George Augustine Hyde. [S.l.], 2004c. Disponível em: <<https://www.lgbtran.org/Profile.aspx?ID=96>>. Acesso em: 25 abr. 2017.

\_\_\_\_\_. Rev. Elder Troy Perry. [S.l.], 2004d. Disponível em: <<https://www.lgbtran.org/Profile.aspx?ID=11>>. Acesso em: 25 abr. 2017.

\_\_\_\_\_. Wallace de Ortega Maxey. [S.l.], 2004e. Disponível em: <<https://www.lgbtran.org/Profile.aspx?ID=362>>. Acesso em: 25 abr. 2017.

LIBÂNIO, João B. A Igreja e os secularismos: Campo para o profetismo. *IHU On-line*, São Leopoldo (RS), ed. 320, ano IX, 21 dez. 2009. Pp. 10-12. Entrevista concedida a Moisés Sbardelotto e Patricia Fachin. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao320.pdf>>. Acesso em: 06 nov. 2016.

\_\_\_\_\_. *Contextualização do Concílio Vaticano II e seu desenvolvimento*. Cadernos Teologia Pública, São Leopoldo (RS), Ano 2, nº 16, 2005. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/teopublica/016cadernosteologia publica.pdf>>. Acesso em: 04 jun. 2017.

LIMA, Luís C. A Igreja, o Papa e os Homossexuais. *O Globo*, Rio de Janeiro, p. 7, 30 abr. 2005a.

\_\_\_\_\_. Comentários ao artigo “A Igreja, o Papa e os Homossexuais” no portal de notícias Mix Brasil, 12 a 24 maio 2005. Rio de Janeiro, PUC-Rio, 2005b. 12 p. Cópia de conteúdo online.

\_\_\_\_\_. Homossexualidade e contra-hegemonia no catolicismo. In: COSTA, H. *et al. Retratos do Brasil Homossexual: fronteiras, subjetividades e desejos*. São Paulo: EDUSP e Imprensa oficial do Estado de São Paulo, 2010. Pp. 423-430.

\_\_\_\_\_. O cristão adulto e a sexualidade. In: ALMEIDA, E. F.; RIBEIRO, L.; ARROCHELLAS, M. H. (org.). *Desejo e Mistério: olhares diversos sobre a sexualidade*. São Paulo: Reflexão, 2013, pp. 55-76.

\_\_\_\_\_. O ódio aos LGBT e um suicídio evitado. *Instituto Humanitas Unisinos*, 01 jul. 2016a. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/557184-o-odio-aos-lgbt-e-um-suicidio-evitado>>. Acesso em: 04 nov. 2016.

\_\_\_\_\_. Os LGBT e o pontificado de Francisco. *Perspectivas Teológicas*, Belo Horizonte, v. 48, n. 1, p. 117-143, Jan./Abr. 2016b.

\_\_\_\_\_. Os LGBT e os desafios da evangelização: um novo contexto na sociedade e na Igreja. *Revista Convergência*, nº 493, jul/ago 2016c. Disponível em:

<<http://www.relipress.org/2016/07/os-lgbt-e-os-desafios-da-evangelizacao/>>. Acesso em: 08 jun. 2017.

\_\_\_\_\_. Os LGBT, o papa e a família. *IHU On-line*, São Leopoldo (RS), ed. 484, ano XVI, 02 maio 2016d. Pp. 22-27. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao484.pdf>>. Acesso em: 06 nov. 2016.

\_\_\_\_\_. Currículo Lattes. In: CNPq. *Plataforma Lattes*. Atualizado em 19 de maio de 2017a. Disponível em: <<http://lattes.cnpq.br/0966582253591339>>. Acesso em: 30 maio 2017.

\_\_\_\_\_. Depoimento a Cristiana de Assis Serra sobre seu trabalho como pesquisador das relações entre fé cristã e diversidade sexual. Rio de Janeiro, abr. 2017b. Gravação em áudio, 56min37s.

LOPES, Reinaldo J. Análise Datafolha: Católicos são os mais liberais entre religiosos. *Folha de São Paulo*, [S.l.], 27 mar. 2013. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/mundo/1253089-analise-datafolha-catolicos-sao-os-mais-liberais-entre-religiosos.shtml>>. Acesso em: 05 nov. 2016.

LOREA, Roberto A. O juiz e o sagrado. In: VITAL, C.; LOPES, P. V. L. *Religião e política: uma análise da atuação de parlamentares evangélicos sobre direitos das mulheres e de LGBTs no Brasil*. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, 2012. Pp. 215-221.

LOWENKRON, Laura. *O monstro contemporâneo: a construção social da pedofilia em múltiplos planos*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2015.

LUIZA, Rosilene. "Deus sabe como o amo, e Ele a mim". *Blog do Diversidade Católica*. Rio de Janeiro, 07 jun. 2012. Disponível em: <<http://diversidadecatolica.blogspot.com.br/2012/06/deus-sabe-como-o-amo-e-ele-mim.html>>. Acesso em: 04 jun. 2017.

LUNA, Naara. O direito à vida no contexto do aborto e da pesquisa com células-tronco embrionárias: disputas de agentes e valores religiosos em um estado laico. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 33(1): 71-97, 2013.

\_\_\_\_\_. A controvérsia do aborto e a imprensa na campanha eleitoral de 2010. *Caderno CRH*, Salvador, v. 27, p. 367-391, maio/ago. 2014.

MACEDO, Cleber. *A "clínica pastoral" dos psicólogos cristãos no Brasil*. 2017. 120 f. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva) – Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

MACHADO, Roberto *et al.* *Danação da norma: medicina social e constituição da medicina no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

MACRAE, Edward. *A construção da igualdade: Identidade sexual e política no Brasil da "abertura"*. Campinas: Unicamp, 1990.

MAFRA, Clara. *Os evangélicos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

MAGISTER, Sandro. "Aclarar". O apelo de quatro cardeais ao Papa. *IHU Online*, 17 nov. 2016. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/562399-aclarar-o-apelo-de-quatro-cardeais-ao-papa>>. Acesso em: 12 jun. 2017.

MALDONADO, Marcelo. Eu, o Outro e Todos Nós: Intermediações possíveis entre homossexuais católicos e os cânones da Igreja. *Blog do Diversidade Católica*. Rio de Janeiro, 21 ago. 2015. Disponível em: <<http://diversidadecatolica.blogspot.com.br/2015/08/eu-o-outro-e-todos-nos-intermediacoes.html>>. Acesso em: 05 jun. 2017.

MARIANO, Ricardo. Políticos evangélicos à beira de um ataque homofóbico. *XXIX Encontro Anual da ANPOCS: GT Pessoa, família e ethos religioso, sessão 3: Família e religião: estratégias e ethos*. Caxambu, MG), 25-29 out. 2005.

\_\_\_\_\_. Laicidade à brasileira: Católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Civitas*. Porto Alegre, v. 11, n. 2, pp. 238-258, maio-ago. 2011.

MATAIS, Andreza; MORAES, Marcelo de. Izalci Lucas vai presidir comissão da MP do Ensino Médio. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 13 out. 2016. Disponível em: <<http://politica.estadao.com.br/blogs/coluna-do-estado/izalci-lucas-assume-a-presidencia-da-mp-do-ensino-medio/>>. Acesso em: 18 out. 2016.

MATTOS, Amana R.; CIDADE, Maria Luiza R. Para pensar a cisheteronormatividade na psicologia: lições tomadas do transfeminismo. *Periódicus: Revista de estudos indisciplinados em gêneros e sexualidades*, Salvador, n. 5, v. 1, maio-out. 2016.

MATTOS, Luiz Augusto de. Apresentação. In: TRASFERETTI, J. A.; LEERS, B. *Homossexuais e Ética Cristã*. Campinas: Átomo e Alínea, 2002. Pp. 9-12.

MCGARRY, Patsy. Church must apologize to *gay* people, pope's adviser declares. *The Irish Times*, [S.l.], Jun. 23, 2016. Disponível em: <<http://www.irishtimes.com/news/social-affairs/religion-and-beliefs/church-must-apologise-to-gay-people-pope-s-adviser-declares-1.2697089>>. Acesso em: 05 nov. 2016.

MCNEILL, John. *The Church and the Homosexual*. Boston: Beacon Press, 1993 (1976).

MELLO, Luiz. *Novas famílias: conjugalidade homossexual no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

\_\_\_\_\_; BRITO, Walderes; MAROJA, Daniela. Políticas públicas para a população LGBT no Brasil: notas sobre alcances e possibilidades. *Cadernos Pagu* (39), julho-dezembro de 2012:403-429.

\_\_\_\_\_. *et al.* Para além de um kit anti-homofobia: políticas públicas de educação para a população LGBT no Brasil. *Bagoas: revista de estudos gays*, n. 07, pp. 99-122, 2012.

MELO, Jacira. A polêmica do aborto na imprensa. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v.5, n.2, p. 406-412. 1997.

\_\_\_\_\_. A cobertura da imprensa com relação ao tema do aborto. Anotações. In: PEREIRA, I. G. (Org.) *Aborto legal: implicações éticas e religiosas*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 125-128. (Cadernos Católicas pelo Direito de Decidir).

MENDES, Luciano. A fraternidade e os excluídos. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 25 fev. 1995. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/2/25/opiniaio/7.html>>. Acesso em: 27 maio 2017.

MENDONÇA, Renata. Votação do impeachment revela 5 coisas que você não sabia sobre a Câmara. *BBC Brasil*, São Paulo, 19 abr. 2016. Disponível em: <[http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2016/04/160419\\_impeachment\\_revela\\_congresso\\_rm#share-tools](http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2016/04/160419_impeachment_revela_congresso_rm#share-tools)>. Acesso em: 15 out. 2016.

METALLI, Alver. Dos años con Francisco, por los villeros de Baires. *Vatican Insider en El Mundo*, Roma, 09 mar. 2015. Disponível em: <<http://www.lastampa.it/2015/03/09/vaticaninsider/es/en-el-mundo/dos-aos-con-francisco-por-los-villeros-de-baires-9o3ffuU5Fj7e5ohS86GL9K/pagina.html>>. Acesso em: 26 maio 2017.

MIGUEL, Luis F. Da “doutrinação marxista” à “ideologia de gênero”: Escola Sem Partido e as leis da mordaza no parlamento brasileiro. *Revista Direito & Práxis*. Rio de Janeiro, Vol. 07, N. 15, 2016, p. 590-621.

MISKOLCI, Richard. Pânicos morais e controle social – reflexões sobre o casamento gay. *Cadernos Pagu* (28), janeiro-junho de 2007:101-128.

MOORHEAD, Joanna. The Catholic church's old guard faces a mortal threat. It's called Pope Francis. *The Guardian*, [S.l.], 26 jan. 2017. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/commentisfree/2017/jan/26/catholic-church-pope-francis-old-guard-opponents>>. Acesso em: 11 maio 2017.

MOSER, Antonio. *O enigma da esfinge: a sexualidade*. Petrópolis: Vozes, 2001.

MOTT, Luiz. A Igreja e a questão homossexual no Brasil. *Revista Mandragora*, N.5, 1999, pp.37-41. Disponível em: <<https://luizmottblog.wordpress.com/artigos/a-igreja-e-a-questao-homossexual-no-brasil/>>. Acesso em: 30 maio 2017.

\_\_\_\_\_. *Igreja e homossexualidade no Brasil: cronologia temática, 1547-2006*. Comunicação apresentada no II Congresso Internacional sobre Epistemologia, Sexualidade e Violência. São Leopoldo (RS): Escola Superior de Teologia, 16 ago. 2006. Disponível em: <[http://www.diversidadecatolica.com.br/opiniaio\\_mott.asp](http://www.diversidadecatolica.com.br/opiniaio_mott.asp)>. Acesso em: 07 nov. 2013.

\_\_\_\_\_; VIULA, Sergio. Vamos fazer deste azedo limão, uma boa e santa limonada! *Site do Grupo Gay da Bahia*. [S.l.], 01 ago. 2013. Disponível em: <<https://grupogaydabahia.com.br/2013/08/02/vamos-fazer-deste-azedo-limao-uma-boa-e-santa-limonada/>>. Acesso em: 31 maio 2017.

MOURA, Marcelo; BORTOLOTTI, Marcelo; FINCO, Nina. “O efeito Francisco”. *Revista Época*, [S.l.], 29 dez. 2013. Disponível em:



<<http://epoca.globo.com/tempo/noticia/2013/12/o-efeito-bfrancisco-b.html>>. Acesso em: 26 maio 2017.

MOYN, Samuel. From Communist to Muslim: European Human Rights, the Cold War, and Religious Liberty. *The South Atlantic Quarterly* 113:1, 2014.

MUSSKOPF, André S. *Via(da)gens teológicas: itinerários para uma teologia queer no Brasil*. 2008. 524 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Instituto Ecumênico de Pós-Graduação, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo (RS), 2008. Disponível em: <[http://tede.est.edu.br/tede/tde\\_busca/arquivo.php?codArquivo=96](http://tede.est.edu.br/tede/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=96)>. Acesso em: 03 out. 2016.

NATIVIDADE, Marcelo. Homossexualidade, gênero e cura em perspectivas pastorais evangélicas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol. 21, nº. 61, junho/2006. Pp. 115-223.

\_\_\_\_\_; OLIVEIRA, Leandro. *As novas guerras sexuais: diferença, poder religioso e identidades LGBT no Brasil*. Rio de Janeiro: Garamond, 2013.

NAZARYAN, Alexander. Is the Pope Catholic? Yes, but you wouldn't know it from his press clips. *Newsweek*, [S.l.], Sep. 10, 2015. Disponível em: <<http://www.newsweek.com/2015/09/18/whos-better-catholic-pope-francis-archdiocese-cordileon-370451.html>>. Acesso em: 07 nov. 2016.

NEWNUM, Maria. Disseminar a homofobia: a igreja precisa recusar esse papel. In: *Blog do Diversidade Católica*, Rio de Janeiro, 22 maio 2012. Disponível em: <<http://diversidadecatolica.blogspot.com.br/2012/05/disseminar-homofobia-igreja-precisa.html>>. Acesso em: 26 maio 2017.

NWM (NEW WAYS MINISTRY). *New Ways Ministry's website*. Mount Rainier, Maryland (EUA), [S.d.]. Disponível em: <<http://www.newwaysministry.org/>>. Acesso em: 05 nov. 2016.

NOTÍCIAS STF. Ministra Carmen Lúcia recebe memorial da CNBB contra antecipação do parto de anencéfalos. Brasília, 26 fev. 2009. Disponível em: <<http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=103899>>. Acesso em: 28 set. 2016.

\_\_\_\_\_. Afeto não pode ser parâmetro para união homoafetiva, diz CNBB. Brasília, 04 maio 2011. Disponível em: <<http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=178775>>. Acesso em: 28 set. 2016.

ODILLA, Fernanda; NUBLAT, Johana; FALCÃO, Márcio. Projeto da 'cura gay' será retirado pelo autor, João Campos. *Folha de São Paulo*, Brasília, 02 jul. 2013. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/poder/2013/07/1305027-projeto-da-cura-gay-e-retirado-pelo-autor-joao-campos.shtml>>. Acesso em: 23 out. 2016.

OLIVEIRA, Pedro P. *A construção social da masculinidade*. Belo Horizonte: UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2004.

O GLOBO. Sexo, dinheiro e poder podem ter influenciado renúncia do Papa. Roma, 21 fev. 2013. Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/mundo/sexo-dinheiro-poder-podem-ter-influenciado-renuncia-do-papa-7636096>>. Acesso em: 06 nov. 2016.

“O INQUIETO”. Permanecer e transgredir. *Blog do Diversidade Católica*. Rio de Janeiro, 22 mar. 2011. Disponível em: <<http://diversidadecatolica.blogspot.com.br/2011/03/permanecer-e-transgredir.html>>. Acesso em: 05 jun. 2017.

ORAISON, Marc. A Questão Homossexual. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1977.

OTÁVIO, Chico. Padre coordena grupo que lançou consultoria online para público LGBT. *O Globo*, Rio de Janeiro, 20 maio 2011. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/politica/padre-coordena-grupo-que-lancou-consultoria-online-para-publico-lgbt-2768113>>. Acesso em: 30 maio 2017.

PADIGLIONE, Cristina. Em 13 anos, TV Globo perde 41% e SBT, 22%; Record cresce 357%. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 30 dez. 2015. Disponível em: <<http://cultura.estadao.com.br/noticias/televisao,em-13-anos--tv-globo-perde-41-e-sbt--22-record-cresce-357,1816420>>. Acesso em: 15 out. 2016.

PARKER, Richard G. *Corpos, prazeres e paixões: A cultura sexual no Brasil contemporâneo*. São Paulo: Best Seller, 1991.

PARRY, Roger. *The Ascent of Media: from Gilgamesh to Google via Gutenberg*. London/Boston: Nicholas Brealey Publishing, 2011.

PASTORAL DA DIVERSIDADE. Carta de Católicos LGBT para os Bispos - e petição para assinar. *Blog do Diversidade Católica*. Rio de Janeiro, 10 dez. 2013. Disponível em: <<http://diversidadecatolica.blogspot.com.br/2013/12/carta-de-alguns-grupos-de-catolicos.html>>. Acesso em: 05 jun. 2017.

PAÚL, Álvaro. Controversial conceptions: the unborn and the American Convention on Human Rights. *Loyola University Chicago International Law Review*. Vol. 9, Issue 2, pp. 209-247, 2012.

PENNA, Fernando A. Programa “Escola sem Partido”: uma ameaça à educação emancipadora. In: GABRIEL, C. T.; MONTEIRO, A. M.; MARTINS, M. L. B. (Orgs.). *Narrativas do Rio de Janeiro nas aulas de História*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2016. Pp. 43-58.

PÉREZ-HERNÁNDEZ, Ivan. Teologías de la liberación y minorías sexuales en América Latina y el Caribe: Consideraciones preliminares. In: TRASFERETTI, José (org.). *Teologia e sexualidade: Um ensaio contra a exclusão moral*. Campinas: Átomo, 2004. Pp. 103-129.

PERON, Isadora. Bancada evangélica vai comandar discussão sobre Escola sem Partido. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 19 out. 2016. Disponível em: <<http://educacao.estadao.com.br/noticias/geral,bancada-evangelica-vai-comandar-discussao-sobre-escola-sem-partido,10000083205>>. Acesso em: 22 out. 2016.

PETCHESKY, Regina. Direitos sexuais: um novo conceito na prática política internacional. In: BARBOSA, R.; PARKER, R. (Orgs.). *Sexualidades pelo avesso: direitos, identidades e poder*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1999.

PIERUCCI, Antônio F. Representantes de Deus em Brasília: a bancada evangélica na Constituinte. *Ciências Sociais Hoje*, São Paulo: Vértice/Revista dos Tribunais, ANPOCS, p. 104-132, 1989.

PISCITELLI, Adriana; GREGORI, Maria F.; CARRARA, Sergio. Apresentação. In: \_\_\_\_\_. *Sexualidade e saberes: convenções e fronteiras*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004. Pp. 9-35.

PONTILLO, Innocenzo. Homofobia: o que muda na Igreja entre resistências e “efeito Francisco”. *Instituto Humanitas Unisinos*, [S.l.], 25 maio 2016. Entrevista a Giampaolo Petrucci. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/555513-homofobia-o-que-muda-na-igreja-entre-resistencias-e-qefeito-franciscoq>>. Acesso em: 05 nov. 2016.

PRECIADO, Beatriz. Entrevista com Beatriz Preciado. *Cadernos Pagu* (28), janeiro-junho de 2007: 375-405. Entrevista concedida a Jesús Carillo.

QUENTIN, Yves. In Memoriam: Émile Letertre. *Site do European Forum of LGBT Christian Groups*, [S.l.], 13 jul. 2015. Disponível em: <<http://www.euroforumlgbtchristians.eu/index.php/en/european-forum/our-history/in-memoriam/202-in-memoriam-emile-letertre>>. Acesso em 07 nov. 2016.

“R.” “Sou eu inteiro, teoria e prática”. *Blog do Diversidade Católica*. Rio de Janeiro, 10 nov. 2011. Disponível em: <<http://diversidadecatolica.blogspot.com.br/2011/11/sou-eu-inteiro-teoria-e-pratica.html>>. Acesso em: 04 jun. 2017.

REDE NACIONAL DE GRUPOS CATÓLICOS LGBT. Histórico dos grupos. In: SERRA, Cristiana A. *Re: Nomeação de responsável* [mensagem pessoal]. Mensagem enviada por <[cristiana.serra@gmail.com](mailto:cristiana.serra@gmail.com)> em 27 out. 2014a.

\_\_\_\_\_. Manifesto de grupos católicos LGBT do Brasil. *Blog do Diversidade Católica*, Rio de Janeiro, 28 jul. 2014b. Disponível em: <<http://www.diversidadecatolica.com.br/wp-content/uploads/2017/01/DC/RJ-Manif-Cat%C3%B3licos-LGBT.pdf>>. Acesso em: 25 maio 2017.

REIDER, Marcelo A. *Reformulação do site do DC/RJ* [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por <[cristiana.serra@gmail.com](mailto:cristiana.serra@gmail.com)> em 14 ago. 2013.

REIS, Vivian. Drag queen participa de missa e fiéis pedem saída de padre da Zona Leste de SP. *G1*, São Paulo, 13 dez. 2016. Disponível em: <<http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/drag-queen-participa-de-missa-e-fieis-pedem-saida-de-padre-da-zona-leste-de-sp.ghtml>>. Acesso em: 09 jun. 2017.

RIO DE JANEIRO (Estado). Projeto de Lei nº 717/2003. Cria no âmbito do Estado do Rio de Janeiro o programa de auxílio as pessoas que voluntariamente optarem pela mudança da homossexualidade ou de sua orientação sexual da homossexualidade para heterossexualidade e dá outras providências. 2003. Disponível em:

<<http://alerjln1.alerj.rj.gov.br/scpro0307.nsf/f4b46b3cdbba990083256cc900746cf6/0f861847d80c23b483256d8e006b7a36?OpenDocument>>. Acesso em: 23 out. 2016.

RIOS, Roger R. Para um direito democrático da sexualidade. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 12, n. 26, p. 71-100, jul./dez. 2006.

ROHDEN, Fabíola. A obsessão da medicina com a questão da diferença entre os sexos. In: PISCITELLI, A.; GREGORI, M. F.; CARRARA, S. *Sexualidade e saberes: convenções e fronteiras*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004. Pp. 183-196.

RUBIN, Gayle S. Thinking sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality. In: PARKER, R.; AGGLETON, P. (Eds.). *Culture, society and sexuality: a reader*. London/New York: Routledge, 2007 (1984). Pp. 150-187.

SACRED CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH. Letter to Archbishop John R. Quinn, president of the National Conference of Catholic Bishops in the U.S.A. Cidade do Vaticano, 13 jul. 1979. Disponível em: <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19790713\\_mons-quinn\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19790713_mons-quinn_en.html)>. Acesso em: 30 maio 2017.

SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. Declaração *Persona Humana* sobre alguns pontos de ética sexual. Cidade do Vaticano, 29 dez. 1975. Disponível em: <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19751229\\_persona-humana\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19751229_persona-humana_po.html)>. Acesso em: 12 jun. 2017.

\_\_\_\_\_. Carta aos bispos da Igreja Católica sobre o atendimento pastoral das pessoas homossexuais. Cidade do Vaticano, 01 out. 1986. Disponível em: <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19861001\\_homosexual-persons\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19861001_homosexual-persons_po.html)>. Acesso em: 12 jun. 2017.

SANCHIS, Pierre. O repto pentecostal à “cultura católico-brasileira”. In: ANTONIAZZI, A. *et al. Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do Pentecostalismo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994. Pp. 34-63.

SANTOS, Marcelo. Respeitarás a sexualidade do próximo e não discriminarás. *Site da Rede Brasil Atual*, [S.l.], 23 mar. 2014. Disponível em: <<http://www.redebrasilatual.com.br/revistas/93/respeitaras-a-sexualidade-do-proximo-e-nao-discriminaras-4574.html>>. Acesso em: 28 maio 2017.

SARDINHA, Edson. Lobby gay x lobby religioso. *Congresso em foco*, Brasília, 11 jul. 2005. Disponível em: <<http://congressoemfoco.uol.com.br/noticias/lobby-gay-x-lobby-religioso/>>. Acesso em: 01 nov. 2016.

SARTI, Cynthia A. O feminismo brasileiro desde os anos 1970: revisitando uma trajetória. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 12(2): 264, maio-agosto/2004, pp. 35-50.

SBARDELOTTO, Moisés. “E o Verbo se fez rede”. Uma análise da circulação e da reconstrução do “católico” na internet. 2016. 496 f. Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação, Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos, São Leopoldo (RS), 2016.

\_\_\_\_\_. *E o Verbo se fez rede: religiosidades em reconstrução no ambiente digital*. São Paulo: Paulinas, 2017. 397 p.

SCHERER, Odilo. Nota oficial do Cardeal Scherer sobre a parada *gay* de São Paulo. *O São Paulo*. São Paulo: Arquidiocese de São Paulo, 28 jun. 2011. Disponível em: <<http://jornalgggn.com.br/blog/luisnassif/dom-scherer-contra-os-deboches-da-parada-gay?page=1>>. Acesso em: 01 jun. 2017.

SCHULTZ, Adilson. *Deus está presente – o diabo está no meio: O protestantismo e as estruturas teológicas do imaginário religioso brasileiro*. 2005. 405 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia – EST, São Leopoldo (RS), 2005.

SEDGWICK, Eve K. A epistemologia do armário. *Cadernos Pagu* (28), janeiro-junho de 2007:19-54.

SEFFNER, Fernando *et al.* Respostas religiosas à aids no Brasil: impressões de pesquisa acerca da pastoral de DST/Aids da Igreja Católica. *Ciências Sociais da Religião*, 2008 Oct.; 10(10): 159-180.

SEGATTO, R. Um paradoxo do relativismo. O discurso racional da antropologia frente ao sagrado. *Religião e Sociedade*, n. 16, v. 1-2. Rio de Janeiro: ISER, 1992, pp 114-135.

SERRA, Cristiana. “É possível ser católico fervoroso e *gay* praticante”, diz psicóloga ligada a grupo de homossexuais cristãos. *Folha de São Paulo*, Blogay. São Paulo, 02 jun. 2012a. Entrevista concedida a Vitor Angelo. Disponível em: <<http://blogay.blogfolha.uol.com.br/2012/06/02/e-possivel-ser-catolico-fervoroso-e-gay-praticante-diz-psicologa-ligada-a-grupo-de-homossexuais-cristaos/>>. Acesso em: 02 maio 2017.

\_\_\_\_\_. Fundamentalismo e alteridade no encontro entre Psicologia e Religião. In: CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA DE SÃO PAULO. *Laicidade, Religião, Direitos Humanos e Políticas Públicas*. São Paulo: CRP-SP, 2016. Pp. 73-78.

\_\_\_\_\_. "Um vilão católico em uma história repleta de heróis". In: EQUIPE DIVERSIDADE CATÓLICA. *Blog do Diversidade Católica*. Rio de Janeiro, 08 mar. 2012b. Disponível em: <<http://diversidadecatolica.blogspot.com.br/2012/03/um-vilao-catolico-em-uma-historia.html>>. Acesso em: 03 jun. 2017.

SHINE, Bob. Francis' letter-writing revolution requires our involvement. *National Catholic Reporter*, [S.l.], Nov. 11, 2013. Disponível em: <<https://www.ncronline.org/news/vatican/francis-letter-writing-revolution-requires-our-involvement>>. Acesso em: 06 nov. 2016.

SIFFREDI, A. Etnología, espiritualidad y ética: Hacia una construcción de sentidos en diálogo con el nativo. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología XXVIII*, 2003. Buenos Aires. Pp. 7-21.

SIMÕES, Júlio; FACCHINI, Regina. *Na trilha do arco-íris: Do Movimento Homossexual ao LGBT*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2009.

SNOEK, C. Jaime. Eles também são da nossa estirpe: considerações sobre a homofilia. *Revista Vozes*, ano 61, setembro de 1967, pp. 792-803. Disponível em: <<http://www.diversidadesexual.com.br/wp-content/uploads/2013/04/Jaime-Snoek-art-1967.pdf>>. Acesso em: 29 abr. 2017.

SYNODUS EPISCOPORUM (III Assembleia Geral Extraordinária do Sínodo dos Bispos). *Os desafios pastorais da família no contexto da evangelização* – Documento preparatório. Cidade do Vaticano, 2013. Disponível em: <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/synod/documents/rc\\_synod\\_doc\\_20131105\\_iii-assemblea-sinodo-vescovi\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20131105_iii-assemblea-sinodo-vescovi_po.html)>. Acesso em: 06 nov. 2016.

\_\_\_\_\_. *Os desafios pastorais da família no contexto da evangelização* – Instrumentum Laboris. Cidade do Vaticano, 2014. Disponível em: <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/synod/documents/rc\\_synod\\_doc\\_20140626\\_instrumentum-laboris-familia\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20140626_instrumentum-laboris-familia_po.html)>. Acesso em: 24 fev. 2016.

SYNODUS EPISCOPORUM (XIV Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos). *A vocação e a missão da família na Igreja e no mundo contemporâneo* – Instrumentum Laboris. Cidade do Vaticano, 2015. Disponível em: <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/synod/documents/rc\\_synod\\_doc\\_20150623\\_instrumentum-xiv-assembly\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20150623_instrumentum-xiv-assembly_po.html)>. Acesso em: 24 fev. 2016.

THE FURROW. Welcome to The Furrow. *The Furrow website*. [S.l.], 2016. Disponível em: <<http://thefurrow.ie/>>. Acesso em: 30 maio 2017.

THOMPSON, Kenneth. *Moral panics*. London/New York: Routledge, 1998.

TORRES, Marco A. Os significados da homossexualidade no discurso moral-religioso da igreja católica em condições históricas e contextuais específicas. *Revista de Estudos da Religião*. Nº 1, 2006, pp. 142-152.

TRAINA, Cristina. Pope Francis, 'gender ideology' and our colonialist blinders. Religion News Service, [S.l.], Aug. 11, 2016. Disponível em: <<http://religionnews.com/2016/08/11/pope-francis-gender-ideology-and-our-colonialist-blinders/>>. Acesso em: 07 nov. 2016.

TRASFERETTI, José. Sacerdote quer criar pastoral *gay*. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 10 set. 1995. Entrevista concedida a Carlos Magno de Nardi. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/9/10/brasil/37.html>>. Acesso em: 26 maio 2017.

\_\_\_\_\_. *Pastoral com homossexuais: retratos de uma experiência*. Petrópolis: Vozes, 1998.

\_\_\_\_\_. Homossexualidade e ética cristã. *Revista Terapia Sexual*, Inst. Paulista de Sexualidade, v. VII, p. 37-47, 2004a.

\_\_\_\_\_. (org.) *Teologia e Sexualidade: um ensaio contra a exclusão moral*. Campinas: Editora Átomo, 2004b.

\_\_\_\_\_. Modernizar o catolicismo com amor ao próximo e solidariedade. *IHU Online*, São Leopoldo (RS), Ed. 253, 07 abr. 2008, pp. 12-13. Entrevista concedida a Graziela

Wolfart. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/edicao/253>>. Acesso em: 26 maio 2017.

\_\_\_\_\_. Currículo Lattes. In: CNPq. *Plataforma Lattes*. Atualizado em 28 de setembro de 2016. Disponível em: <<http://lattes.cnpq.br/9600833886185816>>. Acesso em: 26 maio 2017.

\_\_\_\_\_; LEERS, Bernardino. *Homossexuais e Ética Cristã*. Campinas: Átomo e Alínea, 2002.

\_\_\_\_\_; GOMES, Ademildo. *Homossexualidade: orientações pastorais e formativas*. São Paulo: Paulus, 2011.

\_\_\_\_\_; ZACHARIAS, Ronaldo. Homossexualidade e ética cristã. *Vida Pastoral*, v. 51, p. 19-24, 2010.

VAGGIONE, Juan Marco. La politización de la sexualidad y los sentidos de lo religioso. *Sociedad y Religión* nº42, Vol XXIV, 2014, pp. 209-226. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=387239045010>>. Acesso em: 12 out. 2016.

\_\_\_\_\_. Las ovejas rosas. *Página 12*, Buenos Aires, 22 mar. 2013. Disponível em: <<https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/soy/1-2862-2013-03-28.html>>. Acesso em: 12 out. 2016.

\_\_\_\_\_. Texto Panorâmico: Sexualidad, religión y política en América Latina. In: CORREA, S.; PARKER, R. (Orgs.) *Sexualidade e política na América Latina: histórias, interseções e paradoxos*. Rio de Janeiro: Sexuality Policy Watch, 2011. Pp. 286-336. Disponível em: <[http://www.sxpolitics.org/wp-content/uploads/2011/07/dialogo-la\\_total\\_final.pdf](http://www.sxpolitics.org/wp-content/uploads/2011/07/dialogo-la_total_final.pdf)>. Acesso em: 02/08/2014).

VALLE, Edênio. A Igreja Católica ante a homossexualidade: contextualizações e indicações pastorais. *Vida Pastoral*, v. 55, nº 297, pp. 9-28, 2014.

\_\_\_\_\_. A Igreja Católica ante a Homossexualidade: Ênfases e Deslocamentos de Posições. *Revista de Estudos da Religião*. Nº 1, 2006, pp. 153-185.

VANCE, Carole S. A antropologia redescobre a sexualidade: um comentário teórico. *PHYSIS: Revista de Saúde Coletiva*. Vol. 5, nº 1, 1995. Pp. 7-31.

VANINI, Eduardo. Folheto de igreja católica pede enfrentamento à 'ofensiva homofóbica'. *O Globo*, Rio de Janeiro, 24 jun. 2015. Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/sociedade/religiao/folheto-de-igreja-catolica-pede-enfrentamento-ofensiva-homofobica-16540048>>. Acesso em: 06 nov. 2016.

VIDA PASTORAL. *Homoafetividade e fé cristã*. São Paulo: Paulus, ano 55, nº 297, jul-ago 2014.

VIDAL, Marciano *et al.* *Homossexualidade: ciência e consciência*. São Paulo: Loyola, 1998 (1981).

VIEIRA, Isabela. Religiosos criticam citações a Deus na sessão da Câmara que votou *impeachment*. *Agência Brasil*, Brasília, 19 abr. 2016. Disponível em:

<<http://agenciabrasil.ebc.com.br/politica/noticia/2016-04/religiosos-criticam-citacoes-deus-na-sessao-do-impeachment-na-camara>>. Acesso em: 15 out. 2016.

VILLALOBOS, Sandra N. *Las mujeres que tomaron la palabra*: construcción de igualdad y participación en el campo religioso desde sus ministerios ordenados y consagrados en México. 2017. 364 f. Tesis (Doctorado en Ciencias Políticas y Sociales con Orientación en Sociología) – Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad de México, 2017. Disponível em: <<http://132.248.9.195/ptd2017/enero/092197442/Index.html>>. Acesso em: 02 jun. 2017.

VITAL, Christina. Estratégia evangélica é ocupar o executivo para chegar ao judiciário, diz pesquisadora. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 31 out. 2016. Entrevista concedida a Thais Bilenky. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/poder/eleicoes-2016/2016/10/1827942-estrategia-evangelicae-ocupar-o-executivo-para-chegar-ao-judiciario-diz-pesquisadora.shtml>>. Acesso em: 01 nov. 2016.

\_\_\_\_\_; LOPES, Paulo V. L. *Religião e política*: uma análise da atuação de parlamentares evangélicos sobre direitos das mulheres e de LGBTs no Brasil. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, 2012.

WEEKS, Jeffrey. *Sexuality and its discontents*: meanings, myths and modern sexualities. London/New York: Routledge, 1993 (1985).

\_\_\_\_\_. *The languages of sexuality*. London/New York: Routledge, 2011. 247 p.

\_\_\_\_\_. *Sex, politics and society*: the regulation of sexuality since 1800. London/New York: Routledge, 2014 (1981). 445 p.

WILKE, Valéria. A militância de Jesus de Nazaré, o Cristo de todos. *Blog do Diversidade Católica*. Rio de Janeiro, 02 fev. 2011. Disponível em: <<http://diversidadecatolica.blogspot.com.br/2011/02/militancia-de-jesus-de-nazare-o-cristo.html>>. Acesso em: 05 jun. 2017.



**APÊNDICE A** – Roteiro para coleta de depoimentos sobre história dos “grupos de católicos LGBT” brasileiros

1. Quando e como o grupo começou? De quem foi a iniciativa? Qual foi a motivação inicial?

2. Houve dificuldades? Quais? Houve elementos facilitadores? Quais? Alguma surpresa, elemento inesperado ou imprevisto? Qual?

3. Como foi a trajetória até o momento atual?

4. Qual é a situação atual? Aproximadamente quantas pessoas estão envolvidas? Há ou houve eventos virtuais? Há ou houve encontros presenciais? Há ou houve encontros presenciais com alguma regularidade? Há alguma pessoa ou algumas pessoas que se destaquem como líderes ou que tenham um envolvimento maior?

5. Como é a relação com religiosos (padres, freiras, membros da hierarquia da Igreja)? Algum apoio ou oposição? E com a comunidade católica de maneira mais ampla? Algum apoio ou oposição? Como é a relação com outras pessoas e com a comunidade LGBT? Algum apoio ou oposição? E com pessoas não-LGBT? Algum apoio ou oposição?

**APÊNDICE B** – Resultados para perguntas relacionadas a temas polêmicos, ligados à moral sexual, da pesquisa Datafolha realizada em 06 e 07 de junho de 2013, totais e por religião

Tabela 1 – Resultados para perguntas relacionadas a temas polêmicos, ligados à moral sexual, da pesquisa Datafolha realizada em 06 e 07 de junho de 2013, totais e por religião

| PERGUNTA  | TOTAL      | RELIGIÃO |                        |                            |                                      |         |              |
|---|------------|----------|------------------------|----------------------------|--------------------------------------|---------|--------------|
|   |            | Católica | Evangélica pentecostal | Evangélica não-pentecostal | Espírita kardecista / Espiritualista | Umbanda | Sem religião |
| <b>Na sua opinião, deveria ou não haver uma lei para punir quem intimidar, constranger ou ofender homossexuais?</b> |            |          |                        |                            |                                      |         |              |
| Sim, deveria  | <b>75%</b> | 77%      | 66%                    | 73%                        | 85%                                  | 81%     | 76%          |
| Não deveria   | <b>18%</b> | 16%      | 24%                    | 21%                        | 11%                                  | 12%     | 18%          |
| Não sabe  | <b>7%</b>  | 7%       | 9%                     | 6%                         | 4%                                   | 6%      | 5%           |
| <b>Você é a favor ou contra a legalização da união entre pessoas do mesmo sexo?</b>                                 |            |          |                        |                            |                                      |         |              |
| A favor   | <b>39%</b> | 44%      | 21%                    | 18%                        | 65%                                  | 69%     | 53%          |
| Contra  | <b>43%</b> | 36%      | 63%                    | 68%                        | 21%                                  | 14%     | 31%          |
| Indiferente   | <b>16%</b> | 17%      | 13%                    | 11%                        | 13%                                  | 11%     | 15%          |
| Não sabe  | <b>2%</b>  | 2%       | 2%                     | 2%                         | 1%                                   | 6%      | 1%           |
| <b>Você é a favor ou contra a adoção de criança por um casal gay?</b>   |            |          |                        |                            |                                      |         |              |
| A favor   | <b>37%</b> | 42%      | 22%                    | 14%                        | 55%                                  | 59%     | 52%          |
| Contra  | <b>49%</b> | 42%      | 66%                    | 73%                        | 32%                                  | 24%     | 34%          |
| Indiferente   | <b>12%</b> | 12%      | 10%                    | 11%                        | 8%                                   | 13%     | 14%          |
| Não sabe  | <b>3%</b>  | 3%       | 2%                     | 1%                         | 4%                                   | 4%      | 1%           |
| <b>Na sua opinião, a mulher que interrompe uma gravidez deveria ou não ser processada e ir para cadeia?</b>         |            |          |                        |                            |                                      |         |              |
| Sim, deveria  | <b>64%</b> | 65%      | 72%                    | 65%                        | 40%                                  | 45%     | 53%          |
| Não deveria   | <b>23%</b> | 22%      | 16%                    | 23%                        | 42%                                  | 47%     | 32%          |
| Não sabe  | <b>13%</b> | 13%      | 12%                    | 12%                        | 18%                                  | 8%      | 14%          |

Fonte: DATAFOLHA, 2013.

## APÊNDICE C – Pastorais e grupos católicos LGBT (lista não-exaustiva)

### 1. Pastorais

1.1. LGBT Catholics Westminster Pastoral Council (Londres) ["a pilgrim community"]

1.2. Los Angeles (EUA)

1.3. Santiago (Chile)

### 2. Grupos de católicos LGBT

#### 2.1. EUA

##### 2.1.1. Grupos "pastorais"

2.1.1.1. Dignity USA

2.1.1.2. New Ways Ministry

2.1.1.3. Call to Action

2.1.1.4. Fortunate Families

##### 2.1.2. Coalizões

2.1.2.1. Equally Blessed

##### 2.1.3. Outros

2.1.3.1. LGBT Religious Archive Network

#### 2.2. Europa

##### 2.2.1. Grupos "pastorais"

###### 2.2.1.1. França [católicos?]

2.2.1.1.1. Communion Béthanie

2.2.1.1.2. David et Jonathan

2.2.1.1.3. Devenir un en Christ

###### 2.2.1.2. Itália

2.2.1.2.1. Kairós

2.2.1.2.2. Progetto Gionata

2.2.1.2.3. Gruppo del Guado (Milão)

###### 2.2.1.3. Alemanha

2.2.1.3.1. Netzwerk katholischer Lesben (NkaL)

[Rede de Lésbicas Católicas]

2.2.1.3.2. Projekt Schwul und Katholisch (PSK) in der Gemeinde Maria Hilf [Projeto Gay e Católico na Paróquia Maria Hilf]

2.2.1.4. Holanda

2.2.1.4.1. Werkverband van Katholieke Homopastores (WKHP) [Grupo de Trabalho de Pastores Gays Católicos]

2.2.1.5. Reino Unido

2.2.1.5.1. Quest – Pastoral Support for LGBT Catholics

2.2.1.5.2. Roman Catholic Caucus in the LGCM (Lesbian and Gay Christian Movement [ecumênico])

2.2.2. Coalizões

2.2.2.2. European Forum of Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender Christian Groups

2.3. América Latina

2.3.1. Brasil

2.3.1.1. Grupos locais

2.3.1.1.1. Diversidade Católica (Rio de Janeiro - RJ)

2.3.1.1.2. Grupo de Ação Pastoral da Diversidade (até 2014, “Pastoral da Diversidade”) (São Paulo - SP)

2.3.1.1.3. Diversidade Católica de Belo Horizonte (MG)

2.3.1.1.4. Diversidade Cristã de Belo Horizonte (MG) (dissidência do anterior)

2.3.1.1.5. Diversidade Cristã (Brasília - DF)

2.3.1.1.6. Diversidade Católica de Ribeirão Preto e região (SP)

2.3.1.1.7. Diversidade Católica do Paraná (Curitiba - PR)

2.3.1.1.8. Diversidade Católica de Maringá (PR)

2.3.1.1.9. Diversidade Católica – Núcleo Fortaleza (CE)

2.3.1.1.10. Filho de Davi (Juazeiro do Norte/Iguatu - CE)

2.3.1.1.11. Mossoró (RN)

2.3.1.1.12. Teresina

2.3.1.1.13. Diversidade Católica de Passos (MG) [dissolvido?]

2.3.1.1.14. Itajaí (SC) [dissolvido]

2.3.1.1.15 Recife/Olinda [dissolvido]

2.3.1.2. Coalizões

2.3.1.2.1. Rede Nacional de Grupos Católicos LGBT

2.3.2. (Outros países latino-americanos?)

2.5. Coalizões globais

2.5.1. Global Network of Rainbow Catholics (GNRC)  
<<https://rainbowcatholics.wordpress.com/>>

2.5.2. World Organization of Homosexual Catholic Associations (WOHCA) <<http://wohca.esy.es/index.php>> [dissolvido?]