

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA E ANTROPOLOGIA

Javier Ignacio Celedón Meneghello

CATÓLICOS ARCO-ÍRIS: ENTRE A SUBVERSÃO E A SOBREVIVÊNCIA
ESTUDO SOCIO-ANTROPOLÓGICO DE UM GRUPO LGBT NA IGREJA

RIO DE JANEIRO

2019

Javier Ignacio Celedón Meneghello

CATÓLICOS ARCO-ÍRIS: ENTRE A SUBVERSÃO E A SOBREVIVÊNCIA
ESTUDO SOCIO-ANTROPOLÓGICO DE UM GRUPO LGBT NA IGREJA

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção de título de Mestre em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Orientadora: Prof. Dra. Eloisa Martin

Javier Ignacio Celedón Meneghello

C392c Celedón Meneghello, Javier Ignacio
Católicos Arco-Íris: entre a subversão e a sobrevivência. Estudo socio-antropológico de um grupo LGBT na Igreja / Javier Ignacio Celedón Meneghello. -- Rio de Janeiro, 2019.
145 f.

Orientadora: Eloisa Martin.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, 2019.

1. Catolicismo. 2. LGBT. 3. Igreja. 4. Diversidade Sexual e de Gênero. 5. Religião. I. Martin, Eloisa, orient. II. Título.

CATÓLICOS ARCO-ÍRIS: ENTRE A SUBVERSÃO E A SOBREVIVÊNCIA
ESTUDO SOCIO-ANTROPOLÓGICO DE UM GRUPO LGBT NA IGREJA

Javier Ignacio Celedón Meneghello

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais – UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Sociologia (com concentração em Antropologia).

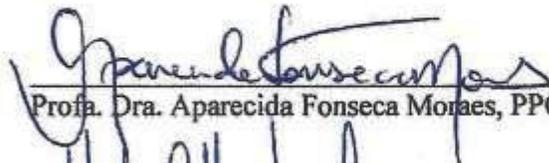
Defesa realizada em 13 de março de 2019

BANCA EXAMINADORA:

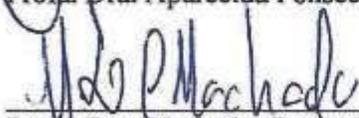
Aprovada por:



Profª. Dra. Maria Eloisa Martin, PPGSA/IFCS/UFRJ



Profª. Dra. Aparecida Fonseca Moraes, PPGSA/IFCS/UFRJ



Profª. Dra. Maria das Dorés Campos Machado, ESS/UFRJ

Membros Suplentes:

Profª. Dra. Bila Sorj – PPGSA/UFRJ

Profª. Dra. Fernanda Delvalhas Piccolo – LACE/IFRJ

Àqueles que tem contribuído para alargar as margens da compreensão do humano.

Agradecimentos

Ao Brasil, que me recebeu, acolheu, formou e transformou.

À minha família, que me apoiou – mesmo à distância – em todas as mudanças e processos vividos nestes últimos anos.

Ao PPGSA e à UFRJ, minha *alma mater* no Brasil. Agradeço sobretudo aos professores e colegas que me incentivaram, desafiaram e ajudaram durante estes dois anos, os mais exigentes da minha trajetória acadêmica. Sou particularmente grato pelo apoio, confiança e ajuda recebidos em julho do 2018, quando pude participar do XIX Congresso da ISA. Agradeço também às secretárias do programa, Claudia e Gleidis, sempre disponíveis e atentas para responder minhas dúvidas.

À professora Eloisa Martin, que desde o começo deste percurso alentou, encorajou e orientou minha pesquisa. Agradeço especialmente seus comentários, conselhos e correções. Esta dissertação não seria a mesma sem a sua contribuição – e tampouco minha formação sociológica.

Às pessoas que fizeram da minha chegada, instalação e vivência no Rio de Janeiro mais fácil e familiar. Especial gratidão à minha amiga Lilian, pessoa fundamental nestes anos. Também ao Felipe e, sobretudo, ao Carlos e à Shirley, que me cuidaram e acompanharam de perto.

Às confidentes e amigas do programa: Natália, Bárbara e Gabi, com quem compartilhamos desabafos, comidas e alegrias. Também à Fernanda, ao Ailton e aos demais colegas do PPGSA.

Aos amigos e amigas que acompanharam, de muitos lugares, tudo o que vivi neste período. À Dani, minha conterrânea, pela cumplicidade, carinho e amizade; ao Ricardo, sempre disposto a me ajudar, sobretudo com dúvidas linguísticas.

À Karina, Juan Marco, Pablo e Tomás, com quem compartilho interesses de pesquisa e que, em diferentes momentos, foram generosos para dividir comigo seus conhecimentos, intuições e aprendizados.

Ao grupo Diversidade Católica, que me recebeu e acolheu como irmão. De maneira muito especial, à Cristiana, que se tornou uma verdadeira amiga.

Ao CNPq e à FAPERJ, que financiaram parte importante desta pesquisa.

Por último, ao Renan. Só ele sabe o quão importante foi nestes últimos dois anos. Seu apoio, carinho e ajuda moldaram minha alma e, também, esta dissertação. Com ele, agradeço à sua família (Andréa e Rafinha) e aos seus amigos, que passaram também a ser meus.

Resumo

Catolicismo e diversidade sexual e de gênero vivem uma relação conflitante. Há algumas décadas, grupos minoritários de pessoas que se declaram simultaneamente católicas e LGBT têm se articulado para conciliar a vivência destas duas dimensões de sua existência “fora do armário”. Esta dissertação é um estudo sócio-antropológico do primeiro grupo de Católicos LGBT do Brasil, cujo objetivo principal é analisar e explicar os modos através dos quais seus participantes exercem e agenciam o pertencimento a uma instituição que simultaneamente os constitui e os rejeita. Utilizando uma metodologia qualitativa e as técnicas da observação participante e das entrevistas semiestruturadas, a pesquisa investiga as trajetórias religiosas e afetivas dos participantes do grupo, bem como a história que a agremiação tem percorrido desde sua fundação até hoje; analisa as interações e as formas de sociabilidade que perpassam este coletivo católico LGBT; e, por último, investiga os modos pelos quais o grupo entende socialmente “ser católico” e “ser LGBT”. Através de duas categorias analíticas – subversão e sobrevivência; e *believe and belong* – esta pesquisa demonstra que uma adequada compreensão deste tipo de agrupamentos requer ultrapassar modos binários e fixos de análise, pois estes não respondem de forma suficiente às intersecções existentes entre religião e diversidade sexual e de gênero. Por conseguinte, ficará em evidência que viver o catolicismo sem renunciar ao exercício da sua orientação sexual e/ou identidade de gênero minoritária exige dos participantes lidar com diversas tensões e conviver com uma certa ambiguidade. Entretanto, a despeito destas dificuldades, esta é a que garante de alguma maneira a sobrevivência de sujeitos que sofrem este tipo de exclusão. Neste sentido, conclui-se que o grupo Católico LGBT surge como uma alternativa e como um novo espaço de socialização, capaz de criar novas narrativas, de suscitar outros vínculos e, sobretudo, de manter o elo com o catolicismo – embora de modo ressignificado.

Palavras-chave: CATOLICISMO – LGBT – IGREJA – DIVERSIDADE SEXUAL E DE GÊNERO – RELIGIÃO

Abstract

Catholicism and sexual and gender diversity live in a conflicting relationship. For some time now, minority groups of people who declare themselves both Catholic and LGBT have gone to pains to express their experience of living these two dimensions of their existence "out of the closet". This dissertation is a socio-anthropological study of the first group of LGBT Catholics in Brazil. The main objective of the study is to analyze and explain the ways in which its participants exercise and manage their belonging to an institution that simultaneously represents and rejects them. Using a qualitative methodology and the methods of participant observation and semi-structured interviews, this research investigates the religious and affective trajectories of the participants of the group, as well as the history of the group from its foundation to the present day. It also analyzes the interactions and forms of sociability that permeate this Catholic LGBT collective. And finally, it investigates the ways in which the group socially understands "being Catholic" and "being LGBT." Through two analytical categories — subversion and survival; and *believe* and *belong* — this research demonstrates that an adequate understanding of such groups requires overcoming binary and fixed modes of analysis because they do not sufficiently respond to the intersections between religious, sexual and gender diversity. It will therefore be evident that living out Catholicism without renouncing the practice of sexual orientation and/or gender minority identity requires participants to deal with various tensions and to live with a certain ambiguity. However, in spite of these difficulties, this is what guarantees, in some form, the survival of people who suffer this kind of exclusion. In this sense, it is concluded that the LGBT Catholic group emerges as an alternative and as a new space of socialization, capable of creating new narratives, of forming other links and, above all, of maintaining the link with Catholicism – albeit with a new meaning.

Key words: CATHOLICISM – LGBT – CHURCH – SEXUAL AND GENDER DIVERSITY -
RELIGION

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	10
1.1. CONCEITOS E TERMOS.....	14
2. METODOLOGIA	16
2.1. TÉCNICAS, PESSOAS E DADOS.....	16
2.2. A PÁGINA WEB	21
2.3 UM NATIVO ENTRE OS NATIVOS: REFLEXÕES SOBRE MINHA POSIÇÃO COMO PESQUISADOR.....	24
3. ELEMENTOS CONTEXTUAIS	35
3.1. RELIGIÃO E DIVERSIDADE SEXUAL: ABORDAGEM NAS CIÊNCIAS SOCIAIS	35
3.2. QUESTÕES SÓCIO-HISTÓRICAS	41
3.2.1. Mudanças sociais, guerras sexuais.....	41
3.2.2. Surgimento e percurso do grupo <i>Diversidade Católica</i>	46
3.3.3. Vínculos e tensões: a igreja local e novos aliados	54
4. O DIVERSIDADE CATÓLICA	61
4.1. ELEMENTOS RELEVANTES PARA A COMPREENSÃO DO GRUPO	61
4.1.1. Lugar de encontro	61
4.1.2. Estrutura do grupo e transitoriedade.....	63
4.1.3. Participantes	69
4.1.4. O padre João.....	76
4.2. A REUNIÃO	81
4.2.1. O momento testemunhal	83
4.2.2. O momento litúrgico	92
4.2.3. O momento final	99
5. REFLEXÕES ANALÍTICAS	102
5.1. SUBVERSÃO E SOBREVIVÊNCIA	102
5.1.1 Subversão	104
5.1.2. Sobrevivência	113
5.2 BELIEVE AND BELONG	120
6. CONCLUSÕES	126
REFERÊNCIAS.....	132
ANEXOS.....	142

1. INTRODUÇÃO

Na história do Ocidente, “sexo e religião nunca se divorciaram”, afirmam Birman e Diaz Benitez (2017, p. 9). Durante séculos, a Igreja católica tem sido um dos atores fundamentais para compreender a forma que esse vínculo adquire, tanto no passado como no presente (LAQUEUR, 1999). A visão da Igreja sobre a sexualidade é embasada em uma cosmovisão que entende que a ordem e harmonia do mundo social se enraízam no reconhecimento da diferença sexual e da complementariedade natural que existe entre o homem e a mulher, cuja origem e fundamento último são um desígnio metafísico emanado do próprio Deus (BOSWELL, 1998). Esta compreensão é exemplo de um modo de conceber e regular a sexualidade, cujos princípios são a heterossexualidade compulsória e a proibição da homossexualidade (BUTLER, 2016; RUBIN, 1993; WITTIG, 2006). De fato, para a Igreja católica o exercício da homossexualidade – e de outras manifestações minoritárias da sexualidade – é considerado algo “intrinsecamente desordenado”, sendo imposto aos fiéis homossexuais a abstinência sexual¹.

Apesar destas tentativas de normatização, nos últimos cinquenta anos diversos grupos católicos de lésbicas, gays, bissexuais e transexuais (doravante, LGBT) têm surgido em diferentes regiões do mundo. Em 2016, formou-se a *Global Network of Rainbow Catholics* (GNRC), reunindo diferentes coletivos dos autodenominados “católicos arco-íris”, congregados para trabalhar pela “inclusão, dignidade e igualdade desta comunidade, na Igreja católica romana e na sociedade”². Na presente dissertação, mostrarei como um desses grupos – o *Diversidade Católica* (DC), sediado no Rio de Janeiro e membro fundador da mencionada Rede – entende, vive e agencia essa missão.

Como exporei ao longo destas páginas, pesquisar estes agrupamentos é relevante tanto a nível empírico quanto teórico. No nível empírico, estes grupos são um foco privilegiado para examinar novas formas pelas quais os campos da religião e da sexualidade estão se articulando hoje, pois evidenciam que o catolicismo (bem como igrejas e grupos de outras confissões) experimenta uma “brecha no armário” (MUSSKOPF, 2015), a partir da qual estão surgindo novas experiências – ainda minoritárias e com grandes resistências institucionais. O que se vê, porém, é que estas práticas refutam, entre outros aspectos, a associação entre religião e heteronormatividade, como é corriqueiro tanto no senso comum como na pesquisa em ciências sociais, como mostra Juan Marco

¹ “As pessoas homossexuais são chamadas à castidade” (Catecismo Igreja católica, n°2359).

² Cfr. <http://rainbowcatholics.org/> Visitado em 27 de abril de 2018.

Vaggione (2011). No nível teórico, considero que grupos deste tipo permitem repensar elementos tanto da sociologia da religião como também da sexualidade e do gênero. Com efeito, experiências como as do *Diversidade* – como coloquialmente se referem os participantes do grupo – contestam, na minha hipótese, o que seria uma das características próprias da religiosidade moderna: o “*believe without belonging*” (DAVIE, 2007). Ao contrário dessa proposta, espero mostrar como estas agrupações fazem questão de remarcar que são e devem ser reconhecidas como católicas. Por outro lado, e como exporei mais adiante, este grupo desafia também a utilização de categorias de análise fixas e, em ocasiões, binárias, pois essas não dão conta de explicar devidamente a experiência encontrada no campo – como aponta, por exemplo, a antropóloga Saba Mahmood (2005), em sua análise sobre mulheres e religião islâmica.

O objetivo geral desta dissertação é analisar e explicar os modos através dos quais os participantes dos grupos católicos LGBT exercem e agenciam o pertencimento a uma instituição – a Igreja católica – que, seguindo a Foucault (1999), poderíamos dizer que simultaneamente, os “cria e expulsa”.³ Neste sentido, como os agentes entendem este pertencimento? Que negociações/disputas são experimentadas para se conseguir aquilo?

No intuito de responder a essas perguntas, investiguei as trajetórias religiosas e afetivas dos participantes do grupo, bem como a história que o *Diversidade* tem percorrido até hoje; analisei as interações e as formas de sociabilidade que perpassam este coletivo católico LGBT; e, por último, pesquisei os modos pelos quais o grupo entende socialmente “ser católico” e “ser LGBT”. Cada um destes assuntos – que serão desenvolvidos, respectivamente, nos capítulos terceiro, quarto e quinto – outorgam diversas aproximações para responder às perguntas que guiaram esta pesquisa e poderiam ser catalogadas como uma abordagem histórica, uma relacional e outra existencial (ou seja, do âmbito do sentido).

O grupo *Diversidade Católica* foi proveitoso para desenvolver estas temáticas. Criado em 2007 para ser um espaço de reflexão e celebração da fé católica, foi o primeiro grupo católico

³ Segundo o pensador francês, foi a partir do interesse da pastoral católica por regular e controlar os corpos que, a partir do século XVII, se cria um novo dispositivo de poder e controle que vai terminar “dando à luz” a dois tipos de sujeitos: os que se adequam à norma e os que estão fora dela. Na leitura foucaultiana, mediante uma série de instrumentos e técnicas, o dispositivo da sexualidade expande – e, poderíamos dizer, “seculariza” – a precaução e o controle que o cristianismo tentava manter sobre os corpos. Sem entrar em detalhes sobre o conjunto da obra de Foucault, retenho uma das intuições que perpassa sua obra: que os usos, práticas e modos de entender os corpos e as sexualidades são um produto social. É nesse sentido que entendo que a Igreja “cria e expulsa” sujeitos: ela, enquanto instituição portadora de uma cosmovisão particular, colabora no processo de forjamento de indivíduos que, depois, serão enviados às margens, como ficará em evidência a partir das trajetórias dos participantes do grupo pesquisado.

LGBT do Brasil, tendo, no decorrer dos anos, inspirado muitos dos outros coletivos criados na sequência. Seus onze anos de história testemunham um caminho repleto de numerosos ensaios e erros, revelando tensões e crises decorrentes da vontade de “conciliar” as identidades católica e LGBT, como eles declaram em seu site.⁴ Por outro lado, a composição do grupo e a vivência dos encontros mensais mostraram quais as negociações e tensões que conformam um coletivo deste tipo e, especialmente, como cada um destes aspectos repercute entre os participantes. Por último, a observação participante e a realização de entrevistas permitiram indagar os modos pelos quais os agentes entendem e interpretam essa “conciliação”.

O *Diversidade* está composto por homens e mulheres, sendo hoje um pouco maior o número dos que se identificam com o gênero masculino. Participam nele pessoas lésbicas, gays, bissexuais e transexuais, que se declaram católicos, com trajetórias eclesiais diversas. Salvo um único sacerdote que acompanha o grupo, todos os membros são leigos, com idades que oscilam entre os 17 e 65 anos, aproximadamente. Oriundos de diferentes bairros e zonas do Rio de Janeiro, há também alguns integrantes que viajam de cidades próximas para participar, principalmente Niterói e São Gonçalo. A maioria dos participantes se autodeclara branca.⁵

Os encontros do DC acontecem uma vez por mês na casa do sacerdote que acompanha o grupo desde sua criação. Embora existam distintos graus de frequência e participação, nestes encontros costumam reunir-se em torno de 25 a 30 pessoas, e este espaço de interação mostrou-se como o mais significativo para os participantes. Nos períodos de intervalo entre as reuniões presenciais, o grupo mantém-se em contato através de um grupo de Whatsapp e uma lista de e-mails. Alguns integrantes do coletivo, ademais, administram a página web e o Facebook, meios que são utilizados para a difusão de textos de reflexão, bem como para dar visibilidade e publicidade ao DC. A maior parte dos integrantes do grupo, aliás, conheceu o coletivo religioso-LGBT através destas plataformas.

A pesquisa foi dirigida com uma metodologia qualitativa, através da observação participante dos encontros mensais e mediante a realização de entrevistas compreensivas com onze participantes do grupo. O modo como ambas técnicas foram exercidas e os procedimentos

⁴ “Somos um grupo de leigos católicos que procura conciliar a fé cristã e a diversidade sexual e de gênero”. <http://www.diversidadecatolica.com.br/> Acesso em 30 de janeiro de 2019.

⁵ Apesar de ser algo discutido, utilizo eventualmente o termo “raça” – e não de “cor”, como alternativamente propõe o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) – já que ainda é esse termo o mais utilizado na bibliografia que seguí nesta dissertação.

utilizados serão abordadas com maior extensão no segundo capítulo. Nele, ademais, realizarei uma reflexão sobre minha posição como pesquisador – também LGBT e católico – e sobre as implicâncias e precauções que tive de tomar para realizar uma pesquisa “responsável”, como explicarei no segundo capítulo.

No terceiro capítulo, exporei vários elementos contextuais que ajudam a situar e entender a ação do Diversidade Católica. Antes de me referir ao percurso histórico do grupo, mostrarei qual tem sido a abordagem dada nas ciências sociais à intersecção entre religião e diversidade sexual e de gênero. Em seguida, apresentarei algumas questões socio-históricas fundamentais para entender o surgimento destes grupos. Logo, me debruçarei na história do DC, bem como em alguns momentos fundamentais que permitem explicar como o grupo tem resolvido algumas tensões e desafios experimentados nos onze anos de existência. Por último, refletirei sobre como o Diversidade relaciona-se com a institucionalidade da Igreja católica, que é um dos seus principais referentes no processo de constituição como sujeito coletivo.

O quarto capítulo outorgará diversas aproximações ao grupo Diversidade. Desde sua localização, passando pela composição, estrutura de funcionamento e temas concomitantes a estes, até chegar ao momento principal de interação do grupo: a reunião mensal. Nessa seção – na forma de uma etnografia – mostrarei como se relacionam os participantes, além de outras características, negociações e tensões que perpassam a vida do Diversidade. Em definitivo, abordo aqui como o grupo vive e entende a si.

No último capítulo, me voltarei aos dois debates teóricos enunciados no início desta introdução. Com base no trabalho de campo e mantendo um diálogo com outros pesquisadores e pensadores, mostrarei os modos pelos quais o Diversidade Católica agencia socialmente seu “ser católico” e seu “ser LGBT”. Assim, e através das categorias “subversão e sobrevivência” e “*believe and belong*”, analisarei dois assuntos que considero relevantes para a interpretação deste grupo. Mostrarei, com efeito, que uma compreensão ajustada ao campo requiere ultrapassar formas binárias de interpretar a agência humana; sobretudo, uma forma de pensar que entende que perante as normas há duas opções: subvertê-las ou reintegrá-las. Minha argumentação mostrará que, na vida vivida, essa distinção não é tão clara de ser feita. Com a segunda categoria, por outro lado, destacarei que este grupo de agentes elabora novas formas de performar a religiosidade, questionando alguns dos paradigmas interpretativos com os quais as ciências sociais se deparam frente à questão religiosa.

Na conclusão, por último, sintetizarei o que considero como as principais contribuições da minha dissertação. Ficará em evidência que, para os participantes permanentes do Diversidade, “deixar de ser católico” não era uma opção, como também não o era viver sua orientação sexual e/ou identidade de gênero minoritária “dentro do armário”: por um lado, a Igreja tinha tido um “lugar formador” nas suas biografias; por outro, eles não compartilhavam do conteúdo normativo ortodoxo da Igreja católica a respeito das minorias sexuais – o que suscitou um conflito que pôs em tensão seu pertencimento religioso-institucional. Neste contexto, o grupo Diversidade surgiu como uma alternativa e um espaço de socialização, capaz de criar novas narrativas, de suscitar outros vínculos e, sobretudo – através da presença de um sacerdote – de manter o elo com o catolicismo, embora de modo resignificado. O anterior, que não está isento de tensões e ambiguidades, cria, em definitivo, novas formas pelas quais o elemento religioso-institucional e a diversidade sexual e de gênero se relacionam. Neste sentido, o Diversidade transforma-se em um espaço de socialização alternativa, onde seus participantes frequentes passam a poder viver “fora do armário” não só sua vivência afetivo-sexual, mas também sua fé católica, reinterpretada.

1.1. CONCEITOS E TERMOS

Antes de entrar no conjunto da pesquisa, um esclarecimento sobre o uso de alguns conceitos, sobretudo aqueles que fazem referência à dimensão da identidade dos agentes. Como têm apontado diversos autores (entre outros Lamont e Molnar (2002), Jenkins (2008), Ricoeur (1996), Butler (2016)), o problema da identidade é um assunto que não se encontra resolvido teoricamente, nem a nível filosófico tampouco nas ciências sociais. Por razões de extensão e foco temático, não será este o lugar para se desenvolver uma discussão em profundidade a respeito. Todavia, considero importante relevar que cada vez que me refira a conceitos tais como “pessoas”, “agentes”, “católicas/os” e/ou “LGBT”, os entendo de forma dinâmica e histórica e, como aponta Butler (2016), não como propriedades de uma substância idêntica a si mesma, persistente ao longo do tempo, unificada e, sobretudo, internamente coerente. Em definitivo, entendo que “identidade” é um *processo de identificação*; não algo “que se tem”, mas algo que “se faz” (JENKINS, 2008).

O dinamismo que perpassa os processos de identificação surge com especial clareza no âmbito dos estudos de gênero e da sexualidade. Com efeito, como mostram Simões e Carrara (2014), este é um campo especialmente dinâmico e em constante adaptação, que tem mudado, por exemplo, os modos pelos quais se nomeiam e categorizam os sujeitos – questão que pude verificar,

inclusive, no próprio percurso do grupo pesquisado. Por conseguinte, e seguindo a mesma tendência que Simões e Carrara assinalam, o Diversidade tem deixado de usar o conceito *gay* para se referir à diversidade sexual e de gênero, e tem optado por utilizar a sigla LGBT, com a qual se busca visibilizar outras expressões da sexualidade minoritária. É em decorrência do uso nativo que eu também utilizarei esta sigla para me referir aos agentes que não se enquadram ao paradigma cis-heterossexual.⁶

De modo semelhante, ao longo destas páginas utilizarei o conceito de “grupo” (e alguns sinônimos) para me referir ao Diversidade Católica. Este é, também, o modo nativo que o Diversidade utiliza geralmente para se autodenominar. Como apresenta Feldman-Bianco (1987), o conceito de *grupo* tem recebido múltiplos usos e definições nas ciências sociais. Em termos gerais, e seguindo a conceituação de Pérez-Díaz (2011), entendo que o Diversidade está fazendo referência, com o uso da palavra “grupo”, a uma associação da sociedade civil, reunidos por um interesse comum, com a particularidade de possuir vínculos e referências que provêm da Igreja católica (mas que não fazem parte da estrutura jurídica daquela instituição).

⁶ O grupo começa a utilizar a sigla LGBT, de forma frequente, a partir do I Encontro Nacional de Católicos LGBT, sobre o qual voltarei no capítulo 3. A partir do ano 2018, alguns documentos do Diversidade utilizam a sigla LGBTI+. Pelo fato de ser um evento recente e ainda não consolidado, continuarei usando a sigla que maiores referências ocorrem tanto nas publicações do Diversidade como no cotidiano da interação.

2. METODOLOGIA

2.1. TÉCNICAS, PESSOAS E DADOS

A pesquisa foi dirigida com uma metodologia qualitativa. Utilizei como técnicas a observação participante e a realização de entrevistas compreensivas. Estas técnicas foram relevantes para conseguir os objetivos propostos, uma vez que elas ajudaram a “melhor tematizar o mundo que estudamos” (BURAWOY, 1998, p. 5 minha tradução)⁷ e porque estas possibilitaram a apreensão dos sentidos, práticas e crenças que estão em jogo na análise proposta.

Entendo observação participante como “o estudo dos outros no seu tempo e espaço” (ibid, p.25) e como um modo ativo e reflexivo de construir os dados da pesquisa. Este exercício investigativo – que implicou uma série de desafios, como mostrarei logo – permitiu que a pesquisa incorporasse o contexto, os discursos e as dinâmicas do grupo pesquisado.

Realizei observação participante das reuniões mensais do grupo que aconteceram nos meses de novembro de 2017 e de março a junho de 2018.⁸ Outras observações foram desenvolvidas durante a comemoração do Natal do grupo (dezembro de 2017) e durante parte do II Encontro Nacional da Rede de Católicos LGBT, realizado na cidade de São Paulo, nos dias 1 a 3 de junho de 2018 – oportunidade em que houve uma ativa participação de vários membros do grupo que pesquiso. A data deste último evento foi escolhida a propósito da celebração da Parada LGBT de São Paulo, ocasião em que também estive por várias horas com os participantes do grupo. Igualmente relevante para a construção dos dados desta pesquisa foi a possibilidade que tive de acompanhar alguns membros do *Diversidade* (forma como o grupo é nomeado coloquialmente pelos integrantes) a uma reunião da recém fundada Pastoral da Diversidade, na diocese de Nova Iguaçu (situada no município fluminense de mesmo nome) – questão sobre a qual voltarei mais adiante. Depois de cada momento de observação, fiz anotações no meu caderno de campo, o que me ajudou tanto na preservação dos dados, bem como para as análises realizadas posteriormente.

A observação participante foi importante para que, em um segundo momento, eu realizasse as entrevistas compreensivas que, segundo Jean-Claude Kaufmann (2013, p. 99), permitem “penetrar no mundo do informante”, no intuito de “compreender a lógica de produção do sentido” (ibid, p. 103). No roteiro preparado – o qual se anexa no final da dissertação – aparecem os três

⁷ Cada vez que a fonte original esteja em outro idioma que o português, a tradução será minha.

⁸ Como explicarei na seguinte seção, antes de começar a participar do grupo tive duas importantes entrevistas: uma com o sacerdote que acompanha o grupo, outra com uma das pessoas que participa há mais tempo do mesmo.

grandes temas que quis abordar com os entrevistados, a saber: suas trajetórias afetivo-religiosas; a experiência junto ao grupo *Diversidade Católica*; e, finalmente, o modo como é entendida a sua participação na Igreja. Em cada entrevista, claro, surgiram outras questões, conforme os encontros avançavam.

Em total foram realizadas 9 entrevistas, 7 das quais foram individuais e 2 realizadas em duplas (um casal heterossexual que participa do grupo e dois amigos que preferiram realizar a entrevista juntos), dando um total de 11 entrevistados. Todas as pessoas assinaram um termo de consentimento livre e esclarecido, onde estavam explicitados os objetivos da pesquisa e como seria realizada a entrevista, entre outros elementos. Tal como o roteiro, uma cópia deste termo pode ser encontrada no final da dissertação.

Os participantes das entrevistas o fizeram ora porque manifestaram interesse em colaborar ora porque eu lhes convidei. No primeiro caso, duas pessoas se disponibilizaram a participar após uma das reuniões do grupo em que eu comentei abertamente que, caso alguém estivesse interessado em ser entrevistado, me procurasse. No segundo caso, eu mesmo pedi para 7 pessoas sua colaboração.

As entrevistas tiveram uma média de duração de 1 hora e 10 minutos (50 minutos a de menor duração, 1 hora e 30 minutos a de maior) e foram realizados em diferentes lugares, em sua maioria espaços públicos, como cafés e livrarias. Das nove entrevistas, três não seguiram essa regra. A pedido de um dos entrevistados, uma delas foi realizada em seu local de trabalho; outra, na residência do participante; e ainda uma terceira no hospital onde o entrevistado estava se recuperando de uma doença que não o impedia de participar. Cumpre ressaltar que, nesta oportunidade, não percebi diferenças substantivas em comparação ao material que obtive nas demais ocasiões.

As entrevistas aconteceram em diferentes momentos da minha pesquisa. Duas foram realizadas durante o mês de maio; as restantes, nas duas últimas semanas de junho, após o meu exame de qualificação. A respeito desta, devo assinalar que foi importante para confirmar o rumo escolhido na condução das primeiras entrevistas. Além disso, também contribuiu com algumas orientações que me auxiliaram a aprimorar o instrumento.

Embora meu intuito não fosse obter uma amostra estatisticamente representativa, interessava-me coletar uma diversidade de opiniões e perspectivas, reflexo da crescente heterogeneidade que caracteriza o *Diversidade*. Com efeito, e como exprimirei com detalhes nos

capítulos terceiro e quarto, nos últimos cinco anos o coletivo tem deixado de ser um grupo humano composto fundamentalmente por “homens gays, brancos e de classe média-alta” (como vários dos entrevistados referiram) para ter uma composição mais heterogênea, com maior participação de mulheres; de pessoas que vêm de outras zonas da cidade do Rio de Janeiro; e com diferentes orientações sexuais, de gênero, raça/cor, idade e formação.

Como mostrarei a seguir, meus entrevistados representam esta nova constituição do grupo. Importa salientar que, no meio das diferentes trajetórias pessoais, todos compartilham o fato de terem sido influenciados em algum momento das suas vidas pela Igreja católica. Seja na paróquia ou comunidade próxima aos seus bairros, seja na escola ou em algum movimento de ação pastoral, todos os participantes relataram experiências de vínculos, afetos e – em geral depois da adolescência – de tensões com o catolicismo. Com a exceção de um dos entrevistados que hoje se declara evangélico, todos os demais se identificam como católicos.

Quem são, então, os entrevistados? No que segue, coloco uma pequena referência sobre cada um deles. Como estabelecido no termo de consentimento livre e esclarecido, os nomes foram modificados no intuito de preservar o anonimato. Pelo mesmo motivo, algumas características pessoais foram também alteradas.

Alberto é um homem cisgênero, gay, morador da zona sul e autodeclarado branco.⁹ Possui mais de 50 anos e foi um dos fundadores do grupo. Apesar de hoje não mais participar ativamente do coletivo, ainda se sente vinculado. Sua formação católica é oriunda de sua própria casa e de escolas confessionais. Teve uma intensa participação em grupos e movimentos de Igreja, até sentir que sua experiência religiosa colidia com sua orientação sexual – a qual abraçou com determinação, abdicando de participar da Igreja. Depois de anos de militância política, formação universitária e vida profissional, voltou a se encontrar com o catolicismo quando um amigo o convidou a conhecer o que seria o germe do grupo Diversidade. Hoje participa ativamente da paróquia do seu bairro, trabalha em uma agência de comunicações e divide a vida com um companheiro, com quem possui união estável.

Ricardo é um homem cis, gay, morador da zona norte e autodeclarado branco. Com mais de 60 anos, é um dos membros mais antigos do grupo. Desde criança e adolescente, possui uma ativa participação em vários movimentos eclesiais, apesar de declarar que é no Diversidade onde se sente

⁹ Todos estes marcadores e características foram retirados da ficha que acompanhou a realização das entrevistas, que se inclui no anexo.

mais à vontade. Antes disso, não tinha conseguido conviver “com harmonia” – como declara – sua fé e sua orientação sexual. Hoje, atua profissionalmente como arquiteto, namora e participa ativamente do Diversidade Católica e da Pastoral da Diversidade em Nova Iguaçu.

Fabiano é um homem cis, bissexual, morador de um município da Baixada Fluminense e autodeclarado negro. Com 28 anos, participa do grupo desde o ano 2013 aproximadamente. Como os participantes anteriores, no início de sua vida foi frequentador da comunidade católica do seu bairro, além de ter tido contatos com a tradição do candomblé. Com a entrada na adolescência, percebeu que “era diferente” e afastou-se do catolicismo, ao qual retornou depois de uma passagem pela PUC-Rio e por várias buscas pessoais que o levaram ao Diversidade. Hoje trabalha, namora e frequenta mensalmente o Diversidade e a Pastoral de Nova Iguaçu.

Paula é uma pessoa que está no processo de se reconhecer como transgênero não binário, orientada sexualmente para o gênero feminino (o que por muitos anos significou que se entendia como mulher cis lésbica), moradora da zona sul e autodeclarado branca. Com 40 anos, vem de uma família que se identifica como católica, mas afirma que, quando jovem, não possuía muito envolvimento com atividades religiosas, às quais teve acesso principalmente por ter se educado em um colégio de freiras. Desde a adolescência, começa um processo de busca e reelaboração da sua fé católica, pois não acreditava que “sua forma de amar estivesse errada”. Frequentadora do Diversidade há mais de 9 anos, realiza estudos de pós-graduação, trabalha como profissional da saúde e possui uma relação afetiva com uma mulher cis lésbica.

Dolores e Luiz Carlos são um casal heterossexual, próximos aos 60 anos, moradores da zona sul e autodeclarados brancos. Católicos de origem familiar, ambos percorreram vários grupos e comunidades eclesiais durante a vida. Conheceram o Diversidade há três anos por meio de amigos e, desde então, participam do mesmo, pois consideram que é “o grupo mais autêntico e verdadeiro que tenhamos conhecido”. Luiz Carlos trabalha no ramo do turismo e Dolores é professora aposentada.

Vitor é um homem cis, gay, morador da zona norte e autodeclarado negro. Com 27 anos, veio do Nordeste ao Rio de Janeiro para realizar estudos de pós-graduação. Na sua comunidade de origem, teve uma intensa participação como catequista e liderança da comunidade. Quando reconheceu sua orientação sexual, decidiu que a Igreja seria um dos lugares para exercer “sua militância”, como afirma. Participa do Diversidade há 5 anos aproximadamente, trabalha na área das comunicações e está namorando.

Horácio é um homem cis gay, morador da zona sul, autodeclarado branco e estrangeiro. Com 40 anos, mora no Brasil há mais de cinco. No país de origem esteve sempre vinculado à Igreja católica, onde participou de vários movimentos e grupos pastorais. Conheceu o Diversidade através da internet há quatro anos e desde então é membro ativo do grupo. Formado em contabilidade, trabalha na área do turismo e está solteiro.

Miguel é um homem cis, bissexual, morador da zona norte e autodeclarado negro. Com 35 anos, é de família católica, embora sua família frequentasse também o candomblé. Participou de atividades eclesiais até vivenciar um longo afastamento, em decorrência de sua orientação sexual. Conheceu o grupo Diversidade há 3 anos, o que consolidou sua “reconciliação com a Igreja”, processo que havia iniciado pouco tempo antes de passar a frequentar o grupo católico LGBT. Com formação universitária, trabalha na prefeitura da cidade e está solteiro.

Leonardo é um homem cis, gay, morador da zona norte e autodeclarado pardo. Com 50 anos, foi de família católica, mas na adolescência passou a participar de uma igreja evangélica do seu bairro, na qual permanece ativo até hoje. Conheceu o grupo Diversidade graças à indicação de outro grupo LGBT, há cerca de dois anos, e começou a frequentá-lo, interessado em conhecer mais da proposta católica. Apesar de não compartilhar a abertura do grupo para com o exercício da sexualidade, gosta de ouvir os relatos de outras pessoas. Leonardo é funcionário público de nível técnico e não se relaciona afetivamente com ninguém.

Bruna é uma mulher cis, bissexual, moradora da zona oeste e autodeclarado branca. Com 22 anos, durante sua adolescência participou ativamente de uma comunidade paroquial, da qual se afastou depois de perceber que sua sexualidade “não era realmente aceita”. Conheceu o Diversidade através da internet e passou a participar deste há dois anos. Atualmente está na faculdade, onde tem tido experiências com outros grupos de militância LGBT. Afetivamente não possui hoje relação com ninguém.

Esta brevíssima síntese da vida de cada um dos entrevistados reflete a heterogeneidade daqueles que se aproximam do grupo Diversidade. Como aprofundarei no capítulo quarto, todas estas histórias se entrelaçam no vínculo – mais ou menos significativo – que cada um tem (ou teve) com a Igreja católica. Nessa mesma seção da dissertação, mostrarei como é produzido o processo da interação do grupo no momento privilegiado para aquilo: a reunião mensal.

Em termos metodológicos, convém esclarecer que, depois de cada entrevista, dediquei um tempo para escutar as gravações e transcrever os trechos mais relevantes. A partir destes textos – e

sem prejuízo de ter voltado, em várias ocasiões, a escutar os áudios – organizei os mesmos a partir de temas comuns, tais como trajetórias, relação com a Igreja, impressões sobre o Diversidade etc. Este mapa temático ajudou, especialmente, a organizar o capítulo quarto e os conteúdos nele tratados.

A minha saída do campo se deu na primeira semana de julho do ano 2018, quando me mudei do Rio de Janeiro para outra cidade e quando começou o processo de análise e escrita dos resultados da observação e das entrevistas. Depois da defesa da dissertação está previsto um retorno da minha pesquisa ao grupo Diversidade Católica (ou, pelo menos, àqueles interessados).

Todavia, antes de apresentar aqui esses resultados, dedico as seguintes páginas a apresentar brevemente a página web do grupo e uma reflexão sobre a minha posição como pesquisador.

2.2. A PÁGINA WEB

Apesar da minha pesquisa não pretender realizar uma análise dos documentos nem das publicações do coletivo que pesquiso, uma referência à página web do grupo ajuda a completar o panorama apresentado. Com efeito, ela é relevante para uma compreensão global do coletivo. Para vários dos meus entrevistados, por exemplo, foi este o canal que os ajudou a conhecer o grupo e a aproximar-se do mesmo. Também, foi mediante o lançamento da identidade virtual que o grupo marcou formalmente sua existência. Inclusive, e como mostrarei no capítulo quinto, a existência virtual representa e concretiza um dos anseios estruturantes do Diversidade: a visibilidade.

O sítio do Diversidade Católica encontra-se hospedado no endereço eletrônico www.diversidadecatolica.com.br. Sua capa desvela inicialmente o modo que o coletivo escolhe para isso (ver imagem 1). No primeiro contato visual, aparecem elementos simbólicos próprios do imaginário cristão: ao lado do nome do grupo, a cruz, ícone característico do cristianismo. Um pouco mais embaixo, uma ovelha, que nesta tradição religiosa sugere que todo cristão faz parte “do rebanho de Cristo, o bom pastor”. Estes símbolos aparecem, no entanto, reapropriados e ressignificados: a cruz está composta pelas cores da bandeira arco-íris, emblema da militância LGBT; e a ovelha não é branca ou preta, mas rosa, cor também vinculada ao mundo da diversidade sexual. Esta ressignificação é significativa e desde o princípio revela traços característicos do grupo: a busca por se manter em consonância com a tradição cristã (particularmente a católica), embora com algumas reinterpretações.

O texto apresenta brevemente as metas e razões de existir, bem como os meios utilizados para conseguir aquilo. Desvelam-se elementos que perpassam a vida do coletivo: eles almejam “que os LGBT vivam sua vocação e dignidade de filhos de Deus na Igreja e na sociedade”, o que supõe “conciliar a fé cristã e a diversidade sexual e de gênero”. Fazem-no como um grupo de crentes, pois promovem atividades como “o diálogo, a reflexão, a oração e a partilha”. Mostram-se, ademais, alguns conteúdos teológicos que serão retomados e aprofundados em outros lugares do sítio – e que marcam a tomada de distância para com a ortodoxia católica – por exemplo, a ideia de que a salvação de Cristo é “para todos, sem distinção”.

A mesma capa traz, em sentido horizontal ao logo, direcionamentos para outras seções: “Quem somos” aprofunda-se nos elementos brevemente apresentados na capa; “Subsídios e materiais” encaminha para uma página que, com formato de blog, mostra vínculos para um variado conjunto de recursos que tratam sobre religião (principalmente a católica), sobre diversidade sexual e/ou sobre ambos assuntos; “Imagens” mostra seis fotografias e/ou desenhos eloquentes sobre a razão de ser do grupo; “Contato” dá opções para estabelecer comunicação com alguém do grupo e, **pela primeira vez**, se sugere que o Diversidade Católica é um grupo que possui também uma existência para além do virtual; “English” oferece um resumo do dito na capa, mas em inglês.

Imagem 1 – Capa do sítio *Diversidade Católica*

The screenshot shows the homepage of the website 'Diversidade Católica'. At the top, there is a purple navigation bar with a search bar and social media icons. Below this, the website's logo is displayed on the left, and a horizontal menu with links for 'QUEM SOMOS', 'SUBSÍDIOS E MATERIAIS', 'IMAGENS', 'CONTATO', and 'ENGLISH' is on the right. The main content area is light blue and features a large white box with a pink header that says 'OLÁ, SEJA BEM-VIND@!'. Below this, there is a sub-header 'Para que os LGBT vivam sua vocação e dignidade de filhos de Deus na Igreja e na sociedade.' followed by a cartoon illustration of a pink sheep. To the right of the sheep, there is a block of text explaining the group's mission. Below the text, there is a contact information section. On the right side of the page, there is a sidebar with a green header 'SER CATÓLICO E SER GAY' and a list of links including 'Perguntas frequentes', 'Biblioteca', 'Notícias', 'Memória', 'Nós na imprensa', 'Formação e vida', 'Sugestões de leitura', 'Depoimentos', 'Videos e Filmes', and 'Cadastre-se'. At the bottom of the sidebar, there is a section titled 'RECENTES' with a link to a document from the Vatican Synod of Young People.

Fonte: www.diversidadecatolica.com.br (Acesso em 12 de setembro de 2018)

Ao lado direito, em perpendicular ao logo do grupo, sob o epígrafe “ser católico e ser gay”, apresentam-se outras seções do sítio: “Perguntas frequentes” encaminha para uma página, novamente em formato de blog, onde se respondem dez perguntas (ver imagem 2 para ler algumas delas) e cujas respostas dão conta do exercício reflexivo (teológico) mediante o qual o grupo reinterpreta a doutrina católica, no intuito de oferecer uma possibilidade de “conciliação” entre fé cristã e diversidade sexual; “Biblioteca” guarda o acervo de subsídios e materiais que o grupo tem postado no site; “Depoimentos” traz uma série de enlaces a narrativas testemunhais; “Vídeos e filmes” vincula a material audiovisual variado que tange questões de religião e diversidade sexual. Por último, “Cadastre-se” dá a opção de receber as atualizações do sítio via e-mail.

Por último, em um quadro abaixo do anterior, o sítio disponibiliza enlaces às últimas postagens realizadas.

Imagem 2 – Seção “Perguntas Frequentes”

CATEGORIA: PERGUNTAS FREQUENTES

1. SE A IGREJA CATÓLICA CONDENA A PRÁTICA DA HOMOSSEXUALIDADE, COMO É POSSÍVEL UMA PESSOA CRISTÃ CATÓLICA SER LGBT?

por Equipe Diversidade Católica | out.26, 2017 | Perguntas frequentes | 0

Em primeiro lugar, a Igreja ensina que nenhum ser humano é um mero homo ou heterossexual. Ele é acima de tudo criatura de Deus e destinatário de Sua graça, que o torna filho Seu e herdeiro da vida eterna (Homosexualitatis...

LEIA MAIS

2. POR QUE RAZÃO A IGREJA SE OPÕE À PRÁTICA DA HOMOSSEXUALIDADE?

por Equipe Diversidade Católica | out.26, 2017 | Perguntas frequentes | 0

Conforme o Catecismo da Igreja Católica, tal oposição apoia-se na Sagrada Escritura, que apresenta os atos de homossexualidade como depravações graves (Gn 19,1-29; Rm 1,24-27; 1 Co 6, 10; 1 Tm 1,10), levando a tradição a...

LEIA MAIS

3. A PESSOA CATÓLICA LGBT QUE MANTENHA UM...

4. O ANTIGO TESTAMENTO CONDENA A HOMOSSEXUALIDADE?

por Equipe Diversidade Católica | out.26, 2017 | Perguntas frequentes | 0

SER CATÓLICO E SER GAY

- Perguntas frequentes
- Biblioteca
- Notícias
- Memória
- Nós na imprensa
- Formação e vida
- Sugestões de leitura
- Depoimentos
- Vídeos e Filmes
- Cadastre-se

RECENTES

Documento de trabalho do Sínodo dos Jovens mostra evolução do Vaticano sobre temas LGBT

Fonte: <http://www.diversidadecatolica.com.br/categoria/perguntas-frequentes/> (Acesso em 13 de setembro de

2018)

Como mencionei, o sítio ocupa um lugar relevante na atividade do Diversidade. Por um lado, este é “porta de entrada” para novos participantes, o que apareceu com clareza nas minhas

entrevistas. Das onze pessoas entrevistadas, cinco delas conheceram o grupo através da página web – todas as que são menores de 40 anos. Durante as reuniões isto foi algo que se repetiu bastante. Os modos pelos quais o sítio é “descoberto” foram diversos. Entre meus entrevistados, por exemplo, Horácio soube do grupo através de outro sítio que o recomendava (www.cristianosgays.com); Vitor, graças a outro amigo, que tinha acessado o grupo por uma busca no Google; Bruna procurou o sítio depois de conhecer o canal do Youtube “Muro Pequeno”¹⁰; Miguel, por sua vez, tomou conhecimento através de uma publicação compartilhada por um contato de Facebook.

Por outro lado, e para os efeitos desta pesquisa, a página web é relevante pois evidencia aspectos que perpassam a vida do coletivo. O sítio mostra, por exemplo, o anseio do grupo, uma busca por “conciliar” catolicismo e LGBT (ou, utilizando as imagens visuais, de ser “ovelha, porém rosa”); é depósito da reflexão teológica que quer ser a ponte entre ambos mundos (“a salvação é para todos, **sem distinção**”); reflete o sentido de missão que vários participantes manifestaram (“para que os LGBT vivam sua vocação e dignidade de filhos de Deus na Igreja e na sociedade”) e cria, em definitivo, um novo referente coletivo que possibilita novas articulações entre catolicismo e diversidade sexual, questões sobre as quais voltarei mais adiante, no quarto capítulo.

2.3 UM NATIVO ENTRE OS NATIVOS: REFLEXÕES SOBRE MINHA POSIÇÃO COMO PESQUISADOR

Como apontei ao falar sobre a observação participante, o exercício desta prática investigativa me trouxe uma série de desafios. Se em toda pesquisa de campo que trabalha com metodologias qualitativas um olhar reflexivo sobre o próprio comportamento se faz necessário, penso que tanto as características do grupo como alguns elementos da minha biografia fizeram com que esse processo adquirisse uma concretude significativa, me colocando perante o que experimentei como uma constante tensão produtiva. As seguintes linhas são uma tentativa de trazer uma síntese desta tensão, no intuito de explicitar o processo de reconhecer minha particular posição como pesquisador de um grupo de pessoas católicas LGBT.

Já desde o tempo em que planejava minha postulação ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (doravante, PPGSA) da UFRJ, acompanhava-me a seguinte pergunta:

¹⁰ Este canal pertence a Murilo Araújo, que participa ativamente do grupo e que se reconhece como “bicha negra, cristã e militante” na sua descrição.

Como eu, homem gay e católico, poderia pesquisar um grupo do qual poderia, eventualmente, ser membro? Nessa época eu estava cursando o último ano dos estudos de teologia numa faculdade particular em Belo Horizonte, Minas Gerais. Tinha, de fato, saído do meu país de origem – Chile – e chegado ao Brasil como parte do caminho de formação da Ordem dos Jesuítas¹¹, da qual fiz parte por quase dez anos e da qual saí um semestre antes de concluir a graduação.

Os anos da teologia foram tempos agitados no âmbito pessoal. Desde meu ingresso na vida religiosa¹², várias coisas pareciam ter mudado. Por um lado, evidenciava-se que a Igreja católica chilena, outrora vinculada à luta pelos direitos humanos durante a ditadura de Pinochet (e com a qual eu havia me identificado), ia revelando faces até então pouco evidentes para mim.¹³ Por outro, nesses anos, eu também experimentava as tensões e dificuldades que significavam ser um homem que se reconhecia, ao mesmo tempo, como gay e católico. Vivia e sofria, de fato, com o modo de entender a minha sexualidade até então, o que foi se mostrando crescentemente inviável para mim.

Foi nesse contexto que conheci o grupo que hoje pesquiso. Comecei a seguir sua atividade na internet e despertou-me o interesse por pesquisar o grupo desde o olhar das ciências sociais. Em definitivo, queria compreender o significado da existência do grupo, e como os próprios integrantes entendiam esse processo, criando novas formas de articulação entre religião e sexualidade. Para tanto, tive um primeiro contato com uma das lideranças do coletivo, com quem me contatei através de meios eletrônicos. Nessa comunicação eu fui explícito ao indicar que tinha interesse em realizar uma pesquisa e que isto se alicerçava em meu próprio percurso pessoal. Recebi, desde o começo, uma resposta favorável e acolhedora: o grupo estaria disposto a me receber como pesquisador.

Concluído o curso de teologia e uma vez aprovado no PPGSA, as dúvidas sobre minha posição como pesquisador reapareciam uma vez ou outra. Se bem eu sabia que “a personalidade

¹¹ Congregação religiosa católica, também conhecida como “Companhia de Jesus”, fundada por Inácio de Loyola em 1540 e com uma influência significativa na história da Igreja em algumas regiões do mundo, como é o caso da América Latina. O atual papa, Francisco, é membro dessa ordem.

¹² Termo utilizado para se referir aos homens e mulheres que se dedicam integralmente às questões religiosas na Igreja católica.

¹³ Neste ano, parte desse cenário terminou de explodir publicamente. Em maio de 2018, num caso inédito em 2 mil anos de história, todos os bispos de Chile pediram sua demissão ao Papa. O fato aconteceu depois de terem sido revelados os antecedentes de múltiplos delitos de abuso sexual e de poder cometidos por sacerdotes, alguns deles encobertos por bispos e outras lideranças eclesiais. <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2018/05/todos-os-bispos-chilenos-pedem-demissao-por-escandalo-de-pedofilia.shtml> (Acesso em 4 de setembro de 2018)

Muitos destes casos começaram a ser revelados durante meus anos como estudante jesuíta, questionando severamente o caminho que eu tinha escolhido alguns anos atrás. Todavia, para mim, estes casos representavam só uma parte da grave crise que vivia a Igreja, como tento mostrar, por exemplo, nesta coluna de opinião, escrita no meio da crise dos bispos: <http://domtotal.com/noticia/1260494/2018/05/a-saida-dos-bispos-do-chile-ou-uma-reflexao-sobre-poder-e-sexualidade-na-igreja/> (Acesso em 4 de setembro de 2018).

do investigador e sua experiência pessoal não podem ser eliminadas do trabalho etnográfico” (PEIRANO, 2014, p. 4), no fundo preocupava-me aquele ditado que diz que, nas ciências sociais, “a possibilidade de confundir os estados mentais do observador científico com os estados mentais das pessoas que observa é endêmica” (ALEXANDER, 1999, p. 36). Como ademais minha formação em filosofia – e sobretudo na hermenêutica filosófica, minha especialidade – havia me ensinado a importância de questionar os próprios pressupostos do conhecimento¹⁴, eu começava meus contatos com o campo cheio de dúvidas e perguntas.

Neste contexto de incertezas havia uma questão que tinha um peso agravador: a dimensão religiosa. Como disse, eu tinha começado meus estudos no PPGSA logo após ter me formado em teologia. Apesar da minha saída da vida religiosa dever-se, em parte, a rupturas e a discordâncias relevantes com a institucionalidade e com elementos da doutrina da Igreja, eu me considerava (e me considero ainda), um homem de fé. Nesta dimensão da existência, o catolicismo tem sido “a minha língua materna”, ou seja, a maneira fundamental mediante a qual se dá minha aproximação dessas questões. Só que eu tinha, como já expus, a preocupação de que “esta língua” pudesse atrapalhar minhas interpretações socio-antropológicas, ou seja, que meu percurso biográfico operasse como um cerne que dificultasse a avaliação crítica (“científica”) sobre o que me propunha a pesquisar (um projeto, claro, com fortes ressonâncias pessoais).

Foi neste contexto, já como estudante do programa, que as minhas dúvidas e perguntas experimentaram algumas reviravoltas, produto dos meus contatos – agora diretos – com o campo. Em setembro do ano 2017, depois do primeiro semestre de estudos do mestrado, tive o primeiro encontro com alguém do grupo *Diversidade Católica*. Tratava-se de uma mulher – Juliana – que tinha um longo percurso junto “ao Diversidade”. Juliana é lésbica e vinculada ao mundo das ciências sociais. Meu interesse nesse encontro era conhecer um pouco mais da história do grupo e concretizar o início da minha participação no mesmo, o que viria a acontecer finalmente em novembro (outubro foi um mês em que o grupo teve uma atividade não aberta à recepção de novos participantes).

A entrevista com Juliana foi esclarecedora por várias razões. Como parte desta “entrevista exploradora”, eu queria ter alguma pista que me ajudasse a entender como seria recebido pelo

¹⁴ Pois, segundo Gadamer (2002), o próprio do humano é viver no preconceito, ou seja, em estruturas interpretativas herdadas que moldam o modo subjetivo de interpretar e julgar a realidade. Berger e Luckmann (2004), desde um olhar sociológico, sustentam um argumento semelhante, e ilustram os modos pelos quais a sociedade cria e reproduz estruturas que fazem possível a transmissão do que se conhece como real.

grupo. Juliana foi categórica: o mais provável é que seria bem recebido, “pois você é um de nós” (ou seja, gay e católico). Imediatamente, contou que o grupo não está muito aberto a receber pesquisadores desconhecidos. Segundo Juliana, o que está em jogo nas reuniões é algo sagrado e delicado. Mais adiante, ela me disse que muitos chegam ao grupo em busca de conforto e de um lugar seguro e que – isto me chamou a atenção – muitas das vezes, os cientistas sociais analisam a religião a partir de um viés negativo e normativo. Além disso, já num tom descontraído e brincalhão, ela disse: “ninguém gosta de ser examinado como bicho... e em parte, isso somos!”.

Este encontro, somado ao que tive com o padre João semanas depois (e sobre o qual me referirei a seguir), desencadeou o que seria um dos trajetos reflexivos que percorri ao longo dos meses do campo. Diferentemente do que eu pensava à época de minha postulação ao programa, ou nos primeiros meses de estudo, naquele momento, parecia que meu percurso biográfico poderia não ser “um obstáculo”, ou algo sobre o que “há de se cuidar”; ao contrário, comecei a perceber que minha trajetória poderia ser uma grande vantagem, uma ajuda, e não uma carga. Relendo meu caderno de campo dessa época, vejo que esse encontro mostrou-me algo que aprendi logo depois com os estudos do feminismo e do gênero e da sexualidade, que fazia também neste mesmo período: o feminismo negro me ensinou não apenas que “ter posição” é algo inevitável (e que quem se diz “neutro” em geral está em algum lugar de privilégio naturalizado), mas também que é importante acreditar nos diferentes lugares e posições que nutrem nosso lugar como pesquisador. Patricia Hill Collins mostra isto ao situar a experiência das feministas negras como *outsiders within* (ou seja, como pessoas “de fora mas dentro”), assim, aponta que “a abordagem sugerida pelas experiências das *outsiders within* é a de que os intelectuais aprendam a confiar em suas próprias biografias pessoais e culturais como fontes significativas de conhecimento” (COLLINS HILL, 2016, p. 123).

Este *insight* que o primeiro contato direto com o campo suscitou me fez reconhecer o que tinha ouvido e lido sobre as “surpresas” no trabalho socio-antropológico (Malinowski *apud* Peirano, 2008), ou seja, sobre como, no processo da pesquisa, as aproximações e as elaborações vão mudando e adquirindo novos tons. Foi justamente o que esse primeiro encontro com Juliana desencadeou: por um lado, me mostrou que eu poderia fazer campo, não “apesar” da minha biografia, senão “porque” eu possuía duas características que, para os nativos do meu campo, eram importantes. Por outro lado, porque, mesmo sendo uma pessoa que poderia ser considerada “religiosa”, eu tinha também severos preconceitos a respeito do que isto poderia significar no

campo das ciências sociais.¹⁵ Em definitivo, em algum lugar da minha consciência, eu considerava que “ser religioso” era incompatível com “ser pesquisador”. Foi só o tempo que me mostrou que “se as relações sexuais no campo são o grande tabu da antropologia, nossas próprias histórias religiosas são o grande tabu dos estudos da religião” (ORSI, 2005, p. 14).

Entender um pouco este tabu (ou seja, esta proibição) foi parte do meu trabalho reflexivo como pesquisador. Depois do primeiro encontro com Juliana, ficou claro que não se esperava de mim que eu fosse um pesquisador “neutro”, o que para mim significava, em algum lugar da minha “imaginação sociológica”, não ser uma pessoa religiosa. As palavras de Juliana sobre os cientistas sociais – que, dado o contexto informal da conversa, teve um tom generalizante, o que obviamente não se ajusta plenamente à realidade – ecoaram em mim. No fundo, com ela se iniciou um processo de desconstrução que me fez reconhecer que as ciências sociais, como a religião, também têm seu mito originário (SPICKARD, 2017) e que nessa *estória* o conflito entre ciência e religião teve um papel preponderante, tendente a exaltar o conhecimento científico em detrimento do crer religioso.¹⁶ Na construção deste mito foi necessário estabelecer a religião como uma fronteira, como “a” antagonista de um projeto que via a ciência como única forma de conhecimento válido, o Estado como aparato de controle e regulação e o “progresso” como *telos* histórico (como argumentam, por exemplo, Talal Asad (2003), Meredith McGuire (2008), James Spickard (2017), entre outros). Embora muitas nuances e explicitações haveriam de ser realizadas para uma avaliação mais geral, interessa-me salientar, em definitivo, que o primeiro contato direto com o campo mostrou em mim um certo “modernocentrismo” (SEMAN, 2001), ou seja, uma suspeita acrítica sobre as questões religiosas e que eventualmente poderiam ser um obstáculo epistemológico real na aproximação ao meu campo, dificultando minha apreensão deste.

Uma segunda experiência significativa no processo de reflexão sobre minha posição no campo iniciou-se depois do meu primeiro encontro com o padre João, o sacerdote que acompanha o grupo desde seu início e com quem me reuni em outubro de 2017, semanas depois do meu encontro com Juliana. Eu havia conhecido o padre João durante meus estudos de teologia, em algum congresso ou conferência, por volta do ano de 2015. Graças a alguns amigos que o

¹⁵ Nesta seção utilizo “religião” e “sagrado” como sinônimos. Existe uma vasta discussão sobre este assunto tanto na sociologia como na filosofia e é algo que, ao meu modo de entender, está aberto e em constante reelaboração. Martin (2009, 2017a, 2017b) por exemplo, postula que a religião é uma das “texturas do sagrado” (e não a única nem, provavelmente, a principal).

¹⁶ Inclusive, a ideia de que a religião tem a ver com crer (ou seja, como um estado da mente, que depende do campo cognitivo-intelectual) é também uma construção moderna (ASAD, 1983).

conheciam e sabiam de seu trabalho junto a LGBT católicos, fomos apresentados e trocamos algumas palavras – mas nada de muito importante. Naquela época, eu ainda pertencia à Companhia de Jesus, o que significava que, mesmo sem nos conhecermos, existia algum grau de “cumplicidade”. Na vida religiosa, de fato, prevalece um forte espírito corporativo, o que faz com que, mesmo sem pertencer à mesma congregação, exista entre “os consagrados”¹⁷ um senso de comunhão, de “missão comum” que pode abrir portas, facilitar contatos e/ou criar outros (e todo) tipos de redes.

Para nosso primeiro encontro pessoal, em outubro de 2017, eu chegava já desprovido do trajar simbólico do que significava ser “um religioso”. Embora o padre João houvesse se mostrado muito solícito nos nossos intercâmbios eletrônicos, eu sinceramente não sabia como seria esse momento, pois, em face “das saídas” de alguns ex-colegas, as reações dos membros da corporação sacerdotal costumam ser muito díspares. Todavia, o encontro (solicitado em virtude da pesquisa) resultou em um espaço fecundo em vários sentidos. A nível mais pessoal, foi bom perceber que, para o padre João, ao menos externamente, o fato de eu estar lá como “ex-religioso”, gay e pesquisador não era conflitivo. Em definitivo, o sacerdote veio confirmar o já mencionado por Juliana: ele considerava que minha incorporação ao grupo, como pesquisador e como gay e católico era um elemento muito positivo.¹⁸ Aliás, o grupo já havia recebido outros pesquisadores gays e católicos de outras disciplinas e tinham sido boas experiências.

Esta “aprovação”, no entanto, me fez recolocar as interrogações das quais falei no começo desta seção. Se aos poucos ia entendendo que não se tratava de “suprimir” minha biografia, tampouco me interessava ser um mero reprodutor dos discursos oficiais, inclusive os do grupo ou os do padre João. Na minha experiência como *insider* da institucionalidade católica, tinha aprendido que as boas intenções, somada às racionalizações e aos jogos de poder simbólico, muitas vezes terminavam por reproduzir a doutrina heteronormativa com a qual eu tinha decidido romper. No fundo, eu me perguntava: será que este grupo, apesar de tudo, não permanece sujeito àquilo de que – supostamente, ao menos – quero tomar distância? Sem prejuízo de que esta seja uma pergunta

¹⁷ Outro termo nativo para se referir ao que Bourdieu (2007), por exemplo, nomeia como “especialistas” da religião, isto é, um grupo (neste caso, e majoritariamente na Igreja católica) de homens destinados à administração dos bens de salvação.

¹⁸ Embora eu vá aprofundar isto mais adiante, vale a pena salientar que esta abertura e “tranquilidade” do padre João para tratar com pessoas que abertamente fogem da heteronormatividade deve ser entendido como uma exceção, pelo menos no contexto da Igreja católica no Rio de Janeiro a qual, segundo o recopilado durante meu campo, possui um clero tradicional e fechado a estes assuntos.

que ainda me parece legítima (e sobre a que aprofundarei na última seção desta dissertação), o relevante para este momento do trabalho foi que ela suscitou outra reflexão sobre minha posição como pesquisador. Se o encontro com Juliana abriu um viés reflexivo sobre religião e ciências sociais (por nomeá-lo de alguma maneira), o encontro com o padre João desencadeou perguntas sobre poder e sujeição, em uma perspectiva teórica, mas também sobre as minhas próprias expectativas, num nível pessoal.

Este último aspecto se fez bastante evidente a mim depois desse primeiro encontro com o padre João. Já de volta em casa, trabalhando no meu caderno de campo, notei que, no fundo, eu estava esperando que o grupo fosse algo diferente do que a narrativa do padre João mostrava. Nessa entrevista, de fato, obtive informações relevantes sobre a história e o percurso do grupo, bem como sobre seu modo de funcionar, os participantes, etc. No meio desta narrativa comecei a perceber que para o padre João, estar em sintonia e “em comunhão com a Igreja”¹⁹ era algo central e quase que constitutivo do grupo. Este assunto – que será tratado em profundidade no capítulo quinto – me mostrou que eu estava chegando ao grupo esperando “outra” coisa, e que essas expectativas poderiam ser outro obstáculo ao meu trabalho como pesquisador. Lembrei-me de que, segundo Durkheim (2007), é importante reconhecer e se desfazer das *prenoções* com as quais chegamos à análise do objeto. Assim, percebi que antes de realizar estas entrevistas e de incorporar-me à vida do DC, eu considerava que o grupo era e deveria ser uma instância para desafiar e confrontar a postura heteronormativa da Igreja. Em definitivo, imaginava (e/ou desejava) que o grupo tinha uma autocompreensão mais claramente confrontante e militante (à moda, por exemplo, das feministas católicas reunidas como *Católicas pelo Direito a Decidir*). Embasado na própria experiência pessoal, eu estava também influenciado por vertentes do feminismo que entendem que o sexo é sempre político e que “uma teoria radical do sexo deve identificar, descrever, explicar e denunciar a injustiça erótica e a opressão sexual” (RUBIN, 2003, p. 10). A entrevista com o padre me fez perceber que ater-me a essa definição normativa sobre o que o grupo era *e tinha* que ser poderia ser um limite ao meu trabalho investigativo. Ficou claro que meu foco deveria ser entender o modo e os processos mediante os quais **o grupo** constrói sua própria maneira de entender a realidade (como como apontam, por exemplo, Berger e Luckmann (2004)). Foi esta experiência e este *insight*

¹⁹ Outro termo nativo, comum no catolicismo. Com ressonâncias teológicas, faz referência a necessidade de estar em sintonia com a diretrizes fundamentais da instituição.

os que me fizeram repensar a prioridade da subversão como única categoria analítica do grupo, como exporei quase no final desta dissertação.

Algumas semanas depois do encontro com o padre João, participei, finalmente, de umas das reuniões mensais do Diversidade. Como todo novo participante, tive que me apresentar e dar algumas referências da minha história, bem como contar as razões que me levavam ao grupo. Para esse momento era já bastante claro que entrar como pesquisador ao grupo significava “entrar com tudo”. Como gay e católico, também tinha que compartilhar as minhas próprias experiências do que significa sair do armário e de fazê-lo num contexto onde o imaginário e a institucionalidade católica tinham especial relevância. Inicialmente um pouco tímido e inseguro, aos poucos as próprias perguntas dos participantes foram ajudando que se criasse um clima de diálogo honesto, no qual pude também explicitar que minha participação no grupo estava motivada pela pesquisa que realizava como discente do PPGSA. Como havia antecipado, o acolhimento e a recepção foram calorosas. Começou assim meu percurso como pesquisador, querendo participar honesta e ativamente das reuniões, mas sem deixar de permanecer atento às dinâmicas de interação, aos diálogos, conversas e posturas do grupo – o que, inevitavelmente, faziam-me sentir, de algum modo, como “uma espécie de indivíduo duplamente marginal, alinhado de dois mundos” (EVANS-PRITCHARD, 2005, p. 246): o do cientista que pesquisa “objetos” desde fora e o do católico LGBT que participa do Diversidade (seja pelas razões que forem).

O passar dos meses foi, assim, mostrando que meu receio e preocupação inicial – isto é, a pergunta sobre como ser pesquisador de um grupo de católicos LGBT sendo eu mesmo católico LGBT – ia sendo respondido no próprio exercício investigativo, ora através da autoreflexão, ora graças a outras mediações e ajudas (leitura de teoria, conversas com minha orientadora, outros professores e colegas, etc.), sempre num constante movimento, num ir e vir de perguntas que suscitavam respostas, e assim por diante. Todavia, e antes de encerrar esta seção, gostaria de apontar dois elementos que ajudam a explicitar minha posicionalidade nesta investigação: em primeiro lugar, o fato de eu mesmo me entender como um homem gay e, segundo, que minha nacionalidade não é a brasileira. Apesar de outros aspectos poderem ser colocados (por exemplo, a privilegiada posição que emana de ser um homem branco com formação universitária), optei por aprofundar naqueles que melhor dialogam com o objeto desta pesquisa.

Nas páginas anteriores, me referi com certa extensão a como meu passado de intensa participação na Igreja foi motivo de importantes questionamentos no percurso como pesquisador.

Apesar de ter tratado o assunto de maneira distinta, é importante lembrar que, nas palavras de Juliana, “ser um de nós” supunha não só ser católico, mas também LGBT (no meu caso, “G”, de gay). Sendo assim, como refletiu na minha posição de pesquisador o fato de eu também me reconhecer parte de uma minoria sexual? Desta vez, mais que recriar o percurso das minhas reflexões, ecoam em mim duas experiências vividas durante o percurso do meu trabalho de campo.

A primeira lembrança já foi sucintamente tratada aqui: minha primeira participação numa das reuniões do grupo, acontecida em novembro de 2017. Comentei que, na ocasião, tive que me apresentar e compartilhar a minha história. O que não disse, porém, é que eu fui o primeiro a fazê-lo. Isto me deixou um pouco deslocado: eu sabia que teria que dar algumas coordenadas gerais sobre quem era, mas não sabia – como detalherei mais adiante – que faz parte do ritual da reunião mensal que os novos participantes se apresentem e falem de si com certa profundidade. Assim, e no meio dos sentimentos já expressados, tentei “sair rápido” de uma situação que me deixava desconfortável, sobretudo pelo fato de não ter referências sobre o que dizer nem com quanta extensão; em definitivo, eu não queria perder o controle da situação e, em alguma medida, não queria ficar “tão” exposto desde o começo. Penso que, de certa forma, alguma parte de mim ainda pensava que o ideal normativo do pesquisador é aquela pessoa “dona de si”, objetiva e que, no fundo, não expõe nem corpo, nem afetos, nem pensamentos próprios. Assim, depois de umas palavras, eu diria, bastante gerais e formais, os outros participantes foram realizando perguntas que me “obrigaram” a trazer maiores detalhes e que ajudaram a me expor. O primeiro a perguntar foi o próprio padre João, que interveio mais ou menos assim: “muito obrigado pelo partilhado, Javier; mas, você poderia contar um pouco mais da sua história (onde nasceu e cresceu, sua família, etc.) e, também, como foi o processo de descoberta como gay e tudo isso?”. Sua intervenção me animou a abrir o jogo e, também, a me mostrar vulnerável, podendo compartilhar traços gerais de uma história que, como a da maioria das pessoas LGBT, está perpassada – entre outros aspectos – por lutas, dúvidas e temores.

Uma vez respondidas as indagações do sacerdote, outros membros do grupo também pediram para eu me estender um pouco mais em alguns momentos, sobretudo em relação à dimensão familiar e sobre como havia sido viver como gay dentro de uma congregação religiosa. Após responder a estas questões, o padre João novamente agradeceu minha partilha, e iniciou-se o momento de outra pessoa que também comparecia pela primeira vez à reunião se apresentar. Respirei fundo: aliviado, por um lado; feliz, por outro. A minha sensação foi, como disse acima, a

de que entrava no campo aberta e honestamente; e que, efetivamente, a minha própria trajetória como pessoa LGBT me colocava numa matriz de experiências comuns às dos “meus” nativos, facilitando de alguma maneira o processo de pesquisa.

Esse último aspecto veio a ser confirmado meses depois, quando, por ocasião do II Encontro Nacional de Católicos LGBT, várias pessoas do grupo e eu viajamos à cidade de São Paulo. Embora, por motivos pessoais e de organização do evento, eu não tenha conseguido participar na íntegra do encontro, pude fazer-me presente em alguns dos momentos abertos ao público. Foi especialmente relevante, todavia, ter participado com membros do grupo da Parada LGBT. Durante o percurso desta, participei de conversas e modos de interação que, pelo contexto eminentemente religioso das reuniões mensais, até então não tinha conseguido aprofundar muito. Nesse sentido, pude descobrir uma dimensão mais coloquial, corriqueira e íntima dos participantes. Como irei aprofundar mais sobre esta questão nos capítulos posteriores, por agora me interessa frisar que, sem dúvidas, pude ter este tipo de acesso principalmente pelo fato de eu ser um homem gay.

Encerrando esta seção, gostaria de acrescentar um último aspecto que me parece relevante para situar minha posição como pesquisador: a minha condição de não brasileiro, ou seja, de *estrangeiro*. Penso que se o fato de estar pesquisando já nos coloca de alguma maneira numa posição de estranheza (um indivíduo duplamente marginal, como foi apontando antes), o “ser gringo” – como coloquialmente somos nomeados os não brasileiros – salientou esta característica.²⁰ De fato, como disse Simmel, o próprio do estrangeiro é que sua posição “está determinada pelo fato de que não pertence ao círculo desde sempre e traz consigo umas qualidades que nem procedem nem podem proceder do mesmo círculo” (SIMMEL, 2012, p. 21), redundando no que ele nomeia como uma certa objetividade, uma “mistura de distância e proximidade” (ibid, p.23). Mesmo eu, sendo gay e católico – e, pelo mesmo, de alguma maneira, um *insider* – sempre fui, também, um *outsider*, “um outro”, que acusava a existência de alguns traços comuns que eu não possuía. Contudo, e para ser justo com a verdade, eu nunca experimentei no meu trabalho de campo que o fato de ser estrangeiro significasse um limite ou criasse barreiras explícitas com meus nativos. Ao contrário, penso que isto fez com que, em determinadas ocasiões, algumas pessoas parassem

²⁰ A primeira vez que “me soube gringo”, no ano 2014, foi um verdadeiro choque. Para os países hispanos da América latina, “gringo” é um adjetivo em geral utilizado para aqueles estrangeiros vindos ou dos EUA ou da Europa ocidental, e em alguns contextos possui um certo tom pejorativo, pois é utilizado para acusar a alguém que se entende dominador, colonizador. Por isso, a primeira vez que alguém me chamou de “gringo” eu tive uma reação visceral e espontânea. Demorei um tempo para separar essas significações e entender o conteúdo local da palavra.

para explicitar coisas que eles supunham que me eram desconhecidas (como a referência às personagens da história ou da cultura brasileira, como aconteceu em algumas entrevistas) ou que eu percebesse que alguns entrevistados se sentiam mais à vontade para compartilhar ora questões pessoais, ora opiniões globais sobre o Diversidade. Assim, estar no grupo como um não brasileiro teve também algum peso no modo como eu me posicionei na minha pesquisa.

Concluo esta seção voltando à pergunta inicial: como eu, gay e católico, poderia pesquisar um grupo do qual, em outras circunstâncias, poderia ter sido parte? Respondê-la requeri, como ficou exposto, percorrer o caminho de desconstruir perspectivas, reconhecer preconceitos, ultrapassar resistências e acreditar nas vantagens que a própria biografia outorgava ao trabalho investigativo. Deste processo, recolho dois aprendizados: em primeiro lugar, o trabalho etnográfico tem uma temporalidade própria, marcada por idas e vindas, por “avanços e retrocessos”, por momentos de clarezas e outros de escuridão – que, no conjunto, são inevitáveis se encarmos nosso trabalho de cientistas sociais não como observadores externos e impenetráveis, mas como atores que fazem parte daquilo que é pesquisado.²¹ Em segundo lugar, deste esforço e deste processo surge um certo tipo de objetividade que entendo, com Donna Haraway (1995), como um “saber localizado”. A autora argumenta a favor do reconhecimento da particularidade de quem investiga, como condição de possibilidade fundamental para garantir a existência de um conhecimento científico que – como já tinha mostrado Weber (2001) – é sempre incompleto e aberto à revisão; é, por isso, um conhecimento responsável, ou seja, capaz de responder, de prestar contas pelo produzido, pois, como aponta Haraway (1995, p. 27): “identidade, incluindo auto-identidade, não produz ciência; posicionamento crítico produz, isto é, objetividade. Apenas aqueles que ocupam as posições de dominadores são auto-idênticos, não marcados, incorpóreos, não mediados, transcendentos, renascidos”.

Assim, no que segue, apresento os resultados da minha pesquisa, a que entendo justamente como um saber localizado e, pelo mesmo, capaz de prestar contas, ou seja, de responder pelo que será aqui apresentado.

²¹ Cerwonka e Malkki (2007) mostram como o processo etnográfico está marcado pela improvisação, ou seja, pelo fato de estar constantemente encarando situações e cenários desconhecidos, o que supõe exercitar abertura, flexibilidade e uma constante autoavaliação sobre nosso lugar como pesquisador (e sobre a ética que isto envolve).

3. ELEMENTOS CONTEXTUAIS

Neste capítulo, apresento três elementos contextuais, necessários e úteis para uma compreensão aprofundada do grupo Diversidade Católica. Com estes, busco situar o estudo do grupo católico LGBT no contexto maior da reflexão e pesquisa das ciências sociais, bem como inserir estes agrupamentos em uma visão sócio-histórica que permita interpretar o surgimento deste tipo de experiências. A partir daí, mostrarei o advento do grupo e o percurso trilhado ao longo dos anos, o que outorgará uma primeira aproximação às tensões próprias do coletivo. Por último, e como desdobramento do anterior, ilustrarei qual a origem e o fundamento de boa parte das tensões que o Diversidade experimenta.

3.1. RELIGIÃO E DIVERSIDADE SEXUAL: ABORDAGEM NAS CIÊNCIAS SOCIAIS

Localizo teoricamente minha pesquisa no encontro entre dois subcampos das ciências sociais: a sociologia da religião e os estudos do gênero e da sexualidade. Ambos possuem características que tornam possível um diálogo fecundo.

A sociologia da religião, motivada pela crise do modelo teórico-normativo da secularização (que predizia a desaparecimento das religiões no espaço público) e pelo surgimento de novas formas de vida religiosa (DEMÉRATH, 2007), mostra-se como um campo aberto e em disputa, marcado por uma pluralidade de perspectivas teóricas e de ferramentas metodológicas (DAVIE, 2007). A multiplicidade do que pode ser considerado “religioso” (BEYER, 2003), junto com a permeabilidade para informar diferentes âmbitos da vida humana (MCGUIRE, 2008) fazem com que esta área da sociologia esteja especialmente aberta a novos tipos de investigações.

Os estudos do gênero e da sexualidade, por outro lado, têm experimentado no mesmo período de tempo um rápido crescimento e proliferação. Como mostra Piscitelli (2009), a própria palavra “gênero”, criada em 1963 no seio de uma discussão antropológica, tem se desenvolvido como um campo de estudo hoje relativamente autônomo, caracterizado pela “interseccionalidade”, ou seja, pela compreensão de que a questão do gênero/sexualidade requer levar em conta outros fatores – fundamentalmente raça e classe²² (MOUTINHO, 2014; SALEM, 2016). Inicialmente associados aos estudos da mulher e ao feminismo como forma política, hoje eles recebem uma interpretação

²² A religião, no entanto, tem sido uma área ainda pouco explorada (MAHMOOD, 2005).

mais abrangente, fazendo com que este seja o lugar típico de estudos associados à diversidade sexual.²³

Pesquisas em religião e diversidade sexual são, de acordo com Gross e Yip (2010), um fenômeno recente. Como expõe Moran (2018), muitas delas partem da constatação que tanto a sexualidade como a religião são hoje assuntos inseparáveis na vida pública contemporânea. De fato, a religião – contra os prognósticos das teóricas clássicas da secularização, como mostra Casanova (1994) – mostra-se como um ator ainda vigente e decisivo nas políticas da sexualidade contemporânea, o que tem suscitado um renovado interesse pela pesquisa do cruzamento entre ambos campos. Neste horizonte, identifico três grandes tendências investigativas. Em primeiro lugar, e de modo mais geral, aquelas que visam levantar dados de pessoas LGBT que se reconhecem como parte de confissões religiosas (e como estas influem na vida daqueles sujeitos). Em segundo lugar, e de acordo com Vaggione (2011), aquelas que analisam e interpretam a religião como sendo um obstáculo para as definições plurais e diversas sobre a sexualidade. Em terceiro lugar, e segundo o mesmo autor, aquelas que rompem com a associação do religioso como um fator necessariamente repressivo das sexualidades divergentes, revelando novas formas mediante as quais ambos campos podem se articular.

Dentro da primeira tendência investigativa, encontram-se, sobretudo, pesquisas realizadas nos Estados Unidos e na Europa ocidental. Precursora foi a de Andrew Yip (1997) que indagou as opiniões e posturas de pessoas católicas LGBT. Esse estudo demonstrou que dentro da população LGBT existem católicos praticantes que, mesmo discordando da doutrina sexual da Igreja, participam ativamente da vida eclesial. Para tanto, precisam reelaborar reflexivamente a doutrina católica e, na maioria dos casos, procurar outros grupos ou pessoas de referência que contribuam com o desenvolvimento de uma autoimagem positiva.

Nessa linha podem ser localizados também o estudo de católicos LGBT realizado na França por Gross (2008); o estudo comparativo entre França e Inglaterra de Yip e Gross (2010); o de Taylor (2016), que pesquisa a relevância da sexualidade e da religião na formação dos “projetos de vida” de jovens do Reino Unido; e o de Wedow *et al.* (2017), que analisa os modos pelos quais se negocia o “ser gay” com o “ser católico” em uma Universidade dos EUA, entre outras pesquisas.

²³ Para uma compreensão aprofundada da palavra gênero e seus desdobramentos, cfr. Haraway (2004) e Piscitelli (2009).

No contexto brasileiro, a pesquisa de Machado e Piccolo (2010) se destaca por ser o primeiro trabalho a comparar discursos e trajetórias de lideranças e fiéis de diferentes confissões.

Na segunda tendência, localiza-se uma série de pesquisas que investigam como os atores religiosos estão colaborando para elaborar ideias, práticas e instituições reprodutoras da ordem heteronormativa, limitando e restringindo os direitos das populações sexualmente minoritárias. Nesta direção, apreciam-se – pelo menos – três subgrupos: os que pesquisam as igrejas evangélicas neopentecostais (por exemplo: BARAJAS, 2018; BURITY, 2016; MACHADO, 2017; MACHADO; BURITY, 2014); os que analisam as práticas e os discursos católicos (por exemplo: CORRÊA, 2017; FASSIN, 2016; MORAN, 2012; PECHENY; JONES; ARIZA, 2016; RODRÍGUEZ, 2017; VAGGIONE, 2017a, 2017b) e as pesquisas que indagam as influências que os discursos e práticas religiosas têm sobre agentes não religiosos, como a de Busin (2008) ou a de Figueroa e Tasker (2014).

Na terceira tendência encontram-se as pesquisas que analisam experiências em que a religião não aparece atrelada diretamente à heteronormatividade e à proibição das sexualidades minoritárias. Por causa do objeto de análise, foram estas as pesquisas que mais diretamente incidiram sobre o meu projeto. Encontram-se neste conjunto três subgrupos: aquelas que pesquisam os cultos afro-brasileiros (por exemplo: BIRMAN, 1995; FRY, 1982); as que o fazem no mundo evangélico (DE JESUS, 2010; LEAL REYES, 2017; NATIVIDADE, 2010; NATIVIDADE; DE OLIVEIRA, 2013; OLIVEIRA, 2017); e as que pesquisam o mundo católico (ARAUJO, 2014; BÁRCENAS BARAJAS, 2016; JOHNSON; AGUIRRE, 2017; LEAL, 2017; MIKULAK, 2017; SERRA, 2017). Como é possível perceber, todas as pesquisas no mundo católico foram realizadas recentemente. Em um balanço sobre o estado da arte no contexto brasileiro, Natividade e de Oliveira (2013) já tinham apontado a ausência de pesquisas nessa denominação.²⁴ Como será explicado mais adiante, este vazio e seu recente preenchimento podem ser entendidos se levarmos em consideração que a constituição de grupos LGBT católicos é também um fenômeno recente no país, bem como outros elementos contextuais particulares à institucionalidade católica (especialmente o pontificado de Francisco).

Em termos gerais, todas as pesquisas confirmam que a análise dos fenômenos de religião e diversidade sexual é algo recente para as ciências sociais, o que traz como consequência a falta de

²⁴ Nas palavras deles, “o entrecruzamento dos temas catolicismo e diversidade sexual tem sido alvo de menor atenção no campo das Ciências Sociais” (NATIVIDADE; DE OLIVEIRA, 2013, p. 53).

um *corpus* denso que permita estabelecer nós teóricos transversais. Como também aponta Vaggione (2011), a pesquisa da interseção entre religião e diversidade sexual é um campo aberto e em formação. Todavia, estas pesquisas, realizadas majoritariamente com técnicas qualitativas, priorizam indagar como estão sendo criados novos “quadros de interpretação” (GOFFMAN, 2012) que ajudam a organizar a experiência dos agentes envolvidos. Estas são amostras da multiforme rearticulação que religião e sexualidade têm experimentado no espaço público, como resultado dos contextos socio-históricos e das trajetórias particulares tanto das instituições como dos agentes pesquisados. Nesse sentido, e como mostra Carrara (2015), é importante frisar que as pesquisas referidas entendem que os novos quadros de interpretação construídos são fruto de variadas formas de apropriação de conteúdos, advindos ora da linguagem dos movimentos sociais, ora do ideário dos direitos humanos, ora de outras áreas específicas do conhecimento (como medicina ou a psicologia, por exemplo).

Neste amplo contexto, houve algumas pesquisas que foram mais relevantes para a construção desta investigação: Araújo (2014), Bárcenas (2016), Birman (1995), De Jesus (2010), Machado e Piccolo (2010), Natividade (2010), Natividade e de Oliveira (2013) e Serra (2017). Elas, de fato, aportaram elementos de análise que moldaram esta pesquisa. Em um esforço de síntese, apresento aqueles que foram mais significativos para a condução do meu trabalho investigativo.

Uma primeira constatação deve ser tirada a partir dos trabalhos realizados em torno das religiões de matriz afro-brasileira e da diversidade sexual. No trabalho de Ruth Landes, ainda na primeira metade do século XX em terreiros do candomblé em Salvador/Bahia, a antropóloga mostrou que nesta denominação alguns homens homossexuais tinham espaço para “ser mulheres” (LANDES, 2002, p. 327). Embora certos elementos da pesquisa pudessem ser questionados, sua investigação abriu espaços para pensar os trânsitos entre as religiões afro-brasileiras e diversidade sexual. Este trabalho foi precursor para que pesquisadores como Fry (1982) e Birman (1995) pudessem, em definitivo, salientar que os cultos afro-brasileiros possuem uma maior capacidade de visibilização e acolhimentos das trajetórias homossexuais que outras experiências religiosas – o que estaria conectado com a maneira menos rígida de entender os papéis de gênero e a como se entende o binômio masculino/feminino em torno das questões espirituais.²⁵ Esta flexibilidade é um ponto de comparação relevante para meu campo, uma vez que a doutrina católica, em particular, -

²⁵ Todavia, e como apresentam Natividade e de Oliveira (2013), esta maior flexibilidade não é uma realidade unívoca. Os pesquisadores apontam para o fato de que existem terreiros e lugares de culto afro-brasileiro que podem ser também excludentes das sexualidades minoritárias.

e como mostra Johnson (2006) - possui uma perspectiva naturalista e essencializadora dos papéis de gênero, determinado por razões biológicas.

A pesquisa de Machado e Piccolo (2010), única com perspectiva comparada no país, confirmou a maior flexibilidade presente nas denominações afro-brasileiras. As pesquisadoras mostraram que nas denominações cristãs (evangélicas e católicas), no espiritismo e no judaísmo o cenário é diferente e diversificado, cada uma com nuances e perspectivas internas mais ou menos diversas.

Dois resultados sobre o catolicismo daquela pesquisa foram relevantes para a construção do meu objeto de pesquisa. Em primeiro lugar, as autoras mostram que, mesmo tendo uma organização fortemente hierárquica e centralizada, a Igreja católica está vivendo um processo de reinterpretação da sexualidade humana. Isto não acontece de maneira unívoca e na época da pesquisa mostramos que o processo estava “numa fase muito inicial e que o discurso mais igualitário em relação às distintas expressões sexuais está longe de ser uma realidade entre as lideranças católicas” (MACHADO; PICCOLO, 2010, p. 62). Entretanto, as autoras mostram que existem alguns setores mais progressistas da Igreja que utilizam a estratégia de distinguir a doutrina do trabalho pastoral. Este último aspecto ficará evidenciado quando forem apresentados os dados da minha pesquisa.

Um segundo elemento identificado pelas autoras a respeito do catolicismo é a relevância da ideia de natureza, segundo a qual se entende que o mundo e a humanidade possuem uma ordem interna, produto da vontade divina criadora. Este naturalismo essencialista seria utilizado tanto por segmentos tradicionalistas como pelos progressistas. Em decorrência dessa ideia de natureza, alguns condenam a homossexualidade como desvio/pecado, ao passo que outros afirmam que esta não é censurável, “pois é natural”. Como mostrarei, esta tendência foi parcialmente confirmada durante minha pesquisa, sobretudo porque o trabalho de campo mostrou que, em concomitância com o discurso naturalista, existem também conteúdos e linguagens advindos de outros horizontes.

Os trabalhos de Natividade (2010) e De Jesus (2010) ajudaram a pensar minha introdução no campo, particularmente em relação ao momento das reuniões do grupo *Diversidade Católica*. Ambos autores realizam etnografias de “igrejas inclusivas” de denominação evangélica e mostram como as condições socio-históricas de cada grupo informam os novos códigos religiosos particulares com os quais se põem em diálogo conteúdos advindos de outros universos simbólicos. Nesta linha, Natividade e de Oliveira salientam que o mundo evangélico apresenta pelo menos duas

ênfases neste processo de reorganização discursiva: uma primeira, fortemente ativista e que visa elaborar uma teologia inclusiva; e outra que opta por formular modelos de “vida cristã”, com um acento mais ético-normativo (NATIVIDADE e OLIVEIRA, 2013), das quais surgem igrejas diferentes. Entretanto, De Jesus (2010) mostra como dentro da igreja pesquisada existe uma “concorrência” nas formas de interpretar a moralidade que os cristãos LGBT devem ter. Os dados da sua pesquisa mostram que a uniformidade encontrada na hora de reinterpretar a Bíblia em torno da questão específica da homossexualidade se rompe quando chega a hora de concretizar normas e comportamentos morais. Como mostrarei, no *Diversidade Católica* estes processos adquirem nuances e características próprias, influenciados sobretudo pelo modo como a institucionalidade católica se entende e organiza.

Mais recentemente, pelo menos três pesquisas foram realizadas sobre o catolicismo e a diversidade sexual e, particularmente, o grupo *Diversidade Católica*. O primeiro deles é a dissertação na área da linguística de Araújo (2014), que possui importantes elementos de análise social. Araújo põe o foco sobre os discursos e narrativas pessoais de participantes do coletivo e mostrou como estas foram ressignificadas graças ao espaço de sociabilidade que o grupo LGBT católico disponibiliza.

Bárceñas (2016) fez uma comparação entre grupos evangélicos e católicos do México e do Brasil. Sua pesquisa mostrou que os fenômenos das igrejas inclusivas e dos grupos católicos compartilham o fato de serem espaços de transgressão e ressignificação dos marcos heteronormativos próprios das doutrinas das confissões religiosas de onde surgiram. A autora interpreta o surgimento destes grupos como parte do processo de autonomização, próprio da modernidade, bem como do avanço da linguagem dos Direitos Humanos como novo marco normativo transnacional.

A partir da área da medicina social, Serra (2017) analisou os discursos públicos que o grupo *Diversidade Católica* tem disponibilizado nos seus anos de existência. O trabalho dela localiza a existência do grupo no contexto geral das acirradas lutas político-religiosas vividas no Brasil há algumas décadas, e no contexto particular dos mesmos embates no interior da Igreja católica. Analisando publicações da página web e do Facebook do grupo, a autora mostra como estes meios estão dando visibilidade e reconhecimento a uma realidade que, até pouco, era ignorada ou rejeitada pela hierarquia eclesiástica.

Estes últimos três trabalhos encerram a apresentação das pesquisas diretamente vinculados a religião e diversidade sexual no Brasil, e aportam elementos de análise significativos para minha pesquisa. Araújo (2014) e Bárcenas (2016) destacam como se dão os processos de resignificação e transgressão que os indivíduos, por um lado, e as coletividades, por outro, experimentam. Serra (2017) complementa o trabalho de Bárcenas, na medida em que se aprofunda na estratégia propriamente comunicacional do grupo *Diversidade Católica* e os efeitos que esta produz.

A minha pesquisa, que parte dos achados dessas pesquisas, deu foco aos processos de interação que se vivem *no* grupo. Como afirmei na introdução, interessou-me mostrar os modos pelos quais o grupo se autocompreende, mostrando nuances e tensões que só podem ser percebidas depois de um tempo de observação participante, o que apresentarei nos capítulos 4 e 5.

3.2. QUESTÕES SÓCIO-HISTÓRICAS

3.2.1. Mudanças sociais, guerras sexuais

O grupo Diversidade Católica (doravante, DC), formado inicialmente por um conjunto de amigos e familiares de pessoas LGBT e praticantes da fé católica que procuravam criar pontes entre a Igreja católica e a diversidade sexual, começou suas atividades no ano 2006, na cidade do Rio de Janeiro. Para analisar o surgimento deste grupo é necessário descrever a conjuntura sócio-histórica que permite compreender o advento de coletividades formalmente criadas para dar espaços à população LGBT no seio de suas comunidades de fé.

O grupo DC é um dos exemplos do que Bárcenas (2016) denomina como “igrejas para a diversidade sexual e o gênero” e que Natividade (2010) e De Jesus (2010) intitulam “igrejas inclusivas”. Com este apelativo, a antropóloga mexicana faz referência ao fenômeno do surgimento de grupos que, desde os anos 1960, buscam espaços de maior reconhecimento da diversidade sexual no interior de igrejas e tradições religiosas tradicionalmente defensoras da heteronormatividade compulsória. Embora o estudo seja focado nos grupos de tradição cristã localizados no continente americano (particularmente, México e Brasil), o fenômeno de grupos religiosos LGBT ultrapassa não apenas o cristianismo, mas também a América. Neste sentido, dois grandes processos sócio-históricos devem ser explicitados para se compreender o surgimento destas igrejas inclusivas no cenário ocidental.

Um deles foi o movimento dos anos 1960 conhecido como “revolução sexual”. Esta etiqueta, na verdade, é um produto de longos processos nos quais a sexualidade constituiu-se como espaço autônomo e, crescentemente, definidor da identidade moderna (GIDDENS, 1994). Para o sociólogo inglês, esta revolução possui duas características fundamentais: por um lado, separa “sexo” de “reprodução”, criando concepções e possibilidades novas de compreensão do que significa o corpo e o prazer, questionando os papéis tradicionais de gênero; por outro lado, supõe o “florescimento” das homossexualidades masculina e feminina.

Outro foi o também longo processo de secularização o qual, como refere Berger (1985), leva à gradativa perda do domínio sobre o papel normativo e simbólico que as instituições religiosas tinham na sociedade, dando origem a novos atores e novos modos de regulação da vida social. Apesar desta hipótese interpretativa estar sujeita a revisões²⁶, “a ideia de que o processo de diferenciação institucional e a crescente produção de ideologias no Ocidente deslocaram o fator religioso do papel do princípio regulador da vida social e política é amplamente aceita nas ciências sociais” (MACHADO, 2012, p. 30). Este processo foi relevante pois alçou a sociedade a uma reconfiguração de amplos aspectos. A partir da ótica da sociologia da religião, também veio a modificar a experiência e as formas da vida religiosa. Como assinala Danielle Herviu-Leger, uma das características modernas da questão religiosa é que esta “escapa totalmente ao controle das grandes igrejas e das instituições religiosas” (HERVIEU-LEGER, 2008, p. 42), alargando as “brechas” que, como mostram Berger e Luckmann (2004), o processo de socialização sempre deixa.

Este é o grande marco de referência que permite situar o surgimento deste tipo de igrejas. Um caso prototípico é o da Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM), fundada no ano 1968 nos Estados Unidos por Troy Perry, que fora pastor de uma igreja pentecostal, onde acabou rejeitado do ofício por ser homossexual. Ele funda a ICM depois de agudas crises pessoais e em meio a um contexto de organização de grupos com diferentes causas, como o movimento dos direitos civis e, particularmente, do surgimento de grupos de gays e lésbicas. Com efeito, os últimos anos da década de 1960 marcam o antes e o depois na visibilização que estes coletivos começam a ter na arena pública. Produto de anos de silenciosa e metódica organização, o politizado contexto norte-americano ajuda a levantar a bandeira de homens e mulheres até então perseguidos e reprimidos

²⁶ Embora não seja o foco deste trabalho, cumpre registrar que, como mostra Casanova (1994), esta hipótese interpretativa augurava também o desaparecimento das religiões no espaço público, questão que os fatos empíricos têm demonstrando como radicalmente equivocado.

por serem considerados desviados, doentes e pecadores (ARMSTRONG; CRAGE, 2006). Assim, a ICM aparece como uma resposta militante no campo religioso, denunciando o vínculo entre heteronormatividade e cristianismo. A igreja terá, durante os anos 70, um rápido crescimento nos EUA e fora dele também (STULBERG, 2017). Atualmente, a igreja está espalhada em 22 países, o Brasil incluso.

O ano de 1969 viu o nascimento, também nos EUA, do primeiro grupo católico LGBT, vigente até o dia de hoje, o *Dignity*. Ao agitado contexto norte-americano deve-se somar o impacto que o Concílio Vaticano II trouxe à Igreja católica. Este foi uma tentativa do catolicismo por se *aggiornar*, ou seja, por incorporar algumas pautas da modernidade na milenária instituição. Como aponta Dillon (1999, p. 25), “o Vaticano II publicamente validou o princípio que tanto a doutrina como a mudança institucional eram processos necessários e presentes na própria consciência histórica da Igreja”. O surgimento do *Dignity* pode ser entendido como um dessas tentativas de renovação e uma resposta às agitações nos EUA.

No Brasil, os efeitos da revolução sexual e da perda da hegemonia por parte da Igreja católica demoraram a ter consequências sociais nos âmbitos do cristianismo e da diversidade sexual (GREEN, 2000). Apenas no ano de 1998 é criado o primeiro grupo de cristãos homossexuais, a Comunidade Cristã Gay, fundada em São Paulo, fruto de discussões sobre homossexualidade e direitos humanos acontecidas na USP (FACCHINI, 2004). Será a primeira de uma série de iniciativas que crescerão durante os anos 2000 (NATIVIDADE; DE OLIVEIRA, 2013). O surgimento “tardio” destas iniciativas explica-se pelas particulares condições que o Brasil viveu nas últimas décadas: ditadura, redemocratização e os percursos que os movimentos sociais tiveram nestes cenários. Se bem é possível localizar alguns movimentos de gays e lésbicas no Brasil já durante os anos 70, não existia no país nem o clima nem condições para que estes florescessem, como mostra o historiador James Green (2000). Este cenário foi progressivamente mudando durante a década de 90 e 2000, “em que transformações sociais insufladas pela atuação e organização política dos movimentos homossexuais se intensificam” (NATIVIDADE, 2010, p. 91). Os movimentos logram instalar pontos relevantes da agenda, levando, desde os anos 2000, à criação de programas governamentais que suscitam também intensas discussões.²⁷

²⁷ Como por exemplo, o programa “Brasil sem Homofobia” lançado no ano 2004 ou o projeto “Escola Sem Homofobia”, cancelado devido às fortes pressões da Frente Parlamentar Evangélica, durante o primeiro governo de Dilma Rousseff.

Nos anos 2000, a agenda sexual cresce e os atores religiosos entram em cena com força, criando um cenário de verdadeiras “guerras sexuais” (NATIVIDADE e OLIVEIRA, 2013). A sexualidade se transforma em um divisor de águas sobre projetos políticos e ideológicos e a religião emerge como um código capaz de “comunicar posicionamentos, ora como meio de ocultar intenções, ora como forma de identificação que fortalece o capital político” (VITAL; LOPES; LUI, 2017, p. 10). Para os atores religiosos o que está em jogo é, em suma, “a possibilidade de uma definição transcendente da ordem das coisas” (FASSIN, 2006).

Este cenário de acirradas lutas políticas nos leva a considerar as mutações que o campo religioso brasileiro experimenta nas últimas décadas. Estas lutas, por certo, são expressão da rearticulação que a religião tem experimentado no cenário público. Por outro lado, revelam como a Igreja católica no Brasil também perdeu a hegemonia religiosa-normativa que mantivera desde a colonização: a instituição não só experimenta um distanciamento da adesão dos fiéis católicos à doutrina oficial (sobretudo em assuntos relativos à sexualidade e reprodução), mas vê também um rápido e progressivo abandono de fiéis, que passam a se identificar com algumas das várias e emergentes igrejas evangélicas neopentecostais (MACHADO, 2012; MACHADO; BURITY, 2014).

No caso brasileiro, todavia, a perda da hegemonia católica possui outra característica. As novas confissões evangélicas não apenas viram um rápido crescimento e expansão de adeptos; mas também suas lideranças foram hábeis e a partir da leitura do cenário sócio-histórico do país, resolveram entrar na política partidária a fim de concretizar seus planos ideológico-culturais. Hoje o Congresso Nacional possui uma poderosa Frente Parlamentar Evangélica (FPE), cujo apoio ou anuência, como mostraram Vital e Lopes (2012), tornam-se centrais para qualquer presidente governar.

O crescimento e politização dos evangélicos, entretanto, não significa que a Igreja católica tenha perdido seu lugar como agente político no cenário brasileiro. Como mostra Correa (2017), ela se mantém com uma voz ativa e influente em assuntos que ultrapassam seu domínio espiritual. A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), por exemplo, é ouvida e consultada cada vez que esta considera que algum tema delicado está sendo discutido no Legislativo. Fora dos seus tradicionais meios de exercer a influência, a Igreja católica possui, ademais, um trato preferencial

por parte da União, o qual foi oficializado mediante acordo assinado com a Santa Sé em 2009.²⁸ Por outro lado, este âmbito de ação excede aos esforços da hierarquia. No ano de 2015, por exemplo, foi criada a chamada Frente parlamentar mista católica apostólica romana, cujo ato fundacional contou, inclusive, com uma bênção na forma de missa, realizada nas dependências da própria CNBB. Esta Frente tem como objetivo principal cuidar para que “a lei dos homens não mude a lei de Deus”, o que significa, de forma declarada, preocupar-se com questões que tangem os âmbitos da sexualidade e da reprodução.²⁹

Estes esforços são coerentes, na verdade, com o forte ativismo político conservador que a Igreja católica tem desenvolvido desde o governo de João Paulo II. Foi seu principal assessor, o cardeal Joseph Ratzinger (mais tarde, Bento XVI), foi quem liderou parte deste projeto, mediante a criação do conceito de “ideologia de gênero” – termo que tem se espalhado no mundo como uma bandeira de luta contra o matrimônio homossexual, o feminismo, o aborto livre, entre outros assuntos. Neste projeto, pesquisas recentes (CORREA, 2017; MORÁN FAÚNDES, 2013; RODRÍGUEZ, 2017; VAGGIONE, 2017a) mostram que a aliança com os leigos (mediante a criação de ONG’s e outros grupos de incidência sócio-política) é parte relevante deste plano de ação.

Nos últimos cinco anos, este discurso e este ativismo político receberam um contraponto, expressado na liderança do Papa Francisco. Como mostra Vaggione (2017b), no âmbito específico das questões de religião e gênero/sexualidade o pontífice tem utilizado uma estratégia diferente da usada por seus predecessores. Não sem tensões e ambiguidades, Francisco parece tentar manter o equilíbrio entre as forças que pedem maior “segurança doutrinária” e os que exigem maior abertura e renovação por parte da Igreja: por um lado, ele continua a utilizar o discurso da “ideologia de gênero”; por outro, realiza gestos e usa frases não habituais para um papa, tais como a conhecida alocução “se uma pessoa é gay e procura o Senhor e tem boa vontade, quem sou eu para julgar?”³⁰.

²⁸ Machado (2012) mostra como este estatuto trouxe uma firme reação por parte dos outros grupos religiosos, que reagiram impulsando o projeto de “Lei das Religiões”, que, apesar das pressões da FPE, ainda não consegue ser aprovada.

²⁹ <http://www2.camara.leg.br/camارانoticias/radio/materias/COM-A-PALAVRA/489102-DEPUTADOS-LANCAM-FRENTE-PARLAMENTAR-MISTA-CATOLICA-APOSTOLICA-ROMANA.html>. Acesso em 15 de maio de 2018.

³⁰ Martin (2017a) mostra que este tipo de frases, somados a outros elementos (pessoais e mediáticos) fizeram com que, rapidamente, Francisco pudesse ser colocado na categoria de “ser extraordinário”.

Para além da análise que poderia ser realizada em torno de sua figura e desta nova estratégia³¹, o meu trabalho de campo mostrou que esta relativa abertura do atual pontífice tem sido motivo de esperança e de fôlego para pessoas como as que participam do grupo *Diversidade Católica*, como mostrarei mais adiante.

3.2.2. Surgimento e percurso do grupo *Diversidade Católica*

O surgimento do *Diversidade Católica* remonta ao ano 2006, quando duas mulheres cariocas da zona sul e um ex-sacerdote da Igreja católica começam a se reunir para refletir e orar de modo privado em torno de assuntos vinculados à diversidade sexual e ao catolicismo. Os três mantinham vínculos com ambos “mundos”, pois se identificavam como católicos. Em relação às mulheres, uma era lésbica e a outra tinha um irmão recentemente assumido como gay; o homem acabava de deixar o sacerdócio depois de um processo de “descoberta” como homossexual. Motivados pelas trajetórias pessoais e preocupados pelo silêncio vigente no mundo católico a respeito da diversidade sexual, procuraram inicialmente o auxílio de uma teóloga, pois queriam entender as razões por trás da postura oficial da Igreja. A teóloga havia conhecido há pouco tempo um sacerdote recém-chegado ao Rio de Janeiro e quem sabia ter interesse nas questões LGBT, razão pela qual os pôs em contato. O encontro prosperou e o padre João começou a acompanhar o grupo.

O padre João realizou seu próprio percurso com a diversidade sexual. De origem paulistana, estudou em um colégio particular de uma congregação religiosa, à qual ingressou depois de terminar um curso profissional. Segundo me contou pessoalmente, foi ao estudar teologia que teve a oportunidade de ler um texto sobre homossexuais e ética cristã, que “o abriu ao assunto”. A partir desse momento, teve clareza de que era importante ajudar e acompanhar a “dor dos LGBT na Igreja”. Realizando estudos doutorais em outra cidade do país, o sacerdote já tinha ensaiado se reunir com pessoas para refletir em torno da diversidade sexual e o catolicismo. Transferido para o Rio de Janeiro depois dos estudos, o padre começou a acompanhar este que era, inicialmente, um grupo de amigos.

O grupo de reflexão e partilha começou a se reunir periodicamente. Aos poucos, outras pessoas manifestaram interesse e pediram para ser incorporadas. Foi neste contexto que surgiu a

³¹ Pecheny, Jones e Ariza (2016) analisam a trajetória do arcebispo Bergoglio antes de ser Papa. Esta pesquisa mostra que o mesmo, enquanto principal hierarca da Igreja argentina, teve uma postura menos matizada e muito mais claramente opositora aos avanços nos assuntos vinculados ao gênero e a sexualidade.

ideia, inspirada na atuação do grupo Dignity, de criar um *website*, com o objetivo de divulgar reflexões teológicas que dessem maior cabimento à diversidade sexual e que visibilizassem a existência de pessoas que se identificam como LGBT e como católicos. Foi assim como em 14 de julho de 2007 lançou-se o site Diversidade Católica, com o mesmo endereço atual: www.diversidadecatolica.com.br. O site era (e é) apresentado como um espaço de católicos LGBT que almejam testemunhar ser possível ter uma orientação sexual dissidente em conjugação à expressão de uma identidade católica.

O lançamento do site foi um momento relevante para o grupo, quase um ato fundacional. Entrar no espaço virtual significava dar visibilidade e publicidade ao que até então era uma iniciativa privada e de amigos. A motivação era, justamente, “desprivatizar” um assunto que, no Brasil pelo menos, era ainda considerado um tabu. Esta proibição pode ser explicada se nos atentarmos a duas razões. Em primeiro lugar, pela conhecida forma mediante a qual a Igreja católica trata publicamente as sexualidades dissidentes, ou seja, como “pecado” e como atos “intrinsecamente desordenados”, que exigem um comportamento de abstinência, como foi dito na introdução deste trabalho. Sociologicamente falando e no contexto do catolicismo, estas categorias podem ser tidas como o que Goffman (2006) denomina de “atributos desacreditadores”, capazes de marcar e excluir as pessoas que os possuem.

A segunda razão que permitiria explicar este silêncio encontra-se no modo negativo como os movimentos LGBT definem e caracterizam as pessoas religiosas. Não sem motivos, estes movimentos sociais têm identificado as religiões como um dos seus principais inimigos.³² Em decorrência disto, uma suspeita legítima é criada em torno daqueles que vivenciam e praticam uma religião. Cristiana Serra, que além de ser pesquisadora foi moderadora do site por anos, elabora:

“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” [...] a mensagem central era que “a Igreja” era “contra” a homossexualidade e “alcoz” dos “homossexuais”. “Sempre” tinha sido assim, e “nunca” ia mudar (SERRA, 2017, p. 18–19)

³² Jäckle e Wanzelburger (2015) mostram, numa análise feita a partir de 79 países, que as pessoas religiosas têm de fato uma maior preponderância a atitudes homonegativas. Busin(2008) fez uma pesquisa com militantes LGBT onde mostrou que existe uma alta percepção negativa sobre as religiões e, particularmente, sobre o catolicismo.

Diante disso, é possível postular que os LGBT católicos experimentem um duplo constrangimento: da Igreja e dos pares LGBT, o que fez com que o lançamento do site fosse uma verdadeira “saída do armário” – ato que está longe de ser trivial. Como mostra Sedgwick (2007), o processo de sair do armário supõe romper com a lógica mediante a qual a modernidade ocidental construiu e delimitou os sujeitos, estabelecendo o permitido e o valorizado no campo da sexualidade. Entrar no espaço público na maneira virtual foi o primeiro passo que o grupo DC teve para quebrar com o silêncio e a invisibilização, que são poderosas maneiras mediante as quais se reproduz a proibição ainda vigente em torno das sexualidades dissidentes.

Mas o lançamento da página web inaugurou também outra etapa na experiência coletiva. Aos poucos, o grupo, inicialmente formado por amigos, começou a receber novos integrantes. Apesar do site não anunciar espaços de reunião ou encontros, requerimentos de incorporação por parte de visitantes do site, bem como de conhecidos dos participantes, fizeram que o primigênio grupo de amigos fosse se transformando “no Diversidade”, como os participantes costumam falar do coletivo.

Dar esse passo criou nos membros fundadores um processo de reflexão sobre qual seria o modo de agir na incorporação de novos membros, particularmente pelo que isso poderia significar no mundo católico carioca da zona sul do Rio de Janeiro, que boa parte dos integrantes caracterizam como sendo especialmente conservador e tradicionalista. Horácio – entre outros entrevistados – foi explícito neste assunto: “o que a gente experimenta aqui nesta diocese é uma igreja muito tradicionalista, até parece das Cruzadas! De fato, o grupo tem que estar escondido para não sermos perseguidos; é muito chata essa situação.” Inclusive, como aprofundarei na seguinte seção, este cenário é o que faz com que o grupo viva em uma constante tensão entre o que tenho chamado de “visibilização e ocultamento”.

Nestes onze anos de existência o grupo tem mantido uma presença ativa na internet e também nas reuniões presenciais, realizadas no local que o padre João disponibiliza. O Diversidade tem crescido em tamanho e em visibilidade, tem experimentado crises e, aos poucos, tem colaborado na criação de outros grupos católicos LGBT no país, tendo marcado protagonismo na criação da Rede Nacional de Católicos LGBT.

Os primeiros anos do grupo estiveram distinguidos pela recepção de novos participantes, bem como pela produção e reprodução de material que alimentasse a página web. Como me disse Alberto – um dos fundadores do grupo – durante os primeiros anos as reuniões eram um espaço

bastante íntimo, contando com a participação de aproximadamente 6 ou 7 pessoas, o que possibilitou que o coletivo fosse, na época, um verdadeiro grupo de amigos. Por um período, as reuniões ocorriam quinzenalmente e, assim que terminavam, os encontros costumavam ser estendidos na casa de algum dos membros. Para alguns deles, este espaço se constituiu em um lugar de afeto, pertencimento e comunidade. Como me disse Paula,

“esta foi a primeira vez que eu tive a experiência da vivência religiosa em comunidade. Eu que nunca fui socializada em ambiente de Igreja, eu ali experimentei, tive a experiência da comunidade e a experiência, em termos mais místicos, do amor de Deus materializado no afeto das pessoas, tanto do afeto que se dá quanto do afeto que se recebe; uma experiência do amor de Deus que deixa de ser uma coisa imaterial e desencarnada para se tornar uma coisa profundamente encarnada no dia a dia das relações”.

A mesma entrevistada aponta o ano 2010 como um momento em que o grupo experimenta sua primeira grande crise, informação que foi confirmada pelos outros dois entrevistados que participavam do grupo à época. Entretanto, diversas explicações foram apontadas pelos entrevistados. Segundo Alberto, diante da dor com a Igreja que alguns participantes carregavam, surgiu a ideia de criar uma igreja independente. Ele comentou:

“O João foi muito prudente no modo como eles nos orientou nessa fase. A tendência, a tentação de formar nossa própria igreja... eu me lembro que, no começo, chegava gente sofrendo humilhações ainda muito terríveis, um padre que negou a comunhão a um cara na fila, e o padre nega a comunhão na frente de todo mundo a ele – e o padre que tinha uma relação com ele. Então eram coisas absurdas que aconteciam, e outras piores ainda [...] E a alegria de a gente poder estar junto e encontrar um padre que falava, acolhia e que dava a comunhão e que dava uma leitura diferente das mensagens de ódio [...] Então a alegria das nossas reuniões, de a gente estar juntos era tão grande que a gente costumava dizer: ‘vamos ser uns para os outros a Igreja que a gente quer, a Igreja que a gente acredita’. A tentação era formar nossa própria Igreja, um dizia: ‘vamos ocupar alguma igreja e fazer uma igreja só de gays’. Mas a gente entendeu que era importante que aquele lugar fosse um lugar de alimento, de crescimento, de estudo, mas que a gente continuasse nas nossas atividades pastorais porque essa era uma forma de disseminar na Igreja.”

Esta negativa a ter fundado “a própria igreja” aparece como uma das explicações da crise que o Diversidade vive. Todavia, Ricardo, outro antigo participante, vincula esta decepção a outras motivações:

“o Diversidade foi montado com as pessoas antigas, que hoje já não tem mais ninguém. Na verdade, essas pessoas eram pessoas de vivência prática, de luta. E há anos apareceram novas mentes e talvez pelo cansaço do caminho, talvez pela fogueira das vaidades, então essas pessoas antigas foram saindo e se direcionando para outros valores da vida. Se

sentem *linkadas* ao grupo, mas sem participar. Chegaram novas cabeças, mentes muito esclarecidas, mas que causaram um pouco de... de água nova. E aí nós quisemos desonerar o padre João e quisemos criar uma estrutura hierárquica... na verdade não era uma hierarquia, era uma estrutura matricial, cada um respondia por diferentes tarefas (como é hoje o grupo da Rede Nacional). E na verdade esses antigos não tinham muito tempo, já os mais novos tinham um pouco mais de tempo, mas tinham mais avidez. Tudo isso acarretou uma coisa meio tensa que fez com que alguns dos antigos se afastassem. Teve outros que se desencantaram com essa coisa de não ter um trabalho prático, físico, obras de caridade ou vamos fazer greve na porta do arcebispo, sei lá, coisas práticas.”

Para este entrevistado, a decepção daqueles que eram “mais da luta”, somada à chegada de “novas mentes”, fez com que alguns participantes fossem se desmotivando a continuar no grupo. Ademais, ele menciona outro dado relevante: o intento por criar uma estrutura que “desonerasse o padre João”, fazendo com que os outros participantes carregassem mais responsabilidades. Para Ricardo, essa soma de fatores criou uma coisa “meio tensa” e fez com que o grupo mudasse sua composição.

A narrativa de Paula confirma essa apreciação, mas considera que foi a tentativa de criar uma nova estrutura a razão do agravamento do cenário do grupo, pois despertou uma série de conflitos e tensões que acabaram com a formação inicial do conjunto. Segundo ela:

“Naquela geração do 2009-2010, a gente tentou criar uma estrutura de organização...e foi um desastre. A partir do momento que se cristalizaram cargos, criou-se uma megaestrutura, superpesada, cheia de cargos e divisões e atribuições... pretenciosa. E as pessoas foram imbuídas de uma agressividade, foi um negócio tão bizarro, as pessoas começaram a brigar e assim, a coisa literalmente *fell apart*, despedaçou. Cada um foi para um lado, as pessoas pararam, a maior parte daquele grupo foi parando de ir, desfez-se a coisa, foi um desastre, foi um naufrágio. Mas continuou chegando gente e foram-se sucedendo novas gerações.”

Os três testemunhos mostram que depois de alguns anos de percurso o grupo viveu um momento divisor de águas, que deixou marcas importantes no coletivo. Por um lado, fez com que acontecesse uma renovação dos integrantes e, também, da dinâmica de interação. Com a saída de parte “dos antigos”, perdeu-se a cumplicidade própria do grupo de amigos, mais fechado e uniforme, dando passo ao surgimento de novas lideranças e a consolidação do papel central do padre João. Como explicaram Paula e Ricardo, a experiência de criar uma organização com cargos e papéis diferenciados não deu certo, o que explica que até hoje o sacerdote exerça funções relevantes, como a de receber os novos, montar a agenda do grupo, liderar a reunião e outras questões sobre as que voltarei mais adiante.

Por outro lado, no grupo amadurece e decanta o modo escolhido para exercer o que entendem como sua “missão” na Igreja. Não se trata de criar uma igreja independente, à moda das confissões protestantes e/ou neopentecostais; tampouco de entrar numa confrontação direta com a hierarquia católica, como fazem as *Católicas pelo Direito a Decidir*, por exemplo. Como mencionou Alberto na citação anteriormente colocada, opta-se por outra maneira “de disseminar na Igreja”. Um modo que, como já mencionei e será depois aprofundado, supõe viver uma tensão entre a visibilização e o ocultamento, entre a subversão e a sobrevivência.

Essa primeira grande crise do Diversidade mostra também que, apesar dos integrantes terem um quadro comum de experiências – produto das identificações e escolhas – isto não garante que o novo sujeito social que nasce do encontro vá estar livre de conflitos e tensões. Como aponta Avtar Brah (2006, p. 371), “as identidades coletivas não são redutíveis à soma das experiências individuais”: os indivíduos, quando se associam, têm que aprender a negociar com a identidade adquirida pelo grupo, pois a identidade desse, de alguma maneira, se dissocia das identidades individuais, criando outras tensões e suscitando novas respostas.

Os anos que seguiram a este momento divisor de águas foram cenário para a criação dessas novas respostas, incorporando, inclusive, algumas das questões que eclodiram nesse período de tensão. No ano de 2012, por exemplo, o grupo começou um itinerário em que pretendeu aumentar sua visibilidade, por meio da realização de um primeiro encontro aberto ao público, intitulado “O amor de Cristo nos uniu: *gays* cristãos na Igreja católica”, amplamente divulgado pelas redes sociais. Na ocasião, participantes do grupo apresentaram a história do Diversidade, realizaram uma mesa redonda de debate teológico sobre cristianismo e diversidade sexual e encerraram com uma seção de depoimentos (SERRA, 2017, p. 105).

Entretanto, foi em 2013 – tempo em que aconteceu a eleição do Papa Francisco – que o grupo deu um salto público maior. Nesse ano, Francisco realiza sua primeira viagem internacional e tem como destino o Brasil, a propósito da organização da Jornada Mundial da Juventude. Foi em virtude deste encontro – no qual participaram cerca de 3 milhões de pessoas vindas de todas as regiões do mundo – que o grupo recebe a atenção de alguns meios de comunicação social (O Globo, Extra, rádio CBN, revista Isto é), que os menciona como uma forma inovadora dentro da Igreja católica. Ainda a respeito da reunião de jovens católicos, o grupo DC organiza outro evento aberto, impulsionados pelo desejo por maior visibilização.

Após a visita do Papa (e da já famosa citada frase, “quem sou eu para julgar”), o grupo, que nunca tinha deixado de receber novos participantes, teve uma crescente demanda de solicitações de ingresso. Assim como em anos anteriores, alguns dos participantes continuaram indo às reuniões com frequência, ao passo que outros o faziam esporadicamente, e havia ainda aqueles que não retornavam mais. Mesmo assim, é posto em destaque por vários dos entrevistados que estes anos próximos à eleição de Francisco colaboraram para o acolhimento de participantes que fugiam do que até então era uma composição mais homogênea. Vitor, que começou a participar do grupo no ano 2012, referiu-se a isso nestes termos:

“Eu achava o Diversidade pouco diverso, em certos aspectos era um grupo formado majoritariamente por homens, brancos, de classe média, alguns deles mais velhos, de classe alta às vezes, bastante privilegiados em relação as suas condições sociais, financeiras, com famílias relativamente estáveis e tal, alguns deles ainda no armário, com restrições no trabalho, etc., mas em geral com vidas relativamente confortáveis.”

Essa nova estratégia de visibilização, somada a um espírito mais acolhedor que o Papa tenta imprimir ao mundo católico, fazem com que o coletivo mude sua composição. O mesmo Vitor comenta que

“hoje o Diversidade tem uma diversidade maior, de cores, de classes sociais, de expressões [de gênero], e acho que isso faz a diferença, a chegada de mais mulheres, bastante atuantes, bastante ativas, de mais pessoas negras, de pessoas pobres, de pessoas trans que começaram a se aproximar da gente depois de um tempo. Isso é reflexo de uma mudança”.

Desde 2014 o Diversidade dá passos relevantes na criação de vínculos e redes com outros grupos, tanto no nível nacional como internacional. Imbuídos em um contexto de maior otimismo, produto do que alguns intitulam como “o efeito Francisco” (ou seja, a sensação de que está se iniciando uma etapa mais positiva em relação à diversidade sexual na Igreja graças aos gestos e as palavras do pontífice), o grupo resolveu organizar o I Encontro Nacional de Católicos LGBT, no próprio Rio de Janeiro. Em um esforço que pretendeu mobilizar a todos os participantes do grupo (pois era necessário hospedar pessoas, preparar as refeições e programar o encontro), o Diversidade convocou participantes de outras regiões do país. Com efeito, desde a criação do Diversidade Católica, outros grupos haviam começado a surgir: São Paulo, Curitiba, Belo Horizonte e outras cidades criaram alguns núcleos, todos em maior ou menor medida inspirados pelo *website* e pela experiência do DC; alguns, inclusive, fundados por antigos membros do grupo carioca que haviam

mudado de cidade, outros graças a algum colega sacerdote da congregação do padre João.³³ O fato é que em julho de 2014 reuniram-se estes grupos e se fundou a Rede Nacional de Católicos LGBT.

Para alguns dos que participaram do Encontro, este momento também marcou um antes e um depois na trajetória do coletivo. Ricardo, por exemplo, comentou que este ajudou, sobretudo, “a disseminar o trabalho do DC”, e descreve a ocasião como uma instância de conhecimento mútuo e de construção de redes. Para Paula, este foi um primeiro passo de organização e convívio: “apesar de que não pudemos estabelecer uma rede muito sólida nos anos seguintes, esse encontro nos ajudou a saber que não estávamos sozinhos e que havia muito interesse em várias cidades do país”. Fabiano, que havia ingressado no Diversidade pouco tempo antes do encontro, lembrou que foi ali que entendeu que “a gente é uma comunidade, uma rede de amigos que tem de estar juntos e ajudar a outros”. Em definitivo, foi uma ocasião na qual o grupo marcou, com a colaboração na criação da Rede Nacional de Católicos LGBT, um horizonte, plasmado no “manifesto de grupos católicos LGBT do Brasil”. Nesse, eles se entendem como “filhos da Igreja”, valorizam a abertura que Francisco demonstrava na época e fazem um chamado a abandonar a linguagem com a qual a doutrina católica entende e interpreta à diversidade sexual e de gênero.³⁴

O ano de 2014 viu também o nascimento de outra iniciativa, desta vez a nível internacional. A partir de uma conferência teológica internacional organizada pelo Fórum Europeu de Grupos Cristãos LGBT, representantes de onze grupos de católicos LGBT criaram a Rede Global de Católicos Arco-Íris (GNRC, pelas siglas em inglês), como já foi mencionado. O DC faz parte desse grupo fundador, confirmando o trabalho de organização e visibilização na Igreja que estava se realizando no Brasil. Nesse encontro, a GNRC decidiu convocar uma primeira assembleia formal para outubro de 2015. A data não foi escolhida à toa: entre os dias 4 e 24 de outubro desse ano, Francisco tinha convocado o seu primeiro “sínodo de bispos”, uma reunião trienal na qual o Papa debate com outros bispos algum assunto relevante para a Igreja. Para esse encontro, Francisco queria debater sobre a família. Sob a temática da família existem vários assuntos nos quais a Igreja experimenta uma distância de seus fiéis: postura frente aos divorciados; sexualidade em geral; e, evidentemente, a homossexualidade. Convocando a sua primeira assembleia nos dias prévios ao

³³ A pesquisa já citada de Serra (2017) traz um seguimento mais detalhado do surgimento de cada grupo e como o Diversidade influenciou neles.

³⁴ O manifesto completo encontra-se em um blog que o Diversidade tinha na época: <https://2.bp.blogspot.com/-5NATawtNY5U/U9qQN16jgZI/AAAAAAAAAFw/F-r8tGX4qi0/s1600/Manif+Cat%C3%B3licos+LGBT.jpg> Acesso em 14 de setembro de 2018.

sínodo, a GNRC queria demonstrar à Igreja e aos bispos que eles existem e que não são mais invisíveis.

Na vida do grupo DC, estes eventos ficaram na memória coletiva como momentos significativos, pois sinalizaram uma vontade de organização e de reconhecimento perante as estruturas institucionais católicas. Todavia, estes eventos não trouxeram mudanças relevantes ao cotidiano da dinâmica de interação do grupo. O Diversidade continuou neste período com suas atividades nas redes sociais e nas reuniões mensais, como de costume. Vários dos entrevistados destacaram, no entanto, que nestes últimos quatro anos o grupo tem se enriquecido, apresentando maior diversidade. Apontaram que esse acontecimento é fruto das iniciativas de visibilização, bem como do que o “efeito Francisco” suscitou na Igreja, no sentido de que o estilo do novo Papa teria ajudado que pessoas outrora distantes das estruturas eclesiais se reaproximassem ou buscassem novas respostas, tal como a proposta pelo DC. Dentro deste processo, um dos efeitos mais significativos teria sido um deslocamento no modo como o grupo entende e se relaciona com o ensino doutrinário da Igreja, particularmente a respeito das questões de moral sexual, assunto que aprofundarei mais detalhadamente no capítulo 5.

Antes de encerrar esta seção de análise diacrônica do grupo, destaco dois acontecimentos significativos para a vida do coletivo nestes últimos quatro anos: a criação da Pastoral da Diversidade em Nova Iguaçu em novembro de 2017 e o II Encontro da Rede Nacional de Católicos LGBT, realizado na véspera da Parada LGBT da cidade de São Paulo, no último final de semana de maio de 2018, eventos que testemunhei como pesquisador. Se ambos acontecimentos dão sequência à trajetória de organização começada em 2014, estes apresentam características que os diferenciam: no primeiro caso, e pela primeira vez no Brasil, um grupo de católicos LGBT recebe o apoio direto e explícito de um bispo; no segundo caso, o II Encontro representa um momento de amadurecimento na Rede Nacional que se determina a criar um diretório que lhe permita operacionalizar ações em prol da motivação de dar maior espaço e visibilidade aos LGBT na Igreja católica. Tratarei sobre ambos eventos conjuntamente na seguinte seção.

3.3.3. Vínculos e tensões: a igreja local e novos aliados

Um último marco contextual para compreender o surgimento e a atividade do grupo DC está dado pela própria estrutura e composição da Igreja católica. Sem entrar em pormenores, é importante trazer alguns elementos, pois estes ajudam a compreender a tensão entre visibilização

e ocultamento que perpassa a vida do grupo – personificada especialmente pelo padre João, que, por ser sacerdote, está incorporado à hierarquia sacerdotal e de governo da Igreja. Para tanto, é importante colocar alguns elementos gerais sobre este.

A Igreja católica, no seu milenar e particular percurso histórico, tem desenvolvido uma institucionalidade – hierárquica, vertical e teologicamente legitimada – de forma que, mesmo espalhada pelos cinco continentes, consiga produzir técnicas, discursos e dispositivos (FOUCAULT, 1999) que constroem quadros de interpretação (GOFFMAN, 2012) com características universais. Um dos elementos basais desta institucionalidade é a distinção dos tipos de atores na Igreja: por um lado, o clero cuja função primária e exclusiva é o governo, administração e gestão dos bens da salvação (o que Bourdieu (2007) chama de “corpo de especialistas”); por outro, os leigos, negativamente definidos como aquele grupo que não faz parte do clero (ou, se apelamos a sua definição etimológica, que “não tem conhecimento sobre determinado assunto”, neste caso, os mistérios da salvação).

O clero, composto exclusivamente por homens, está dividido em três ordens ou categorias: bispos, sacerdotes e diáconos. Destas, a categoria dos bispos é a mais relevante, pois eles têm plena autoridade na região em que governam (chamada comumente de “diocese”³⁵) e estão no cume da organização hierárquica da Igreja. Esta, por sua vez, é governada pelo bispo de Roma (o Papa), que, por razões históricas, políticas e teológicas, “goza na Igreja de poder ordinário, supremo, pleno, imediato e universal” (CATÓLICA, 1983, p. 58). Sacerdotes e diáconos são funções também hierarquicamente diferenciadas dependentes da autoridade e aprovação de um bispo.

Nesta estrutura hierárquica, existe, no entanto, a variante dos institutos de vida consagrada, grupos de homens e mulheres que, aprovados pela autoridade eclesiástica, vivem em comunidades uma vida de “dedicação exclusiva ao serviço de Deus”, possuindo uma organização e estrutura de governo próprias. Todavia, como nas congregações religiosas masculinas em geral a maioria dos membros são também sacerdotes, para exercer tal função estes devem receber a autorização de um bispo local, fazendo com que tenham uma dupla vinculação institucional: à sua congregação e ao bispo de cada diocese.

³⁵ No Brasil, existem 275 circunscrições eclesiásticas (termo geral que engloba os diferentes nomes recebido pelos territórios eclesiásticos, cujo nome mais comum e frequente é “diocese”. Existem alguns nuances que fazem com que os mesmos territórios sejam chamados “prelazias”, ou “eparquias”, etc.). Cfr. <http://cnbbte1.org.br/2011/06/brasil-ganha-mais-uma-diocese-navirai/> Acesso em 17 de maio de 2018.

Esta simplificada caracterização da forma como está distribuído o poder eclesiástico serve para compreender a importância dada ao sigilo e a discricção no caso do grupo DC. Pelo fato de o padre João ser um sacerdote e, por conseguinte, estar vinculado à hierarquia da Igreja, faz-se necessário um cuidado maior – o que explica, por exemplo, quando na chegada de novos participantes, esses devam passar por uma triagem prévia. Este controle prévio é importante pois, como me contou o padre João na primeira entrevista pessoal, a discricção é necessária devido à atitude hostil “dos católicos ultra-conservadores”. Ele me explicou que há na Igreja do Rio de Janeiro pessoas e grupos que se entendem como “guardiões da fé” e que, pelo mesmo, adotam uma atitude de vigilância frente a qualquer sinal de desrespeito à ortodoxia católica, no intuito de denunciar aos órgãos de controle que a Igreja possui (o bispo local³⁶ e, eventualmente, a Congregação para a Doutrina da Fé³⁷ no Vaticano). Esta função, na maioria das vezes auto atribuída, é exercida ora por membros do clero, ora por leigos. Sobre estes últimos, vale lembrar que desde o pontificado de João Paulo II setores conservadores têm apostado na criação de quadros civis que, literalmente, lutam para evitar os avanços de políticas consideradas afrontosas à “ordem divina do mundo”; neste marco, a “ideologia de gênero” aparece como um dos maiores perigos, como já foi mencionado.³⁸

Todavia, se os mecanismos de controle e disciplina são reais e efetivos na história recente da Igreja³⁹, Machado e Piccolo (2010) apontam o fato de que, na prática, estes convivem com uma certa abertura tolerada no trato direto com pessoas (no que, em termos nativos, é entendido como o “trabalho pastoral”). As pesquisadoras mostram que, devido à diversidade de correntes e disputas internas, é possível encontrar lugares onde o discurso punitivista e restritivo é atenuado. O

³⁶ O bispo local tem plena autoridade na região (chamada “diocese”) que governa. Entre outras atribuições, o bispo é responsável por proteger de possíveis “desvios e falhas” e “garantir a possibilidade objetiva de professar, sem erro, a fé autêntica”, o que significa que está “ordenado a velar por que o povo de Deus permaneça na verdade que liberta”, tanto em matéria de fé como de costumes, como diz o Catecismo da Igreja católica, no número 890. http://www.vatican.va/archive/cathechism_po/index_new/pls2cap3_683-1065_po.html Acesso em 16 de maio de 2018.

³⁷ Este órgão, sucessor da “sacra romana e universal inquisição” controla, num nível universal, a reta “compreensão da fé e da moral”.

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/storia/documents/rc_con_cfaith_storia_20150319_promuovere-custodire-fede_sp.html#La_Congregaci%C3%B3n_para_la_doctrina_de_la_fe Acesso em 16 de maio de 2018.

³⁸ O documentário “Entre os homens de bem” (2016), de Carlos Juliano Barros e Caio Cavechini, retrata parcialmente esta trajetória, seguindo o percurso do deputado federal Jean Wyllys.

³⁹ Conhecidas no ambiente eclesiástico foram as condenas aos teólogos Leonardo Boff (em 1985) e Jon Sobrino (em 2007), que foram proibidos de continuar lecionando em faculdades de Teologia católicas. No caso de Boff, esta censura acarretou seu posterior abandono da vida consagrada e sacerdotal. Cfr. <http://www.wiphala.org/jon25.htm>. Acesso em 6 de dezembro de 2018.

testemunho de Bruna, que participava de uma paróquia na zona Oeste de Rio de Janeiro, evidencia essa relativa tolerância:

“dentro da Igreja católica você ouve questões LGBT, mas sempre num viés de não dar pernas a isso, sabe, vamos silenciar... tipo assim, se vocês querem ser gays e lésbicas ‘tudo bem’, mas sem dar pinta, tipo não se relaciona aqui na frente da paróquia... que seja discreto. Você pode até namorar, mas não pode comungar pois tem que ter a castidade”.

Em outros casos – muito excepcionais, conforme o que ouvi como participante do grupo e nas entrevistas – é possível encontrar experiências de maior abertura. Vitor, que passou sua adolescência numa cidade do interior do nordeste, comenta que foi em sua participação na Pastoral da Juventude da sua paróquia onde aprendeu o que significava a palavra homofobia, entendendo-a como uma forma de violência intolerável. Ele comenta que “ao contrário do que são as vivências mais comuns, justamente foi na igreja que eu encontrei elementos para repensar as coisas que em outros espaços eu não tinha” (pois sua família e sua escola eram “conservadoras, pobres e sem muita formação”); por isso, ele acrescenta:

“ninguém nunca me disse que ser gay era certo, não houve essa questão, mas para mim estava meio que dado; a gente pautava sempre a figura de um Jesus que estava do lado dos excluídos, que estava do lado das pessoas que sofrem, do lado das pessoas que são violentadas e são oprimidas, para mim estava muito claro que por tanto Jesus estava do lado dos gays também (na época ainda não se falava de população LGBT, só ‘dos gays’).”

Vitor explica que sua experiência positiva se deve ao fato de ter crescido no meio de comunidades “de resistência dentro da diocese e que sofriam uma perseguição bastante intensa”; herdeiras das Comunidades Eclesiais de Base (CEB’s), formadas nos anos 70 e 80, impulsionadas por uma onda renovadora da Igreja latino-americana e na qual a Teologia da Libertação teve influxo relevante. São estas experiências minoritárias as que em parte o animam a seguir num caminho “de militância ao interior da Igreja”.

No caso da igreja local – ou seja, da diocese de Rio de Janeiro – e do grupo DC, a realidade é mais próxima do relatado por Bruna, e poderia ser descrito como uma política de “fazer vista grossa”: as autoridades eclesiais conhecem a existência do coletivo, mas fazem como se não existisse; se não produzir muito barulho, lhe é permitida a existência – e, por isso, a “discrição” é tão importante. O relato de Ricardo, participante há dez anos do grupo, e que colabora com os e-mails, é eloquente:

“... então para preservar o padre João nada de fotos, nada disso nada daquilo, porque ele é apoiado pela congregação – tanto que nós nos reunimos lá; então ele é apoiado, incentivado, mas o clero não aceita. Na verdade o padre João chegou a ir no arcebispo, que se mostrou proativo, aceitando, mas depois vieram outras fontes e aí o arcebispo falou: “então, tudo bem, como já existe um grupo de apoio a Igreja” (mas que apoia assim, os gays são bem-vindos mas não podem transar), “então que vocês se unam com esse grupo e façam, criem uma mescla”. Impossível, impossível, impossível. Eles são pessoas fundamentalistas, não tem como. *Então nós preferimos voltar para uma clandestinidade, ficar periféricos. Todo mundo sabe que o grupo existe, o grupo tem feito muito bem porque, hoje, como o Diversidade ficou mais conhecido, outros padres entram em contato conosco para que a gente ajude [...]* Eu tô sentindo que isso está disseminando”.

O relato de Ricardo, para além de outros detalhes que serão tratados mais adiante (fundamentalmente, a noção de “disseminação”), evidencia o modo como se manejam e administram as tensões próprias do corpo eclesiástico: o padre João informa ao bispo da iniciativa, ele a princípio acolhe a ideia; logo, com maiores informações e, após consultar outras pessoas (as “outras fontes” da narração etnográfica), sugere que o Diversidade se associe a um grupo que encara a homossexualidade ortodoxamente alinhado ao ensino da Igreja, ou seja, proibindo o exercício da mesma.⁴⁰ Como essa alternativa não é uma opção nem para o coletivo e nem para o padre João, opta-se pela política da vista grossa. Isto, como também mencionam Machado e Piccolo (2010), parece ser uma característica da institucionalidade católica: por um lado, se mantém um discurso claro e proibitivo sobre as práticas das sexualidades dissidentes; por outro, se dão certos espaços de ação.

É neste cenário de apoios e silêncios mais ou menos velados que a criação da Pastoral da Diversidade em Nova Iguaçu, na baixada fluminense, em novembro de 2017, aparece como um evento relevante. Esta é a segunda vez que um bispo decide dar algum tipo de apoio a grupos de católicos LGBT. A primeira iniciativa se deu na diocese de Maringá (PR), onde o bispo, Anuar Battisti, ofereceu um espaço para que um grupo LGBT católico local se reunisse. Contudo, segundo Serra (2017), o grupo deixou de se reunir periodicamente em 2016. No caso de Nova Iguaçu, o bispo, Luciano Bergamim, não só decidiu oferecer um local, mas se comprometeu pessoalmente com esta iniciativa, outorgando-lhe inclusive o nome de “pastoral”, o que na terminologia eclesiástica é relevante, pois salienta-se que esta depende do “pastor” da diocese, ou seja, do bispo.

⁴⁰ O grupo referido é o “Courage International, Inc”, que se define no seu *website* como “um apostolado da Igreja Católica, fundado em 1980 pelo padre John F. Harvey, presente no Brasil e em outros países, que oferece apoio pastoral a homens e mulheres que tem atração pelo mesmo sexo e que tenham escolhido viver uma vida casta”. Cfr. <http://www.couragebrasil.com/>. Acesso em 24 de setembro de 2018.

Como pude testemunhar pessoalmente, ele se faz presente, acolhe as pessoas e participa respeitosa e silenciosamente da reunião. A iniciativa tem despertado opiniões cruzadas e o próprio bispo recebeu ataques e ofensas no seu perfil de Facebook⁴¹.

Esta iniciativa é especialmente significativa para o grupo DC, uma vez que o bispo de Nova Iguaçu delegou ao padre João a tarefa de montar a Pastoral, colaborar com a sua organização e liderar as reuniões. Para o religioso, isto é motivo de gratidão e orgulho. Em várias ocasiões lhe ouvi comentar, visivelmente emocionado: “nunca pensei que ia ter o apoio de um bispo... achava que isso ia acontecer na próxima geração”. Já para vários dos participantes do Diversidade, colaborar com esta nova iniciativa tem se constituído numa verdadeira *missão*, pois acolhe os anseios de participantes – antigos e novos – de partilhar a vivência do DC para além da zona sul do Rio de Janeiro. Isto tem significado que alguns membros do grupo carioca participem mensalmente nas reuniões do grupo fluminense, no intuito de dar fôlego e coragem aos novos participantes do coletivo de Nova Iguaçu. Depois de um ano de funcionamento, este grupo começa a adquirir vida própria, trazendo outros desafios e outras experiências vitais, produto dos diferentes contextos eclesiais e socioeconômicos que se apreciam na baixada fluminense.

Para alguns participantes do Diversidade, a criação desta Pastoral sinaliza um horizonte, um ponto ao qual seria ideal chegar. Miguel, comentando sobre as consequências da criação do grupo em Nova Iguaçu, aponta:

“É uma coisa muito interessante e um ganho muito grande para nosso grupo. Se o padre não foi ouvido ainda pela diocese de Rio de Janeiro, ele já foi ouvido pelo bispo de Nova Iguaçu e aceitou e criou uma pastoral; então nós estamos neste nível, o nível do grupo Diversidade é um apostolado, nós não temos reconhecimento ainda. Apesar de dez anos de causa, de lutas, nós não temos ainda esse reconhecimento, nós não podemos divulgar as nossas reuniões a público, mas a Pastoral de Nova Iguaçu pode, então esse é o caminho do grupo Diversidade.”

Contudo, é importante destacar que este é um ponto de discussão no grupo. Alguns membros pensam que não vale a pena fazer do reconhecimento oficial da hierarquia o motivo de existência do grupo, e que a aposta do coletivo deve passar pela busca de uma mudança estrutural mais significativa, ou seja, por uma onde não seja necessária a aprovação de “um outro”, sem importar quem. Parte da seção analítica “subversão e sobrevivência” estará dedicada a comentar esta tensão.

⁴¹ O Jornal Extra fez uma matéria a respeito das reações suscitadas: <https://extra.globo.com/noticias/rio/diocese-de-nova-iguacu-cria-pastoral-da-diversidade-divide-opinioes-22065613.html>. Acesso em 24 de setembro de 2018.

Apesar de existirem perspectivas diferentes acerca de qual deva ser o horizonte do grupo, todas as pessoas entrevistadas destacaram o surgimento da Pastoral como um passo relevante na consolidação de vínculos e redes que ajudem a “disseminar” (termo nativo repetido por vários membros) o objetivo principal do coletivo, a saber, que haja maiores espaços dentro da Igreja católica para as pessoas LGBT. Nesta mesma linha deve ser situado o II Encontro da Rede Nacional de Católicos LGBT, realizado nos dias 1 e 2 de junho de 2018 na cidade de São Paulo.⁴² Este evento, que contou com a participação de vários membros do grupo carioca (e também do grupo de Nova Iguaçu), foi relevante porque, diferentemente do I Encontro, realizado em 2014, desta vez a Rede deu o passo de formar um diretório, mediante o qual espera-se dar um apoio maior aos grupos que hoje fazem parte da Rede e aos novos que, se espera, continuem se formando. Este passo representa um avanço no amadurecimento de um trabalho que se realiza no meio da institucionalidade católica e que visa promover “ações pastorais dedicadas à promoção da cidadania de pessoas LGBTI+ na Igreja e na sociedade”, como se lê no manifesto lançado no fim do encontro⁴³.

Embora outros elementos pudessem ser postos em destaque, interessa-me apontar que o grupo DC, como tenho mostrado, se localiza e age num contexto de disputas e tensões em vários níveis: por um lado, com a institucionalidade católica; por outro, interno, no sentido que as pessoas do grupo vão adotando diferentes maneiras de entender a função e “missão” do grupo – e isso tem suscitado ora crises, ora mudanças na composição do Diversidade. Em definitivo, no seu percurso histórico, o coletivo católico LGBT tem ensaiado diversas respostas e modos de entender sua posição como sujeito coletivo, o que tem sido influenciado, entre outros fatores, pela composição do grupo, que será parte do que apresentarei no próximo capítulo.

⁴² <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/07/catolicos-lgbt-organizam-movimento-para-reivindicar-mais-espaco-na-igreja.shtml?loggedpaywall?loggedpaywall> Acesso em 24 de setembro de 2018.

⁴³ <http://www.diversidadecatolica.com.br/2018/06/07/796/> Acesso em 25 de setembro de 2018.

4. O DIVERSIDADE CATÓLICA

Neste capítulo, apresento e descrevo os aspectos fundamentais que permitem analisar e compreender o grupo Diversidade Católica, embasado principalmente no que foi minha observação participante e nos dados coletados através das entrevistas realizadas. Concentro boa parte da análise sobre o que acontece na reunião mensal, lugar privilegiado da interação do grupo e onde se evidenciam os processos de ressignificação que o coletivo agencia, no intuito de conseguir “conciliar” cristianismo e identidade LGBT, como os próprios declaram.

4.1. ELEMENTOS RELEVANTES PARA A COMPREENSÃO DO GRUPO

4.1.1. Lugar de encontro

Falar sobre a localização é relevante por várias razões. Em primeiro lugar porque, como Simmel (2016) já mostrou, desde um olhar sociológico podemos dizer que o espaço físico e sua delimitação nunca são algo neutro. Em segundo lugar, tratando especificamente do Diversidade, porque esta pode ser considerada como uma porta de entrada para refletir sobre o lugar que o sacerdote ocupa no coletivo. Por último, mas não menos importante, porque este foi um assunto que surgiu de maneira espontânea em várias das entrevistas realizadas.

O grupo se encontra mensalmente em um local que é coloquialmente conhecido como “a casa do padre João” (ou, a depender da confiança que se tenha, “a casa do João”), localizada em um bairro de classe média-alta da zona sul do Rio de Janeiro. O sacerdote, como já dito, pertence a uma congregação religiosa, que é, na verdade, a proprietária da residência onde também moram outros sacerdotes e membros da congregação. Para entrar lá, é necessário tocar um interfone e ultrapassar um alto portão, que impede a visibilidade desde fora. Uma vez aberto o portão, aparecem dois seguranças, que autorizam o ingresso, depois que identificam a participação na “reunião com o padre João”. Descobre-se assim um amplo e espaçoso sítio, que alberga pelo menos três edificações: a residência dos sacerdotes; uma pequena igreja ou capela; e um lugar de reuniões, onde, segundo tomei conhecimento, os religiosos realizam diversos tipos de encontros (e, dentre estes, os do grupo DC).

Este lugar de reuniões encontra-se próximo à entrada da propriedade e possui uma placa com uma imagem do atual pontífice e uma legenda que informa que se está entrando ao “salão Papa

Francisco”. Tempos depois de ter comparecido às primeiras reuniões, fui informado de que o espaço foi construído há poucos anos e que, anteriormente, as reuniões eram realizadas numa ampla sala – que, por sua vez, é localizada realmente dentro da residência dos religiosos.

Estas primeiras indicações já proporcionam alguns elementos de análise. Toda pessoa familiarizada com a cidade do Rio de Janeiro sabe que a zona sul carioca é sinônimo de um conjunto de características que, mesmo sem a homogeneidade imaginada, fazem com que esta seja entendida como um território de exclusividade, privilégios e distinção (O’DONNELL, 2011). De acordo com O’Donnell, existe um imaginário sobre a zona sul que foi propositalmente construído por décadas e que ainda hoje se encontra vigente; há, em definitivo, um discurso – e fazendo coro com Foucault (1999, p. 95) “é justamente no discurso que vêm se articular poder e saber” – que diferencia e organiza a sociedade carioca também geograficamente.

Este discurso, todavia, não está desprovido de elementos materiais que desvelam importantes marcadores sociais, tais como classe e raça. A partir de dados oficiais do IBGE, Gusmão (2016) mostra que a zona sul está composta majoritariamente por famílias de alto poder aquisitivo e de raça branca; elementos que, somados à descrição da residência dos sacerdotes, falam de um grupo que se reúne em lugar de privilégio da capital fluminense. Esta questão é destacada por vários dos participantes e, não obstante, é trazida como um fator que preocupa pelo recorte socioeconômico e racial que isto supõe – e, justamente neste sentido, pelo tempo que alguns devem investir para conseguir acessar o espaço da reunião. Como comenta Bruna, moradora da zona oeste:

“O elemento geográfico é importante. A maioria do nosso grupo, por exemplo, são a maioria brancas sabe, homens... tem poucas pessoas negras, periféricas, de favela. Então assim, até que ponto nosso grupo acolhe? Porque assim, para eu ir para lá eu faço uma viagem de quatro horas contando o total. E tem pessoas que fazem muito mais, por exemplo a Marjorie, que mora em Niterói, é um tempo muito demorado. Seria bacana criar esses espaços em outros lugares, nem que seja a cada dois meses, realizar encontros no centro, o centro é referência para todo mundo”.

Na opinião desta entrevistada aparece em evidência a vinculação entre o recorte geográfico e os elementos de raça e classe. Na sua visão, o Diversidade segue ainda composto majoritariamente por pessoas brancas, o que, por conseguinte, denota a ausência de populações de outros estratos socioeconômicos e raciais. Para ela, esta situação afeta a possibilidade de “acolher a outros”, como refere, passando a noção de que o local onde são celebradas as reuniões traz como consequência uma restrição à chegada de novas pessoas, o que revela um limite na capacidade do grupo de acolher participantes que não se encaixem no perfil socioeconômico dominante.

Por outro lado, o depoimento evidencia que participar das reuniões exige – para aqueles que moram longe da zona sul – um esforço substantivo, que demanda alta motivação, tempo e dinheiro. De fato, a residência dos sacerdotes localiza-se em uma região da zona sul que sequer possui uma estação de metrô nas proximidades, o que significa que, assim como Bruna, vários dos participantes tenham que realizar longas viagens para chegar até a reunião, sobretudo aqueles que não possuem carro – realidade de muitos dos participantes. Como amostra, dos onze entrevistados, cinco moram na zona sul; quatro, na zona norte; uma, na zona oeste; e um, na baixada fluminense. Por conseguinte, quatro comentaram que o local da reunião dificulta a participação e a incorporação de outras pessoas, pois é requerido muito tempo para se deslocar até lá.

Não obstante, se a localização é reflexo de um recorte – embora não absoluto – socioeconômico e racial do grupo, ela sinaliza também a posição que o padre João ocupa no coletivo – e, ainda, parte das tensões que o Diversidade vive em relação à hierarquia católica. Sobre o primeiro, e sem prejuízo das características pessoais do sacerdote (reconhecido unanimemente pelos atores por ser alguém afável, generoso e acolhedor), o lugar da reunião continua a ser, de qualquer forma, “a casa do (padre) João”. Como aprofundarei depois, penso que este pode ser um reflexo do lugar central e de destaque que o religioso ocupa no grupo (e que reproduz, assim, o estilo clérigo-cêntrico que caracteriza a institucionalidade católica).

Sobre o segundo aspecto (e sem desconsiderar o recém exposto), pode-se pensar que a localização do coletivo é reflexo da opção pela discrição e quietude que o DC elegeu como estratégia de sobrevivência e continuidade na Igreja – sobretudo depois dos momentos decisivos com o arcebispo, narrados no capítulo anterior. Neste sentido, receber o apoio da congregação religiosa tem significado contar com um local que garanta a discrição necessária e que, ademais, seja bastante espaçoso e possua as condições para as celebrações religiosas do grupo.

4.1.2. Estrutura do grupo e transitoriedade

No estudo de todo grupo humano é imprescindível, como aponta Mayer (1987), analisar a estrutura social com a qual este se organiza, ou seja, pesquisar a rede de relações que conformam o grupo investigado. Desta análise surgirão, como mostrarei, alguns elementos relevantes para a compreensão do Diversidade.

Um primeiro aspecto a considerar sobre o modo como o Diversidade se organiza tem a ver com a repartição das funções e tarefas no interior do grupo. Olhando exclusivamente para a

organização formal do coletivo – isto é, sem levar em consideração motivações ou intenções em jogo – o primeiro a aparecer é que o padre João possui um protagonismo, pois a ele incumbe variado número de funções: organização da agenda, recepção e acolhimento dos novos participantes, condução da reunião, presidência da missa, edição do conteúdo da página web são algumas das tarefas que o religioso realiza. Desde uma perspectiva sociológica, esta centralidade aparece como uma forma de reproduzir a ordem e a diferença dos papéis dos agentes na Igreja. Como foi dito anteriormente, a divisão entre clero e leigos organiza os sujeitos e assigna diferentes âmbitos de poder e ação, onde o clero conduz e os leigos colaboram no projeto comum.⁴⁴ A partir da perspectiva da trajetória do Diversidade, pode-se pensar que esta centralidade se explica também em parte pelos efeitos deixados pela primeira grande crise experimentada (quando, nas palavras de Ricardo, tentou-se criar uma estrutura hierárquica que “desonerasse o padre João de algumas tarefas”), fazendo com que desde então o grupo não tenha realizado novos esforços para estruturar de maneira diferenciada seus papéis e funções.

Um segundo aspecto relevante, ainda no tocante às funções e papéis do Diversidade, é o estamento dos leigos. Apesar de todos estes estarem na mesma categoria eclesiástica, internamente evidenciam-se diferenças. À medida que alguém passa a inserir-se no coletivo, consegue perceber que há alguns integrantes cumprindo algumas funções, tais como levar a contabilidade do dinheiro (arrecadado no momento da missa conhecido como “a coleta”, quando os participantes podem doar algum montante de dinheiro); acompanhar e responder os e-mails da página web; inscrever novos membros na lista de e-mails e do Whatsapp, onde se dão alguns avisos relevantes (e serve para se comunicar no ínterim entre cada reunião); gerenciar o conteúdo da página web e do Facebook vinculado ao *site*. Nos meses que participei, não ficou claro para mim o modo como estas pessoas começaram a exercer estes papéis, ou seja, se o faziam a título voluntário, se tinham sido eleitos pelo coletivo ou se tinham sido requeridos pelo padre.⁴⁵ Durante as entrevistas, percebi que não

⁴⁴ É importante apontar que esta visão não está isenta de disputas e negociações. Os próprios textos do Concílio Vaticano II, que trouxe uma renovação importante na Igreja, estão perpassados por essas tensões que, de um lado, reconhecem a igualdade e dignidade entre clero e leigos; mas, por outro, reforça e reafirma as diferenças “essenciais” entre ambos. A tensão está bem expressa na compreensão sobre o sacerdócio: para a Igreja, todos os fiéis possuem o “sacerdócio comum dos fiéis”. Dentro destes, alguns (homens) podem receber o sacerdócio ministerial quem, “pelo seu poder sagrado, forma e conduz o povo” (CATÓLICA, [s.d.]). Esta tensão e disputa faz com que seja possível encontrar um amplo leque de formas nas que esta se atualiza: desde o conservadorismo clerical mais ortodoxo até o reformismo progressista de algumas ordens e grupos religiosos, que tentam empoderar e fortalecer aos leigos no seu protagonismo eclesiástico.

⁴⁵ Um dos entrevistados referiu-se a quem exerce as funções como “os que ajudam ao padre”. Mesmo que eu possa dizer que vários dos membros estariam de acordo com esta definição, penso que outros a rejeitariam categoricamente.

existe um procedimento claro nem uniforme para isso acontecer e que, na distribuição das funções, primam os vínculos informais e afetivos, além da disposição pessoal de alguns integrantes para colaborar com alguma tarefa. Por exemplo, houve uma reunião em que um dos participantes, que ajudava respondendo os e-mails, comentou que tinha recebido uma mensagem de Brasília, na qual se perguntava se o grupo ainda estava vigente, pois há muito tempo não se via nem o site nem o Facebook ativo. Além disso, o responsável pelos e-mails também comentou que, na sua percepção, o padre João estava “carregando muito peso” (adicionando pessoas no Whatsapp, mandando e-mails, organizando as reuniões) – e, na sequência, pediu maior colaboração dos demais integrantes. Foi então que Pilar pediu desculpas e disse que a partir do próximo semestre poderia estar mais participante, acompanhando a atividade do Facebook, pois estava vivendo um semestre com muitas exigências. Um posicionamento semelhante teve Vitor, que, ademais, comentou que o *site* estava esperando para ser atualizado, pois a pessoa responsável estava com problemas de saúde. Depois destas intervenções, não houve maior discussão, e a reunião continuou seu curso.

Um caso diferente foi narrado por Fabiano, que me transmitiu que depois de um tempo participando das reuniões, ele mesmo ofereceu sua ajuda ao padre João com a recepção e resposta dos e-mails, pois sentia o desejo de colaborar mais ativamente com o grupo. O sacerdote agradeceu a disposição e dessa forma ele se tornou, por um par de anos, colaborador mais estreito do coletivo. Nas situações mais “difíceis” – por exemplo, quando alguém de outro estado escrevia pedindo ajuda – Fabiano entrava em contato com o religioso para requerer orientação de como responder.

Tendo estes casos em consideração, é possível afirmar que a divisão das funções e dos papéis na organização do Diversidade não respondem a procedimentos claros, definidos nem tipificados. Isso mostra que, apesar de o grupo ter crescido e aumentado seu tamanho, sua organização permanece ainda atrelada à primeira experiência – mais informal e própria do conjunto de amigos que fundou o grupo – reforçando o papel de destaque que o sacerdote ocupa na organização. Há, nos termos de Berger e Luckmann (2004), uma institucionalização em fase inicial.

Todavia, é importante salientar que existem também algumas pessoas ocupando um papel relevante no que se refere à publicidade e à visibilidade do coletivo. À medida que o Diversidade tem crescido, alguns integrantes estão assumindo o papel de porta-vozes, participando de entrevistas a jornais ou representando o grupo em outras instâncias de diálogos abertos (tais como os organizados nos anos prévios à Jornada Mundial da Juventude). Em virtude disto, estas pessoas têm começado a ocupar também um lugar de liderança, tanto no interior do grupo como na Rede

Nacional, e são mencionadas nas entrevistas como pessoas “esclarecidas” e “com uma voz importante no grupo” (palavras dos entrevistados). Dois deles, por exemplo, tiveram um papel relevante na organização do II Encontro da Rede Nacional de Católicos LGBT, e foram eleitos como membros do diretório que encabeça a iniciativa.

Um dado relevante é que ao menos duas destas pessoas estão vinculadas ao mundo acadêmico e realizam ou realizaram cursos de pós-graduação nos quais pesquisam assuntos sobre gênero e sexualidade. São, em termos de Bourdieu (2007), “especialistas” de um campo intelectual que, como mostrou Piscitelli (2009), caminha a uma crescente autonomização e que se constitui como uma alternativa interpretativa de assuntos tradicionalmente vinculados à religião e/ou à medicina e campos afins. Seguindo o que diz esta mesma autora, e consoante à constatação de que estes agentes estão assumindo algumas atividades relevantes – como a organização do II Encontro Nacional da Rede, por exemplo – considero-os com potencial para assumir um papel de liderança maior, ocupando parte do lugar que hoje ocupa o sacerdote.

Ainda no conjunto da estrutura do grupo, existe outro fator relevante a considerar, e que guarda relação com a transitoriedade experimentada pelo Diversidade em relação aos participantes. De acordo com cálculos do padre João – que mantém um registro dos e-mails de todos os que têm participado nas reuniões do coletivo –, nestes onze anos já passaram cerca de 1.300 pessoas pelo grupo. Se consideramos que, em geral, em cada reunião mensal chegam a participar em torno de 25 a 30 pessoas, conclui-se que a passagem de participantes é alta.⁴⁶ Aliás, nos meses de observação pude registrar que existe um “núcleo duro” de participantes em todas as reuniões (uns 10 a 12), aos que chamarei de participantes *frequentes*; um número um pouco menor de membros que participam eventualmente, ou seja, de algumas reuniões durante o ano: os participantes *esporádicos*; e um número ainda menor (uns 3 ou 4) de pessoas que participam pela primeira vez: os *iniciantes*. Destes últimos, é comum que alguns não voltem mais, ou que o façam tempos depois, tornando-se participantes esporádicos. Existem, também, aqueles que, tendo participado durante algum tempo, deixam de fazê-lo posteriormente: os *ex-membros*.

⁴⁶ Lembrando, como foi dito anteriormente, que esta afluência se dá sobretudo a partir dos anos 2013-2014. Anteriormente, costumavam participar em torno de 8-12 pessoas.

Impossibilitado de acessar uma amostra representativa daqueles que não participam mais⁴⁷ do grupo, abordei este assunto em algumas entrevistas, obtendo resultados e explicações variadas, mas complementares. A partir daí e com base no observado, penso que esta transitoriedade se explica se levarmos em consideração alguns elementos.

Primeiramente, destaco o fato de que o grupo, desde suas origens, quis se mostrar aberto a todos que o procurassem, criando um espaço acolhedor e afetivo, onde – descontado o primeiro filtro – não se exigiam regras de participação e tampouco de compromisso. Segundo Alberto, que participou da fundação do Diversidade, “isso de receber quem chega é uma vocação muito forte do DC”. Para explicar, apela a sua experiência na Marinha, carreira que tentou seguir por alguns anos:

“Eu adoro quando estou no Diversidade e chega alguém novo, é a melhor coisa que pode acontecer. Quando eu estava na Marinha, o novo é o pior que pode ter; o calouro é quem toma trote, quem sofre, que é último do degrau, humilhado, muito humilhado. E no DC é ao contrário, é o mais importante, é quem a gente quer receber, com alegria e dar a mensagem: ‘tem esperança, é possível!’”

Na entrevista, Alberto comentou também que esta abertura e a falta de requisitos de participação foi se instalando como um estilo próprio do grupo, em alguma medida semelhante ao dos grupos de autoajuda (o que ficará em evidência quando eu descrever o “momento testemunhal” da reunião). A razão principal para optar por um estilo acolhedor e confortável (onde não se exigem compromissos *a priori*) reside no modo como muitas pessoas chegam ao grupo, marcadas por histórias dolorosas e de rejeição, muitas das vezes produzida pela própria comunidade religiosa da qual participam. Diante disto, é importante destacar que a heteronormatividade reproduzida pela Igreja não atinge só o âmbito das normas e dos atos, mas também o das emoções e dos corpos, pois seu labor é demarcar limites e estabelecer fronteiras nas quais os sujeitos possam se desenvolver. De acordo com Ahmed (2014, p. 148): “A heteronormatividade funciona como uma forma de conforto público ao permitir que os corpos se estendam em espaços que já adotaram sua forma. Esses espaços são vividos como espaços confortáveis pois eles permitem que os corpos se encaixem a eles”.

Por isto, pode-se pensar que o grupo DC busca efetivamente criar um espaço de conforto e pertencimento, questão destacada por muitos dos participantes. Para Horácio, por exemplo, “é

⁴⁷ Indaguei a possibilidade de ter acesso à lista de e-mails com algumas pessoas que ocupam uma liderança maior no grupo, e em geral pensaram que não seria uma boa ideia. Para alguns, poderia parecer como uma invasão da privacidade e discricção.

necessário que existam na Igreja grupos como o DC; dá um espaço importante para os que não somos maioria, dá um suporte”.

Um segundo elemento a se considerar diz respeito às diferentes trajetórias e percursos vitais das pessoas que chegam ao Diversidade. De acordo com os entrevistados, é nítido que para algumas pessoas “uma reunião basta”. Como disse Dolores, “muitas pessoas chegam, curam as feridas e continuam o caminho”. Neste sentido, pode-se aferir que para algumas pessoas o grupo cumpre a função de legitimar e sancionar, de autorizar e justificar elementos entendidos até então como díspares. Se levarmos em consideração a complexidade da vida social atual, isto é, a sua diferenciação institucional e o lugar que ocupa a reflexividade identitária própria da modernidade (GIDDENS, 1991), é possível explicar que surjam múltiplas respostas (neste caso, de frequência na participação) ante o mesmo fenômeno. Em outras palavras: dependendo da trajetória e das experiências vividas, do peso atribuído a certas moralidades e do modo como o sujeito organiza sua existência, é possível que “uma reunião” preencha um aspecto que até então aparecia como incompleto, mas que não era um elemento principal nem estruturante da sua existência.

Um terceiro elemento, que complementa o anterior, guarda relação com o lugar que a religião ocupa no mundo contemporâneo, e que pode ser localizado nas palavras de Ricardo. Segundo ele: “Na verdade, tem muita gente que vai e outra que volta... a vida na religião no dia de hoje é uma coisa agregada, não é uma coisa principal, digo a religiosidade; então as pessoas vão, participam de coisas, vão e voltam, vai e volta... eu acho que é assim mesmo.” No fundo, parece-me que este entrevistado aponta a um fato já descrito neste trabalho, a saber, que na modernidade a religião é “uma coisa agregada”, ou seja, que perdeu o papel hegemônico de controle e criação de sentidos que (supostamente) outrora teve (FRIGERIO, 2007; MACHADO, 2012). Por outro lado, as palavras do entrevistado apontam a outra característica do indivíduo moderno: as pessoas “participam de coisas, vão e voltam, vai e volta”, o que parece-me referir àquilo que Gupta e Anderson (2000) nomeiam como “desterritorialização”. Esta, produto dos processos transnacionais, do surgimento dos *mass media* e do impacto da sociedade de consumo, gera a desestabilização “da fixidez do nós”, possibilitando um trânsito maior por “diversos territórios” por parte dos agentes.

Um último elemento a se considerar, e que atinge a todos os participantes, tem a ver com a historicidade da vida humana: as pessoas mudam e suas trajetórias religiosas (assim como as dos outros campos da existência) não são “fixas, unitárias e nem sequer coerentes” (MCGUIRE, 2008,

p. 12). Em definitivo, os agentes estão abertos a mudar de opiniões, a ter outras prioridades, a transitar por outras experiências e buscas de sentido.

Assim, penso que o caráter aberto e emotivo do grupo, somado à multiplicidade de respostas existenciais e morais que a modernidade disponibiliza – num contexto onde a religião já não é mais a única produtora de sentido – e no horizonte da historicidade da existência humana, são pistas para entender a transitoriedade vivida pelo grupo. Logicamente, a pergunta que fica é por que há outras pessoas que permanecem, questão sobre a qual voltarei no capítulo quinto. Contudo, é importante de se observar que alguns dos participantes, mesmo destacando o trabalho sanador e de conforto que as reuniões aportam, questionam que não haja outro lugar para “aprofundar”, para “sentir-se mais cuidado” ou para “cultivar uma maior militância”, segundo as palavras de diversos entrevistados; ou seja, gostariam de um espaço que lhes ajudasse a cultivar alguns aspectos que, pelo modo como o encontro mensal está organizado, não se torna possível fazê-lo.

4.1.3. Participantes

Como afirmado na introdução e no capítulo 2, o grupo DC está atualmente composto por um conjunto de pessoas que possuem diversos “marcadores sociais da diferença” (MOUTINHO, 2014). Desde os anos 2013 e 2014, quando o coletivo experimentou uma mudança relevante na composição, este deixou de ser um grupo majoritariamente de “homens, gays, brancos, de classe média-alta e formação universitária”, como alguns dos participantes referiram. As seções anteriores deste capítulo já trouxeram alguns apontamentos: sendo a localização um primeiro marcador relevante, ainda assim demonstrou-se que este não representa um limite absoluto para que agentes de outras zonas da cidade se incorporem ao grupo. No âmbito da estrutura e organização, vimos também que existem no coletivo diferentes papéis e modos de colaboração, em uma distribuição que, contudo, distingue fundamentalmente o lugar do sacerdote ao dos outros participantes. A transitoriedade na participação mostrou, em um primeiro corte geral, a distinção entre aqueles que não voltaram mais e os que resolveram voltar, tornando-se participantes frequentes ou esporádicos. É sobre estes últimos que discorro a seguir.

Atualmente as reuniões são ainda majoritariamente frequentadas por pessoas de gênero masculino, mas em algumas ocasiões chega-se a estar perto da paridade. De acordo com Serra (2017), a predominância de homens participando em coletivos de católicos LGBT é algo que se repete ao longo do país, sem que existam pesquisas que analisem este fenômeno. Como hipótese

que deveria ser levada ao campo, sugiro que, considerando o lugar secundário e servil no qual tem sido colocada a mulher ao longo da história na concepção da Igreja (JOHNSON, 2006), as mulheres que se assumem como lésbicas experimentam, em comparação com os gays, um duplo constrangimento: elas não só devem negociar com a rejeição a respeito de sua orientação sexual; também devem fazê-lo em torno de sua identidade de gênero. De fato, e de acordo com Ecklund (2003, 2005) e Camargo (2013), romper com essa interpretação do gênero feminino na Igreja requer, às vezes, um árduo trabalho de negociação e reinterpretação. Aliás, em algumas correntes do feminismo, o lesbianismo exigiria, inclusive, uma ruptura ainda mais radical, pois trata-se de cortar de raiz com o sistema heterossexual em conjunto (RUBIN, 1993; WITTIG, 2006). Em atenção a esse contexto, seria razoável pensar que entre as mulheres lésbicas haja uma maior rejeição a grupos identificados com a religião católica.

Vários dos entrevistados veem esta maior afluência de pessoas do gênero feminino como algo positivo e consideram-na uma contribuição ao desenvolvimento do grupo. Para estes, a maior entrada de mulheres é mencionada dentro do conjunto de fatores que explicariam algumas mudanças no coletivo, sobretudo no sentido de que “elas” estariam ajudando o Diversidade a “ser mais diverso”, como comentou Vitor. Nesta mesma linha, alguns dos agentes se referiram à chegada de Maria Eduarda⁴⁸ – a primeira pessoa transgênero do grupo – como um fato relevante, pois significa incorporar alguém que faz parte da população que sofre a maior violência e rejeição na sociedade (EFREM FILHO, 2016) e cuja existência na Igreja, até muito recentemente, não era nem considerada nos discursos oficiais.⁴⁹ Sua presença, também, está ajudando a visibilizar uma porção da população LGBT com a qual o grupo não tinha contato nem físico nem discursivo. Até

⁴⁸ Maria Eduarda, em comunicação pessoal e no contexto em que ela me perguntava pela minha pesquisa, pediu explicitamente que seu nome não fosse alterado.

⁴⁹ Com ocasião do Sínodo dos Bispos realizado em outubro de 2018, o documento preparatório utilizou, pela primeira vez, a sigla LGBT para se referir a este segmento da população. Contudo, não entra em distinções e, na verdade, parece estar fazendo referência exclusivamente a pessoas homossexuais. <http://www.synod2018.va/content/synod2018/pt/instrumentum-laboris--os-jovens--a-fe-e-o-discernimento-vocacion.html> Acesso em 9 de outubro de 2018.

Contudo, é importante salientar que tanto para a GNRC como para o DC, a utilização da sigla aparece como uma pequena vitória.

Nota da GNRC: <http://rainbowcatholics.org/?p=2976> Acesso em 9 de outubro de 2018.

Nota do DC: <http://www.diversidadecatolica.com.br/2018/07/05/a-igreja-e-a-sigla-lgbt/> Acesso em 9 de outubro de 2018.

Na leitura de ambas declarações, é significativo perceber que a GNRC possui um tom mais crítico que o DC. Para a primeira, a utilização da sigla LGBT é bem recebida, mas não deixa de questionar a ambiguidade do Papa Francisco, que às vezes se mostra aberto (com palavras e gestos) e outras confirma a doutrina da heteronormatividade. O DC opta, no entanto, por situar no contexto histórico, e mostrar o avanço que significa que se deixe de falar da homossexualidade como pecado, para reconhecer a existência de uma população, com necessidades e reclamos próprios.

pouco tempo, embora já contasse com a presença de mulheres lésbicas e de pessoas bissexuais, o coletivo se apresentava como um grupo de “gays católicos”. De fato, em diferentes ocasiões a própria Maria Eduarda tem intervindo no coletivo para pedir que deixe de se usar o termo “gay” como sinônimo de toda a diversidade sexual, o que exprime uma tensão presente também no conjunto dos movimentos sociais LGBT’s (FACCHINI, 2004). A propósito da participação na Parada LGBT de Nova Iguaçu, por exemplo, ela corrigiu abertamente o padre João, que estava convidando a todos a participarem da “parada gay”. Maria Eduarda foi enfática: “temos que aprender que não é parada gay, é parada LGBT”.

No coletivo, outro marcador claro da diferença está dado pela orientação sexual. Em um primeiro corte, se aprecia uma distinção importante entre quem é heterossexual e quem não. A participação de pessoas heterossexuais é um fenômeno relativamente recente no coletivo. Embora haja antecedentes de pessoas heterossexuais que participaram do grupo logo que este se formou, isto aconteceu por pouco tempo. Durante muitos anos, os participantes eram exclusivamente, com a exceção do padre João⁵⁰, pessoas identificadas com as dissidências sexuais. Todavia, na esteira do movimento de maior abertura do Diversidade, desde o ano de 2015 participam pessoas heterossexuais – que estão vinculadas a outro grupo de reflexão e partilha que o padre João assessora, que reúne homens e mulheres, de uma faixa etária superior aos 55 anos e de classe média-alta, interessados em aprofundar-se em assuntos variados a partir da ótica cristã e da espiritualidade da congregação do sacerdote. Entre os tópicos tratados, a diversidade sexual é um deles; nesse contexto, alguns integrantes do outro grupo questionaram se poderiam participar de algumas reuniões do DC. O padre João, após consultar os participantes do Diversidade, comentou que seriam bem-vindos. Desde então, em cada reunião é possível ver a 3 ou 4 pessoas; em geral, um casal e uma ou duas mulheres. Como em cada reunião sempre há pessoas novas, é comum que elas se identifiquem como heterossexuais, acrescido de um “mas” e algum adjetivo que denote proximidade, cumplicidade (aliado, amigo, etc.) à população LGBT.

Como descobri nas entrevistas, a presença dos agentes heterossexuais não está isenta de controvérsias; opiniões que, contudo, aparecem só no contexto da intimidade e do resguardo do anonimato. Para alguns, a participação dos “héteros” é bem-vinda, e é entendida como algo que completa o grupo. Utilizando uma linguagem religiosa, um dos entrevistados interpretou-a como a possibilidade de “estarmos todos juntos na mesa do Senhor”, de “compartilharmos o mesmo pão

⁵⁰ Vários entrevistados comentaram espontaneamente que o sacerdote se identifica como heterossexual.

sem essas distinções humanas, de sermos iguais”⁵¹. Para outro entrevistado, ao contrário, a participação destas pessoas “lhe fazia ruído”. Advertindo que não se tratava de um juízo pessoal, comentou que sentia que isso reforçava a diferença: “a sensação é que tem um abismo que separa, de que há uma diferença, de pessoas que são LGBT’s das que não são, não sei.” Todavia, afirmou que não estava muito seguro, pois pensa que não se trata “de que isto vire um gueto”. Se por um lado estas posturas podem ser entendidas como uma amostra da tensão entre “assimilação” e “diferença”, que perpassa a história dos movimentos LGBT (STULBERG, 2017), por outro, ela transparece a tensão que o coletivo experimenta na hora de escolher o modo de se relacionar com “o outro”, com aquele que está adequado à heteronormatividade (religiosamente sancionada). Em termos nativos, esta negociação é uma reprodução daquela vivida anos atrás, quando surgiu a dúvida sobre se o grupo deveria ou não “fundar nossa própria igreja”, como apontou Alberto em citação já referida no capítulo 3.

Dentro do subconjunto das pessoas cuja orientação sexual é homo ou bissexual, é possível afirmar que, se bem existe um sentimento de pertencimento comum, os informantes transmitem a ideia de que ultimamente as pessoas que se identificam como lésbicas e como bissexuais estão tendo uma maior visibilidade. Bruna, que é bissexual e tem experiência participando em outros coletivos LGBT, comentou que no Diversidade não vive nenhum tipo de “repressão” (foi o termo utilizado), “embora ‘no mundo’ às vezes experimento muito silêncio e incompreensão”. Para ela, que se incorporou há um ano e meio ao grupo, a bissexualidade é tratada como “um a mais”, ou seja, que ela não sente que exista uma diferença no trato pelo fato dela ser “bi”. Paula, Vitor e Fabiano, que participam há mais tempo, individualmente comentaram que esse cenário é algo novo, e que antigamente costumava-se utilizar a palavra gay como sinônimo da diversidade sexual. A mudança – retratada na correção que Maria Eduarda fez ao padre João ainda como um processo em curso – é explicada em decorrência da maior diversidade que o grupo tem experimentado nos últimos anos, bem como um amadurecimento no discurso da diversidade sexual, que pode ser tido também como um reflexo do homônimo processo vivido no interior do movimento LGBT (SIMÕES; FACCHINI, 2009).

Outro marcador social relevante é o de classe, o que mostro, seguindo tendência atual no Brasil (MOUTINHO, 2014) em concomitância com o de raça, resultado do influxo da noção de interseccionalidade, que perpassa os estudos de gênero e sexualidade (SALEM, 2016). Como

⁵¹ “Mesa” e “pão” referem à eucaristia ou missa, o ritual simbólico mais relevante do catolicismo.

afirmei ao me referir à localização, o grupo tem tido historicamente uma composição majoritária de pessoas brancas e de classe média-alta. Nos últimos anos, porém, pessoas autodeclaradas negras ou pardas e de classe média ou média-baixa têm se incorporado ao grupo, diversificando o tecido social que compõe o coletivo. Durante as reuniões, esta diferença não costuma ser tratada abertamente.

Entretanto, e de maneira semelhante ao acontecido com a questão da presença dos agentes heterossexuais, o assunto foi abordado espontaneamente no transcorrer das entrevistas. Uma das duas entrevistas realizadas em duplas foi reveladora: Miguel e Leonardo discorriam sobre as relações de amizade que cada um possuía. Embora a ideia inicial fosse me transmitir que eles percebiam a necessidade de contar com espaços diferentes aos da reunião mensal para aprofundar e discutir outros assuntos “mais pessoais”, Leonardo via que um impedimento seria ultrapassar a “separação que existe entre as pessoas”.

A seguir, uma parte do diálogo. Acrescento que os dois são moradores da zona norte; um se declarou negro; o outro, pardo. Um elemento de destaque é que Leonardo é o único participante do Diversidade cuja denominação é a evangélica (e ele foi um dos que me pediu explicitamente para participar das entrevistas).

(Leonardo: Le; Miguel: Mi).

Le: *mas você não acha que existe uma separação?*

Mi: *Não, eu não vejo por esse lado; o catolicismo, ele prega a união, a união, então o que nós temos no Diversidade é uma união. Você vê que todos lá, independente de nos conhecer ou não, nos tratamos com amor, com carinho, com respeito principalmente.*

Le: *te pergunto assim: você tem acesso a todos de forma indiferente?*

Mi: *tenho acesso a todos que eu conheço há mais ou menos três anos.*

Le: *com quem você tem mais convivência hoje, por exemplo?*

Mi: *com Cláudio, com você.*

Le: *o Cláudio frequenta bastante o grupo?*

Mi: *frequenta, e quando ele não frequenta eu puxo a orelha dele. Por isso eu digo que há uma união, ele é único no grupo.*

Le: *tá, mas, como é que você caracteriza o Cláudio e o Leonardo? Como é que você nos vê?*

Mi: *o Cláudio é alguém que não tem curso superior, pessoa crítica, de paróquia. O Leonardo é uma pessoa que gosto muito dele, mas tem que falar dos negócios de diploma e isso aí não leva ninguém a nada.*

Le: *eu não tenho poder aquisitivo, nem o Leonardo nem o Cláudio.*

Mi: *mas desde quando que você não tem poder aquisitivo Leonardo! Você pertence à classe média.*

Le: *que é isso?!*

Mi: *nós três aqui somos classe média. Para você ver a realidade do Brasil.*

Le: classe média? Eu acho que nós somos no máximo média baixa... mas quanto a essa característica, você diz que você não vê muito essa separação. Mas eu tô te pedindo para que você possa distinguir que tipo de pessoas é que você hoje tem mais proximidade. Você disse eu e o Cláudio. Nós somos pessoas que não temos formação de nível superior, não temos poder aquisitivo como... porque ali na zona sul é uma zona nobre! Ali tem um grupo de pessoas que moram..., que tem um poder aquisitivo elevado.

Mi: Javier, veja, ele é uma pessoa crítica. Eu não vejo essa radicalização. As diferenças têm a ver com que a nossa vida é muito pautada no horário, você viu ali que tem tempo para tudo no grupo? O horário começa às 17h, aí para às 19h para missa; aí depois da missa tem o tempo para a confraternização. Você já reparou que na confraternização o tempo passa rápido? Então há essa dificuldade para a interação.

Le: tá, mas quando realmente há interesse essas barreiras são quebradas, eu por exemplo já tive oportunidade de sair com você, etc. Dizer que não tem tempo é que não tem prioridade...

Este fragmento da entrevista realizada com ambos participantes – que avançou depois a uma reflexão sobre o que Leonardo considerava outras formas de discriminação na sociedade – revela o modo como se negociam as diferenças no interior do Diversidade, e, também, o lugar que ocupa a confissão religiosa neste processo.

Em primeiro lugar, o diálogo mostra as diferentes interpretações a respeito das diferenças socioeconômicas (e eu acrescentaria, raciais) que existem no grupo. A conversação entre ambos entrevistados fez com que Leonardo adotasse uma postura mais incisiva, na qual queria demonstrar que, de fato, existe uma “separação” entre os participantes. Seu argumento fundou-se em algo que, para ele, é uma constatação: as pessoas com as quais Miguel tem maior contato. No fluir do intercâmbio, Leonardo revela que, no fundo, Miguel tem como mais próximas pessoas que “são como ele” (sem formação de nível superior, sem alto poder aquisitivo e que, no fundo, não moram na zona sul). Miguel, contra estes argumentos, entende que há “união” no grupo, e que essas diferenças a que ele refere são fruto do “espírito crítico” e “radicalizado” do Leonardo.

É neste contexto onde aparecem as marcas das respectivas referências confessionais. Para Miguel, ali onde Leonardo vê “separação”, ele enxerga “união” pois “o catolicismo prega a união”. Para Leonardo, que participa do grupo há pouco tempo e cuja trajetória com a igreja evangélica é de longa data, é mais fácil reconhecer as distinções. Entretanto, para Miguel estas mesmas diferenças aparecem como secundárias: “independente de nos conhecer ou não, nos tratamos com amor, com carinho, com respeito principalmente”. Fruto do trabalho de campo, considero que o posicionamento do Miguel transparece o modo como no grupo, de forma majoritária, se interpretam e integram os marcadores da diferença (e, neste caso, com os de raça-classe): mesmo existindo dessemelhanças, o espaço de encontro tende a destacar e salientar aquilo que é “o”

comum aos agentes, a saber, sua experiência como minoria e dissidência sexual no interior da Igreja católica (na qual se alicerça a criação do Diversidade Católica). Neste intuito, a dinâmica da interação do grupo mostra que o espaço da reunião privilegia acentuar e destacar aqueles elementos fortalecedores desse elo comum, relegando outros aspectos que salientam as diferenças, tais como a raça e classe; “o catolicismo prega a união”, como disse Miguel. Este “apagamento” de algumas diferenças é, como sugerido por Brah (2006), corriqueiro no processo de constituição de qualquer sujeito coletivo:

“uma dada identidade coletiva parcialmente apaga traços de outras identidades, mas também carrega outros traços delas. Isso quer dizer que uma consciência expandida de uma construção de identidade num dado momento sempre requer uma supressão parcial da *memória* ou *sensu subjetivo* da heterogeneidade interna de um grupo” (ibid, p.372).

Todavia, é necessário destacar que esta “suspensão” de alguns dos marcadores da diferença responde sempre a circunstâncias histórica e socialmente mediadas, e podem eventualmente mudar. No caso do Diversidade Católica é evidente que seu surgimento e parte relevante da sua trajetória têm se desenvolvido em um espaço “nobre”, como disse Leonardo – ou seja, de classe média-alta e branca. Como colocado anteriormente, isto cria distâncias (físicas e simbólicas) e obstáculos para que pessoas que não se enquadram nessas categorias participem. Apesar disso, embora minoritários, alguns agentes têm se aproximado, trazendo outras vivências, que, eventualmente, poderão fazer com que o grupo passe por outras mudanças, como as que experimentou a respeito da visibilidade dos diferentes componentes da diversidade sexual, onde deixou-se de falar dos “gays católicos” para passar a falar dos “católicos LGBT”. Nesta linha, parece-me que o surgimento da Pastoral em Nova Iguaçu, bem como o lugar de liderança que pessoas familiarizadas com a discussão sobre gênero (e sua interseção com raça e classe) estão tendo, eventualmente farão com que estes tópicos sejam mais abertamente tratados.

Outro marcador social a se destacar no grupo é a idade. Alguns dos entrevistados apontaram isto nas entrevistas: diferentemente de outros grupos eclesiais, no Diversidade Católica verifica-se uma heterogeneidade etária muito significativa, com participantes que oscilam dos 17 aos 65 anos. Na voz de um entrevistado, isto aparece como um valor: “à diferença do que vivi na Pastoral da Juventude, por exemplo, aqui a gente se encontra com pessoas de todas as cores, de muitos lugares e de idades completamente diferentes”. Novamente, o que aparece como fator aglutinador é a experiência comum de estar com outros que “me entendem”, como disse Fabiano. Para ele, “é a

experiência da troca o que ajuda a gente, através da partilha, a se entender, a sentir-se apoiado”. Entretanto, é também comum, sobretudo nos momentos de partilha livre (o “momento final” da reunião), ver que o fator idade costuma reunir pessoas que se encontram em faixas etárias semelhantes. Em alguns casos, inclusive, esse elemento ajuda a construir relações de amizade para além do espaço formal da reunião, como é o caso de Leonardo e Miguel, que, além de compartilhar outras semelhanças, são próximos em intervalo de idade.

Em suma, o grupo Diversidade está composto por um conjunto de agentes que fazem parte de lugares, idades e posições sociais variadas. O que os reúne, principalmente, é uma experiência de vida com a Igreja católica que é entendida, simultaneamente, tanto como lugar de “vida” como de “morte”, de “alegria” e de “dor” (palavras nativas). Sem prejuízo de que isso possa mudar com o tempo, para os participantes do coletivo “embora a Igreja e LGBT sejam como azeite e água” (como me disse Bruna), “nós não podemos renunciar a nenhum deles”. Em definitivo, existe uma situação compartilhada que, à moda das mulheres negras norte-americanas, “resulta em padrões recorrentes de experiência para os membros individuais do grupo” (COLLINS HILL, 2012, p. 107).

4.1.4. O padre João

Ao longo desta dissertação tenho me referido em diferentes ocasiões ao padre João. Embora já tenha trazido diferentes questões acerca de sua posição e atuação no grupo, acredito que falte ainda acrescentar alguns elementos que completam o panorama.

Como tenho afirmado, o sacerdote ocupa um lugar central no coletivo. Pelo fato de ter pertencido ao grupo fundador, de ser o dono da casa onde a reunião acontece, bem como por exercer importantes atividades para o funcionamento do grupo, sua presença se acentua. Destaca-se também, fundamentalmente, pelo fato de ser um sacerdote, ou seja, um porta-voz especializado investido do poder sagrado e institucional da Igreja (BOURDIEU, 2007; WEBER, 2002). Tudo o que ele faz e diz no grupo é interpretado a partir deste quadro de análise, fazendo com que seu agir seja inscrito no âmbito do sagrado. Para os demais agentes, que “João” seja “um padre” é fundamental, pois o torna, simultaneamente, mediador e legitimador: mediador entre a Igreja e as pessoas que chegam à reunião, em geral com experiências de dor e exclusão por parte da mesma instituição; legitimador de uma forma de ser católico que não pede o silêncio nem proíbe o exercício da sexualidade dissidente – e que, em definitivo, lhes outorga reconhecimento, algo central para existências marcadas pela rejeição e invisibilização, como ressalta Butler (2002).

Nas palavras do casal heterossexual entrevistado:

“...E com a criação desse grupo, você sente nitidamente que para eles, aquilo é um porto seguro. Eles voltaram a se encontrar com a Igreja católica, voltaram a se encontrar com Cristo, com Jesus, com os santos que eles acreditam, e eles não foram rejeitados. Nesse ponto, o pilar que eles têm como referência é o padre João, porque ele é um padre, é um padre bom, ele não rejeita as pessoas e ele não deixa que os demais rejeitem as pessoas.”

Entretanto, a presença do padre João é também expressão da tensão que o grupo vive com a Igreja, o principal interlocutor externo no processo de constituição deste sujeito coletivo.⁵² Com efeito, para alguns dos participantes, é a investidura do padre uma das justificativas utilizadas como fundamento para explicar que o grupo tenha optado por uma “existência periférica”, como descreveu Ricardo no testemunho narrado na página 55. Sem prejuízo de que outros motivos possam estar na base desta escolha, o coletivo e o próprio sacerdote experimentam a “possível punição” como algo que faz atenuar o ímpeto pela visibilidade; neste sentido, como o mesmo participante disse naquela ocasião: “nada de foto, nada daquilo”. Apesar de que “todo mundo saiba” que o padre João assessora o coletivo, o importante é que sua participação não cause ruído, que haja discricção. O padre João é, assim, reflexo da sujeição na qual está inscrita a demanda pelo reconhecimento e inclusão na Igreja que mobiliza parcialmente o grupo. Como voltarei mais adiante sobre este assunto, por enquanto considero importante ressaltar que a presença do sacerdote encarna as duas faces de um mesmo fenômeno: sua investidura é o que ajuda o coletivo a se constituir como tal (ele o legitima e o vincula à Igreja) e, simultaneamente, aponta e assinala o limite estrutural experimentado intra-eclesialmente.

Contudo, é importante destacar que esta dimensão “tensa” da presença do padre João é algo que aparece efetivamente só em determinadas ocasiões (como quando alguém tira uma foto que gostaria de postar nas redes sociais, ou quando se participa de algum evento como o realizado em junho de 2018 em São Paulo); no cotidiano da interação do grupo, o que predomina é o apreço, carinho e admiração por aquele que muitos consideram “nosso pai”, “um herói”, “um lutador incansável”, “um padre diferente”, todos apelativos aparecidos nas entrevistas. Uma experiência de campo me revelou especialmente este aspecto.

⁵² Como apontam Lamont e Molnar (2002), os sujeitos coletivos se constituem em processos de interação dialética onde busca-se uma definição tanto interna (o que o coletivo é para si) como externa (o que é para outros). Em esta última dimensão, os limites são instaurados particularmente com relação àqueles com os quais se disputam interpretações de sentido.

No segundo sábado de março, integrantes do grupo fizeram um convite aberto para participar da Pastoral da Diversidade criada há pouco tempo na diocese de Nova Iguaçu, na baixada fluminense, RJ – grupo que também é assessorado pelo padre João. Aceitei o convite para participar da reunião em Nova Iguaçu, pois me interessava ter um ponto de comparação, bem como acompanhar e observar os membros do Diversidade. Ganhei carona de um dos membros do grupo, Ricardo, um dos mais antigos. No carro iam também Paulo e André, ambos com vários anos de participação no DC. Os três estavam acompanhando de perto o processo de criação da pastoral em Nova Iguaçu, o que entendem como uma missão, pois lhes interessa que outros LGBT se sintam acolhidos no espaço eclesial “e para que não ganhe a heteronormatividade”, segundos as palavras literais de Paulo. Além de outros assuntos que foram conversados no carro, falar sobre o padre João foi algo que acompanhou o deslocamento até Nova Iguaçu. Comentou-se como ele era dedicado; como tinha uma vida exclusivamente orientada ao serviço; como era próximo e tratava a todas as pessoas da mesma maneira, fosse no DC, em Nova Iguaçu ou na Rocinha – onde o padre colabora realizando missas. Falava-se do Padre João como uma pessoa excepcional, e como um religioso único. O único contraponto era que, apesar de tudo, “o padre João não é como a gente”, ou seja, ele não tem a vivência do que significa ser LGBT, o que marcaria uma distância e diferença. Foi posto em destaque, também, o sentido “missionário” que o padre tinha a respeito da “causa LGBT na Igreja”, o que intensifica o respeito e admiração pelo sacerdote, sentimentos que reforçam esse “outro lugar” no qual o padre João está, devido à sua investidura.

Com efeito, muitos dos participantes veem no padre João atributos “pouco habituais” em outros sacerdotes, e enxergam em sua figura alguém que está “sempre disposto a ajudar”; que é cordial e respeitoso e para quem “não existe a típica hierarquia ‘padre-leigo’”; que não precisa ser “sempre o que fala” e que “se emociona e compromete com a gente”. Um exemplo desta última característica ressaltada sobre o sacerdote ocorreu na reunião realizada alguns dias após o assassinato da vereadora Marielle Franco, que comoveu a cidade e o país nos primeiros dias de março de 2018. Após as tradicionais apresentações e partilhas dos iniciantes, o padre João havia preparado um momento de reflexão. Ele destacou que Marielle era uma mulher, negra e da favela, que se reconhecia como LGBT e que em determinadas ocasiões tinha reconhecido como relevante sua passagem pela Pastoral da Juventude católica e pela PUC-Rio. Nas palavras do sacerdote, a morte de Marielle afetava a toda a sociedade e, particularmente, àqueles que lutam pelos direitos humanos e que se reconhecem como católicos e como LGBT. A seguir, leu alguns trechos onde a

própria Marielle se referia às marcas de sua passagem por estes lugares católicos, ficando emocionado – até caírem lágrimas. Ver o sacerdote assim foi impactante para o coletivo, algo que gerou um silêncio igualmente respeitoso e admirativo. Nesse momento, um dos participantes que estava próximo abraçou o padre. Após uma breve pausa, ele continuou falando e introduzindo o assunto da reflexão, que visava vincular a morte de Marielle com o tempo de quaresma (os quarenta dias que antecedem à celebração da páscoa e ressurreição de Jesus, centrais no cristianismo), indicando que a morte da vereadora poderia, assim como a de Jesus, “ser semente para outras vidas de testemunho”.⁵³

A narração desta cena pode ajudar a compreender o modo como os agentes enxergam o padre João. Para os participantes, ele é um sacerdote próximo, que é capaz de se emocionar e que possui um compromisso claro com a população LGBT e com os direitos humanos em geral. Como foi se evidenciando durante o tempo que participei das reuniões e, ainda mais, durante as entrevistas, para muitos dos participantes o modo como João exerce o sacerdócio é algo completamente atípico. No imaginário da maioria, o sacerdote “médio” é alguém distante, frio, que não mostra suas emoções e que entra em cena só quando precisa falar (ou seja, ensinar) alguma coisa. A relação prototípica é a que aparece na celebração da eucaristia, em que os padres estão situados em um lugar diferente (em geral, mais alto) e onde só eles têm acesso à fala, no momento da pregação. Levar este contraponto em consideração é importante, à medida que ajuda a compreender o afeto e a admiração que o padre João suscita. Como comentou um dos participantes: “ele é um *verdadeiro* padre”, querendo dizer que o sacerdote vive algo que deveria ser a norma no meio do clero. Por isso, para alguns participantes o Diversidade é entendido também como um lugar onde estão se recriando maneiras de entender a hierarquia e os vínculos eclesiais. Um dos entrevistados me comentou:

“as relações no Diversidade se dão de forma solidária, movido pela liberdade. É curioso se a gente pensar por exemplo que, dentro das relações eclesiais tradicionais, o padre é sempre a função da autoridade, do dizer, do controle, da regulação, e no Diversidade Católica nós temos um padre que está lá em todas as reuniões e ele é quem menos fala; ele só abre a reunião, passa a palavra para um, traz um texto, mas ele é quem menos fala. Quando uma pessoa diz que está passando por um problema, quem diz para essa pessoa que aquilo não é um problema não é o padre, é um outro membro, tipo, é um outro membro que diz ‘eu já passei por isso, vai ficar tudo bem.’”

⁵³ A frase original, “o sangue dos mártires é a semente da Igreja”, atribui-se a Tertuliano, pensador cristão do século III.

Estas palavras ilustram uma opinião que tenho encontrado de maneira generalizada no grupo. Para muitos dos agentes, o padre João é uma pessoa que foge da norma, fazendo inclusive com que alguns elementos, por exemplo, considerados por mim como “centrais” (nas palavras do entrevistado, “abrir a reunião”, “passar a palavra”, “trazer um texto”), sejam lidos como secundários, pois são o silêncio e a presença fiel e constante do padre as características que prevalecem. Para este participante, são essas atitudes as que possuem um “potencial renovador”, como também me disse na entrevista. Penso, como irei propor no capítulo final, que seja possível pensar em ambas leituras (a minha e a dele) em concomitância; em outras palavras, é razoável pensar que, por um lado, o sacerdote possui um papel central no grupo (reproduzindo de alguma maneira o que nomeei como clero-centrismo católico) e, por outro, que mesmo no âmbito dessa função ele esteja ajudando a criar novas formas de entender essa autoridade. Em termos sociológicos, é possível pensar que não haja contradição entre *estrutura* (aqui representada no “lugar central” do padre) e *agência* (o modo como ele encarna e vive esse papel), mas que ambas estejam internamente vinculadas, à moda, por exemplo, da proposta de Anthony Giddens (1996) e sua teoria da estruturação. Neste sentido, poder-se-ia pensar que o grupo está presenciando, neste nível da interação, uma reforma do papel do sacerdote como comumente se entende na Igreja.⁵⁴

Todavia, é importante ressaltar que nas entrevistas descobri existirem também algumas pessoas com uma perspectiva mais crítica a respeito do lugar e da influência do padre João no grupo. Para um entrevistado, o caráter mais emotivo, centrado no acolhimento e menos confrontante tem a ver com traços das marcas que o sacerdote imprime ao grupo. Segundo ele:

“O Diversidade possui uma característica muito marcada de um espaço de acolhimento, que eu acho absolutamente imprescindível porque as pessoas efetivamente chegam muito feridas, de um espaço de ajuda mútua, terapêutico, com caráter terapêutico e não passa muito disso... E eu vejo que isso tem muito a ver com João. É óbvio que isso não é uma crítica ao João, muito pelo contrário, para mim João é um herói; mas é pela posição peculiar que ele ocupa. Por causa do João o grupo não se autonomiza como grupo de leigos, por causa do João o grupo tem que ficar cheio de dedos porque tem que proteger ele. Então o grupo não pode partir para uma ação como as *Católicas* fazem, para uma ação mais afirmativa, não digo ofensiva, mas mais afirmativa, porque tem que proteger o João. Por causa do João que é uma liderança, que é “o padre”, que é uma autoridade o grupo não cria formas de organização onde haja espaços para que as pessoas de dentro do grupo, leigos, assumam posições de liderança, disputem liderança”.

⁵⁴ De fato, e como apontado no anteriormente, isto é um elemento em disputa na Igreja católica. Uma das “bandeiras de luta” do Papa Francisco tem sido denunciar o clericalismo e o abuso de poder que se vive em muitas comunidades católicas. Todavia, ele o faz de alguma maneira reproduzindo essa estrutura de poder, pois o faz em virtude da sua autoridade papal, que reproduz o modo como está distribuído o poder na Igreja.

Apesar de considerar que esta é uma opinião minoritária no coletivo (insisto, para a maioria o que prevalece é o carinho, afeto e admiração pelo sacerdote), indica que existem algumas pessoas com uma perspectiva suscitadora de uma possível controvérsia a respeito dos papéis e funções no interior do Diversidade, como aconteceu, por exemplo, no que denominei como a primeira grande crise do grupo. De qualquer forma, é pertinente perceber que esta tensão – entre ser mais ou menos dialógico com a hierarquia católica – tem acompanhado o percurso de outros coletivos de católicos LGBT, inclusive aqueles em que os leigos possuem um papel mais ativo e preponderante. Se bem faltam pesquisas e dados mais atualizados, Dillon (1999) mostrou, por exemplo, que o grupo Dignity⁵⁵ têm experimentado tensões e divisões internas justamente a partir das diversas respostas que surgiram sobre a atitude que se há de ter a respeito da hierarquia católica. Em consequência, parece-me que este é um assunto que fica em aberto.

Considerando todos os elementos expostos, conclui-se que o padre João tem se portado como um dos atores protagonistas do coletivo. Como parte do grupo fundador, ele carrega parte da memória do Diversidade; como sacerdote, é o elo mais visível que o grupo possui com a Igreja (e com as tensões que isso supõe); como liderança, programa e organiza as reuniões, moderando e presidindo os diferentes momentos. Suas características pessoais o tornam alguém validado e respeitado pelos participantes, fazendo com que se torne, para muitos, um referente que colabora na ressignificação da experiência de ser católico e ser LGBT. Na seguinte seção, apresentarei os traços significativos do que se vive na reunião mensal, o espaço privilegiado de interação do coletivo.

4.2. A REUNIÃO

A reunião mensal é o momento principal de encontro e interação do grupo. Participam desta ocasião tanto os participantes frequentes, junto dos esporádicos e dos iniciantes. No caso das duas primeiras categorias de participantes, as informações sobre a reunião são previamente enviadas através de um endereço coletivo de e-mail e também pelo grupo de Whatsapp, ao qual os novos

⁵⁵ Como explicado anteriormente, o Dignity foi o primeiro coletivo de católicos LGBT, criado em 1969 nos EUA. Fundado inicialmente por um sacerdote, o grupo foi progressivamente sendo conduzido por leigos. Nestes quase 50 anos de existência, tem mantido relações tensas com a hierarquia católica, com momentos de maior e menor proximidade. Nos anos '80, por exemplo, a Conferência Nacional dos Bispos (NCCB, pela sigla em inglês) proibiu que os participantes do Dignity utilizassem os lugares diocesanos para suas reuniões.

participantes são incorporados, depois de participarem da primeira reunião.⁵⁶ Em ambos os meios, as mensagens são enviadas pelo sacerdote, que é também o responsável por montar a agenda anual das reuniões. No caso dos participantes iniciantes, eles são convidados a participarem da reunião depois de passar pela triagem inicial, que pode consistir ou em uma entrevista pessoal com o padre João ou simplesmente depois de explicitarem⁵⁷, via e-mail, por que razão desejam participar das reuniões. Caso o participante chegue pela primeira vez por indicação de outro membro do grupo, a triagem não é necessária.

A reunião acontece no denominado “salão Papa Francisco”, construído há poucos anos. O recinto possui cerca de 40 metros quadrados e apresenta uma decoração simples, com paredes brancas, poucos símbolos religiosos e janelas que mostram o jardim do sítio. O espaço possui várias cadeiras, que para a reunião do DC são organizadas em duas fileiras circulares e concêntricas. O lugar de encontro é antecedido por uma pequena copa e por dois banheiros (masculino e feminino).

A reunião está marcada para começar sempre às 17h. Durante o tempo de realização do meu campo, costumava chegar com alguns minutos de antecedência, permitindo-me perceber que, na maioria das vezes, o padre João chega ao salão acompanhado de uma ou várias pessoas que serão, depois, introduzidas ao grupo. Ele fica alguns minutos na porta, recebendo os participantes, de forma sempre atenciosa e acolhedora, tratando a cada um de “meu caro” ou “minha cara”. Como salientei, ele é reconhecido como um sacerdote afável, próximo e interessado pessoalmente por cada pessoa, o que desperta admiração e afeto por parte de muitos dos participantes do grupo.

A reunião encontra-se dividida em três momentos diferenciados: em primeiro lugar, o que tenho chamado de momento “testemunhal”; depois, o momento de celebração da missa; por último, um momento de lanche e confraternização. Estes são três momentos da instância mensal que é conhecida coloquialmente como “a reunião”.

⁵⁶ Até pouco tempo, na verdade, o grupo de Whatsapp mantinha-se como um lugar mais reservado. Assim, os iniciantes só eram adicionados à lista de e-mails e, depois de algum tempo, passavam a ser incorporados ao grupo de Whatsapp. Atendendo a que hoje a comunicação é mais ágil e frequente por este meio, mudou-se a política. Voltarei a este assunto no final desta seção.

⁵⁷ É pertinente notar que no mundo católico é comum que um leigo peça “direção ou acompanhamento espiritual” a um sacerdote; uma conversa onde se procura ora “ser dirigido” ora “ser acompanhado” sobre questões vinculadas à vida pessoal desde uma ótica religiosa. A utilização de cada termo indica a sensibilidade do religioso e/ou do leigo, ou seja, mais tradicional (o sacerdote “dirige”) ou mais contemporâneo (o sacerdote “acompanha”). No *Diversidade*, fala-se de “acompanhamento”, que eventualmente também pode estar acompanhada do sacramento da reconciliação ou confissão (momento que Foucault (1999) sinaliza como lugar privilegiado para “falar” do sexo e para estabelecer mecanismos de controle sobre o mesmo).

4.2.1. O momento testemunhal

O primeiro momento da reunião do grupo é realizado no salão Francisco. Nomeio-o como “momento testemunhal” pois está marcado pela escuta dos testemunhos das pessoas que participam pela primeira vez da reunião, bem como dos veteranos.

O momento testemunhal é uma ocasião relevante e significativa para o grupo, e costuma ter uma duração de uma hora e meia aproximadamente. Como mostrarei, este espaço é importante porque nele os novos comentam suas vivências e os antigos aproveitam para fazer perguntas e intervenções das quais se servem para compartilhar suas próprias reflexões e modos de compreender as dores e lutas que os recém-chegados ao grupo trazem à tona. Ficará em evidência que este momento possui semelhanças significativas com ritualísticas utilizadas em outros grupos, como os de autoajuda dedicados à superação de adições (tais como Alcoólicos Anônimos ou Narcóticos Anônimos). Durante a entrevista com Alberto, um dos fundadores, ele me explicou que a similitude com estes foi “mera coincidência... na verdade, foi algo que se deu assim”. Sem prejuízo de que estas influências poderiam ser melhor investigadas, sabe-se que a criação destes espaços onde a fala cumpre um rol “terapêutico” (como explicarei mais adiante) tem perpassado, também, o percurso dos movimentos LGBT. MacRae (1990, p. 50), por exemplo, mostrou na sua precursora etnografia que “não é à toa que uma das atividades mais bem-sucedidas dos grupos homossexuais militantes seja a formação de grupos de reflexão e troca de experiências”. Neste sentido, a iniciativa do Diversidade pode ser inscrita nesse âmbito de vivências coletivas, que procuram reorganizar o sentido através da fala e da partilha. Assim, apesar deste momento da reunião estar pensado também como uma instância de partilha e reflexão sobre alguma situação (seja eclesial ou não), na maioria das vezes o tempo é utilizado integralmente para ouvir os novos participantes e para que esses possam exprimir suas questões e experiências pessoais.

O momento começa, em geral, cerca de 15 minutos depois da hora convocada para a reunião – ou seja, perto das 17h15. Neste horário, no salão encontra-se o padre João, os novos participantes e em torno de outros 5 a 10 participantes antigos. Conforme o tempo vai passando, seguem chegando outros participantes. Antes de que este primeiro momento seja encerrado, o lugar de reunião conta, em geral, com a participação de cerca de 25 a 30 integrantes.

O momento testemunhal começa com uma breve oração, que é realizada por algum dos presentes, sob pedido do padre João. A oração foi conduzida por Andrea, mulher de uns 45 anos, autodeclarada negra. Ela convidou a todos os presentes a se acalmarem para se reconhecerem na

presença de Deus. Com uma voz pausada e meditativa, fez o sinal da cruz, replicada por todos os presentes. Houve alguns segundos de silêncio, e logo fez uma súplica, pedindo: “Senhor Jesus, estamos reunidos na tua presença. Viemos de muitos lugares para estar contigo, para ouvir tua palavra e receber aos nossos novos irmãos. Ajuda-nos a estarmos abertos à ação do teu Espírito [...] Senhor, tu nunca desististe de nós; ajuda-nos a não desistirmos de ti. Tu és um Deus de amor e doçura, e te oferecemos esta reunião”. Terminada essa prece, todos os reunidos rezaram uma oração ao Espírito Santo, muito popular no Brasil: “Vinde Espírito Santo, e enchei os corações dos nossos fiéis...”.

Com este momento se marca e delimita o âmbito da reunião, que passa assim a ser lido como um momento sagrado. As posturas corporais e os semblantes dos participantes deixam o fluir descontraído e agitado de quem está chegando da rua, incorporando uma posição quieta, calma e que denota tranquilidade e abertura. A oração ajuda também a circunscrever o objeto da reunião: trata-se de reconhecer a presença de Deus principalmente através do encontro e da acolhimento aos novos integrantes do grupo, incorporados mediante uma espécie de ritual de iniciação, que supõe falar e contar sua própria história.

Terminada a oração, o padre João toma a palavra e apresenta os novos participantes. A seguir, ele escolhe um dos iniciantes e pede para a pessoa se apresentar, sugerindo que comente um pouco da sua história e sobre como chegou ao grupo DC. As pessoas, em geral, dão algumas referências bastante sucintas (nome, cidade onde cresceu, atividade principal, etc.), o que faz com que os “veteranos” tenham de prosseguir na realização de perguntas mais específicas, a fim de que possam se aprofundar na trajetória do interlocutor.

Ana Laura é uma mulher de 23 anos, autodeclarada branca, e esta é a primeira vez que participa do DC. Está visivelmente nervosa, tendo chegado o momento em que o padre João pede a ela que se apresente. Ana Laura então comenta que estava vivendo um processo muito difícil: explicou que é oriunda de Friburgo, no interior, e que a mudança para o Rio de Janeiro a tinha feito sentir-se deslocada, devido ao ambiente e a um ritmo de vida muito diferente do que estava acostumada. Veio para a capital do estado para estudar jornalismo numa faculdade privada, onde tinha “se descoberto lésbica”. Falou de como era difícil para ela, pois a família não fazia ideia da “sua situação”, e que em Friburgo a cultura e a dinâmica da cidade são muito diferentes, características de uma cidade do interior. Chorou e se emocionou ao falar dos pais, pois achava que para eles seria uma experiência muito dolorosa conhecer “sua nova verdade”. Comentou também

que no Rio de Janeiro ela podia “beijar e ficar com quem quisesse”, mas que em Friburgo era obrigada a viver uma vida “normal” e aparentar ser heterossexual, o que a fazia sentir-se “dividida internamente”. Também, comentou que sempre foi muito próxima de Deus, à Igreja e, “sobretudo, da Virgem Maria”, mas que no último tempo havia se afastado por causa do ensino da Igreja. Apesar disto, Ana Laura afirmou que sempre sentia a presença de Deus, pois “ele é o cara”. As últimas falas foram acompanhadas por choro e emoção.

Terminada sua apresentação, alguns membros do coletivo pediram a palavra. A primeira a falar foi Cecília, mulher heterossexual, autodeclarada branca, de uns 45 anos, profissional da área da saúde e mãe de um filho gay. Explicou para Ana Laura como foi “um assunto terrível” descobrir a sexualidade do filho, e afirmou que “como mulher de igreja, que participa de missa dominical e que ajuda em tudo o que é possível”, a notícia havia lhe “desabado”. Apesar disto, ela sempre quis apoiá-lo. Para tanto, procurou ajuda de um frei, que a encaminhou ao padre João, “alguém que poderia auxiliá-la”. Foi assim que ela chegou ao grupo, onde aprendeu que Deus “não faz acepção de pessoas” e que a sexualidade do seu filho “é natural”, o que estava lhe ajudando a superar suas expectativas. Na sequência, contou como sempre tinha sonhado com o casamento do filho, na igreja, com “tudo lindo e decorado”, esperando a noiva para “entregar a seu filho”. Nesse momento, veio uma interrupção. Do outro lado do salão, alguém disse: “mas isso ainda pode acontecer, só que teu filho vai estar vestido de noiva!” Houve risos coletivos, incluindo a própria Cecília, que respondeu: “*aiiii*, safado!” e riu também. No final da intervenção, olhando para Ana Laura, lhe disse que, apesar das dificuldades, os pais sempre amam os filhos e, por isso, lhe recomendou que não tivesse medo – pois, embora o caminho pudesse ser difícil, deveria ter em mente que o amor de um pai é superior.

Terminada esta intervenção, Ana Laura permaneceu calada, mas o semblante dela estava visivelmente mais calmo e emotivo. Durante a fala de Cecília, a jovem acompanhava suas palavras com atenção e surpresa. Não houve outras intervenções, o que fez com que o padre João agradecesse sua partilha e desse a palavra a outro iniciante, Tomás.

Tomás se apresentou dizendo que tem 17 anos e está se formando como assistente de saúde; contou que conheceu o padre João na missa dominical de sua comunidade, na Rocinha, onde o sacerdote colabora celebrando algumas missas por mês. Como teve uma intervenção especialmente breve, alguns dos outros participantes foram realizando perguntas para ajudá-lo a se expressar.

Miguel, autodeclarado negro, próximo dos 40 anos e funcionário público tomou a palavra e perguntou: “e aí, como está se sentindo com a tua sexualidade?” Tomás respondeu: “olha, sinto que ainda não me defini, mas eu sei que sou LGBT e que quero trabalhar com os LGBT, só que acho que ainda estou explorando”. Diante disso, Miguel comentou: “mas que bom rapaz! Como é bom ver que hoje os jovens têm muita mais facilidade para aceitar sua sexualidade!”. Na sequência, Horácio, autodeclarado branco, de 35 anos, perguntou: “e como você está vivendo esse processo na tua família, na tua comunidade?”. Tomás comentou, então, que a família o apoia, mas sugerem que “tenha cuidado e seja discreto”. Contou também que na Rocinha há uma certa abertura (“muitos da favela vão pros blocos gays em São Conrado no carnaval, por exemplo”), mas que os traficantes costumam ser menos tolerantes, e por isso é necessário se cuidar. Horácio assentiu e concordou; “porém”, acrescentou, “também não podemos deixar de **nos** cuidar, porque às vezes a gente perde o **próprio** cuidado”. Explicou que achava que a discrição – o “se cuidar” – era importante, mas que também poderia ser “uma faca de dois gumes”, ou seja, que o fato de se proteger poderia acarretar também em também um processo de auto silenciamento e opressão.

O padre João tomou a palavra e aproveitou para comentar sobre o trabalho que faz na Rocinha, e da importância de ajudar as pessoas a “abrirem suas mentes e seus corações”. Assim, deu como exemplo uma ocasião em que estava celebrando a missa e, nas leituras do ritual, apareceu a narrativa da arca de Noé. O texto, pertencente àquilo que no cristianismo é conhecido como o Antigo Testamento, narra a história de como Deus tentou “refazer sua criação”. Depois de uma tentativa de punição e “emenda” (a estória do dilúvio universal), Deus fez uma aliança com a humanidade e se comprometeu a nunca mais enviar esses castigos. O sinal dessa aliança seria o arco-íris.⁵⁸ Após ter contado isto – que fazia parte de uma pregação ou homilia – o padre João relatou que logo aproveitou para dizer aos presentes: “você sabem que o arco-íris é também um dos símbolos da população LGBT? Faz todo sentido! Deus fez uma aliança com toda a humanidade, e as cores do arco-íris LGBT querem mostrar isso também, que o amor de Deus é para todos, sem distinções”. Criou-se um pequeno silêncio reflexivo e Tomás aproveitou para comentar: “realmente, esse tipo de falas do padre estão ajudando a comunidade. Muitas das velhinhas hoje são menos preconceituosas”.

⁵⁸ No texto bíblico: "Sempre que houver nuvens sobre a terra e o arco aparecer nas nuvens, eu me lembrarei da eterna aliança entre Deus e todos os seres vivos de todas as espécies sobre a terra" (Gênesis 9,14-16)

O padre João agradeceu ao Tomás e introduziu José. Disse que José estava vindo pela primeira vez, e que era amigo do frei Raimundo (que, por sua vez, já tinha participado das reuniões em outras ocasiões). José aparenta ter entre 35 e 40 anos, está vestido com trajes formais e demonstra ter uma personalidade bastante tímida. Conta que sempre teve muito receio da Igreja, mas que ter conhecido frei Raimundo o estava ajudando a mudar seu olhar. José vem de uma família do sul do país, de uma cidade pequena e de filhos de imigrantes italianos, “muito machistas e homofóbicos”. Apesar disto, conta: “tive a sorte de ter uma mãe muito aberta, compreensiva e que dava a cara tapa, não ligava para o que os outros diziam”. Explicou, então, que seus dois irmãos são, como ele, homossexuais e que os três tinham sofrido muito bullying, tanto na cidade como nos ambientes eclesiais. José contou que, “como em toda cidade do interior e de imigrantes italianos, ir à catequese era obrigatório. Ali, os outros rapazes enchiam a boca falando que a gente era veado, que a gente parecia mulher, etc, etc. Até que um dia nossa mãe disse: ‘chega! Vocês não vão mais nessa porra de catequese!’”. José relatava esta cena com emoção, e vários dos participantes do grupo fizeram gestos de aprovação ao que a mãe havia dito. Anos depois, José prosseguiu, resolveu ir morar na França, onde realizou seus estudos e obteve um doutorado em ciências humanas.

De volta ao Brasil, José começou um processo “de busca espiritual”, de tentar “se aproximar mais de Deus”, e de não fazer isso sozinho, “pois o coletivo sempre ajuda”. Foi nesse percurso pessoal que resolveu ir se confessar (“mas não por ser gay, porque para mim isso é tranquilo”), o que relatou ter sido uma experiência terrível. Segundo o participante, o sacerdote foi desrespeitoso e tentou indagar sobre sua vida privada, até saber de sua orientação sexual, o que o escandalizou e fez com que proferisse discursos muito moralizantes. Diante disso, Paz (mulher heterossexual, autodeclarada branca, de uns 60 anos) exclamou: mas tu não tens que te confessar com ninguém, só com Deus! José retomou sua narrativa, contando que foi nesse contexto que conheceu frei Raimundo, que o estava ajudando a descobrir uma outra face da Igreja.

Depois de algumas perguntas que buscavam saber mais sobre a família e os estudos de José, o padre João tomou a palavra e comentou: “é muito triste ouvir relatos como os de José, que são muito frequentes e comuns na nossa Igreja. Verdaderamente, existem muitos lugares homofóbicos, mas é bom saber que aos poucos estão surgindo lugares *gay friendly* como este... e esperamos que sigam crescendo estas iniciativas. O importante é saber encontrar seu lugar na Igreja, e tentar não desistir por esses padres e leigos que têm esses discursos”. “Ainda bem que o Papa Francisco está ajudando a gente”, comentou do outro lado do salão um participante. “Sim,

sim, suas palavras têm sido um impulso para a gente”, respondeu o padre João, que depois disso aproveitou para agradecer a José por sua participação; na sequência, o sacerdote comentou que a reunião teria um pequeno intervalo de 5 minutos, para depois ser retomada na capela, “onde vamos celebrar a missa e agradecer pelos testemunhos e as partilhas de hoje”. Antes, porém, aproveitou para contar a data da reunião seguinte e perguntou se alguém queria compartilhar alguma informação relevante ou algo que ajudasse o grupo.

Foi então que Juliana tomou a palavra, e lembrou para os presentes que estava sendo organizado o II Encontro da Rede Nacional de Católicos LGBT, que iria acontecer em São Paulo no primeiro final de semana de junho, “aproveitando o feriado de Corpus e que esse domingo é a parada LGBT de São Paulo”. Disse que durante os dias seguintes todos iriam receber algumas perguntas sobre o coletivo e que era importante que a maioria participasse, “pois isso vai nos ajudar a construir a pauta”. Encargou-se de trazer mais detalhes nas próximas reuniões, mas adiantou que estava sendo pensado como um encontro a fim de dar à Rede “uma nova visibilidade nestes tempos que estão se tornando cada vez mais tensos e difíceis para a gente”. Diante da pergunta de quantas vagas teriam para participar, Juliana explicou que a ideia era que as vagas fossem proporcionais aos tamanhos do grupo, “e como a gente é um dos maiores, provavelmente poderemos levar umas 8 ou 10 pessoas.” Terminados estes diálogos, as pessoas começaram a se levantar para, aos poucos, se dirigirem à capela, onde seria celebrada a missa. Os participantes costumam deslocar-se em duplas ou trios, comentando entre si sobre algum testemunho ou outro fato acontecido durante a reunião. Na sequência, antes de descrever propriamente o momento litúrgico, destaco alguns elementos da etapa testemunhal da reunião.

Uma primeira questão significativa diz respeito ao lugar da fala e do ouvir. Como destacado na seção histórica, desde o começo a acolhida e recepção aos iniciantes tornaram-se elementos centrais da reunião presencial, questão evidenciada também na oração inicial e no tempo que se dedica a este momento. De fato, narrar a própria história para, eventualmente, construir um novo relato de si são aspectos centrais na atividade do grupo: tanto o lugar da palavra e da auto-narração, como o trabalho no âmbito da produção teológica (ou seja, de narrativas que seguem um certo raciocínio argumentativo, como evidenciado na fala do padre João sobre a arca de Noé) revelam que esta é uma das funções principais do coletivo. Com efeito, a partir da obra de Paul Ricoeur (1996), podemos postular que a identidade humana é “essencialmente” narrativa, ou seja, que é

através das narrações (de si, dos outros) que os agentes agem e performam sua realidade.⁵⁹ Como mostrarei no próximo capítulo, é justamente neste exercício de ressignificação do próprio relato em que se ancora o componente subversivo do coletivo (BUTLER, 2002).

De outra parte, esta centralidade da fala ajuda a compreender o que pode ser considerado como “o elemento terapêutico” do grupo (conceito que um dos entrevistados utilizou). No relato etnográfico, isso ficou muito claro no caso de Ana Laura. O mero ato de contar sua história a conectou com momentos dolorosos que a levaram até o choro e a emoção. Sua expressão corporal e seu semblante refletiam alívio, como se tivesse liberado um peso. Embora possam ficar perguntas a respeito da “durabilidade” destes sentimentos, ou seja, se isso vai se prolongar e manter-se durante o tempo, minha observação e os depoimentos das entrevistas mostram que o exercício de se expor perante outros “iguais” traz um sentimento compartilhado de acolhimento. Com outras palavras, podemos dizer que o espaço de interação e de encontro com outros semelhantes quebra o círculo da abjeção (BUTLER, 2002) e abre à possibilidade de que sua história seja reconhecida, que tenha um lugar (AHMED, 2014).

Por outro lado, é importante salientar que este “efeito terapêutico” não é exclusivo daqueles que iniciam sua participação no coletivo. Tanto a reação de Cecília como as outras intervenções mostram que, se “isso de receber os novos é uma vocação muito forte no DC” (como disse Alberto, um dos fundadores), o é também porque o testemunho dos novos espelha e repercute nos outros participantes que, por meio da escuta, vão também revivendo e reescrevendo sua própria narrativa. Como muito explicitamente apontou Fabiano: “a experiência da troca sempre foi muito importante ali no Diversidade. A gente vai, através da partilha, começando a se entender, a construir identidade”. Isto não se realiza, porém, exclusivamente através das falas e intervenções formais. O exemplo da brincadeira do vestido de noiva é eloquente: como mostra Eribon (2001), a ironia e o humor são também estratégias de resistência, reapropiação e ressignificação da condição de abjeto, muito habituais em grupos minoritários e presentes também no Diversidade.

⁵⁹ Para o autor, a “identidade narrativa” está constituída por uma dialética entre “mesmidade” e “ipseidade”. A “mesmidade” (do latim *idem*, mesmo) faria referência àquilo que permanece, que não muda; a “ipseidade” (do latim *ipse*, próprio), aquilo que muda, à historicidade. O autor coloca um exemplo: quando uma pessoa vê uma fotografia passada de si mesma, ela “sabe” que essa pessoa é a mesma que agora enxerga a fotografia. Porém, “sendo a mesma”, “é também outra”. Como se explica a identificação, ou seja, a união de ambos aspectos? O autor apela à dimensão temporal da existência humana: o próprio do viver humano é estar implantado no tempo (na história), a que se “se torna humana” através da narração. O ser humano, em definitivo, se explica e vive através das coisas que diz sobre si. Este planteio, que coloca o acento na dimensão subjetiva, não é contraditório com uma teoria social como a de, por exemplo, Berger e Luckmann (2004), quem, na esteira dos fundadores da sociologia, entendem que a linguagem é a estrutura social fundamental através da qual se “cria” realidade.

Todavia, como aponte em outros momentos desta dissertação, esta centralidade que o momento testemunhal, com seu respectivo elemento terapêutico, possui, não está isenta de críticas e questionamentos por parte de alguns participantes. Para alguns, este momento implica em que “não possamos levar a experiência deste grupo para outros lugares”; para outros, resulta em que o grupo “não assuma uma atitude política muito proativa”. Parece-me que estas são formas pelas quais aparece a tensão entre estar centrípeta ou centrifugamente orientados, uma tensão clássica nos coletivos LGBT, como têm mostrado outras etnografias (FACCHINI, 2004; MACRAE, 1990). Todavia, postulo que o coletivo tenta conciliar ambos aspectos ao utilizar o que chamei de “estratégia da disseminação”, bem como através da atividade realizada por redes sociais e na sua página web – instrumentos utilizados pelo Diversidade pelo fato de estar inserido enquanto grupo LGBT no interior do campo religioso católico.

Outro aspecto a ser destacado do relato etnográfico é o modo como os participantes entendem e elaboram sua sexualidade. Tomando como exemplo o descrito na reunião, vemos que para Ana Laura ser lésbica era “sua verdade”; para Cecília, a homossexualidade do seu filho era “natural”; Tomás sabia que ele “é LGBT”, embora ainda estivesse em exploração; para José, ser gay “é algo tranquilo”. Estes testemunhos são uma amostra da variedade de relatos que durante meu campo encontrei a este respeito, numa gama que oscila entre dois extremos (aqui descritos, nos termos de Weber (2001), como “tipos ideais”): o discurso naturalista e o discurso construcionista. Para o primeiro, o fato de que a sexualidade se expresse e oriente de formas diferentes (não heterossexuais) “é algo natural e parte do plano de Deus”, como me disse um entrevistado. Este é um discurso que, como mostraram Machado e Piccolo (2010), depende da cosmogonia teológica tradicional do cristianismo, segundo a qual Deus teria criado o mundo, dando uma certa ordem e finalidade aos seres. Na versão vigente e oficial, homem e mulher são criados diferentes para depois se complementarem sexualmente na reprodução da espécie; na versão “corrigida”, as diferentes expressões da sexualidade são um dom de Deus, destinado a mostrar a universalidade e incomensurável amor divino (EMPEREUR, 2006).

No outro extremo tipológico encontramos o discurso construcionista, influência das ciências sociais e da doutrina dos direitos humanos (MOORE, 1997; PISCITELLI, 2009). Nesta aproximação, a sexualidade e suas diferentes expressões são resultado da produção humana e da divisão social e sexual do trabalho, de onde surge o imperativo da heterossexualidade e a proibição da homossexualidade (RUBIN, 1993). Aqui, as sexualidades minoritárias são entendidas como

expressão das brechas que o processo de socialização deixa abertas – pois este nunca é uniforme (BUTLER, 2016) – passando a entender estas como expressões minoritárias, mas portadoras dos mesmos direitos universalmente atribuídos ao conjunto da humanidade (CARRARA, 2015).

Como disse, estes dois modos de entender a diversidade sexual – sinteticamente apresentados – devem ser entendidos como tipos ideais. Na prática, estes discursos não se encontram nesta forma “pura” ou ideal, e é possível apreciar um amplo leque de formulações. Contudo, na interação e nos diálogos podem ser assimiladas as influências de um ou de outro discurso típico. Por exemplo, a fala de Cecília – para quem a sexualidade do seu filho é entendida, “agora”, como “natural”; no mesmo sentido, em uma das entrevistas isto apareceu também com bastante clareza. Para Miguel, a homossexualidade é algo natural, que está, inclusive, “cientificamente comprovado”, como me disse o mesmo entrevistado, “porque, se vemos a natureza e a biologia, podemos encontrar que existem muitas espécies animais onde acha-se a homossexualidade; ou seja, esta é normal e natural, também dentro dos humanos”.

Existem também aproximações mais diretamente vinculadas ao discurso construcionista, como é o caso de Tomás, que entende sua sexualidade como um processo; ou como Vitor, que durante a entrevista utiliza uma linguagem própria do resumido como “discurso construcionista”:

“nossos corpos estão de fato discursivamente marcados pelo fato de serem LGBT. Naquele lugar [refere-se à Igreja em geral] eu sou invisível, eu sou só mais um corpo de fiéis, lá não, lá eu sou um católico LGBT junto com outros católicos LGBT, que às vezes estão com seus companheiros de mãos dadas dentro da igreja, dentro do templo. Que quando fazem oração no começo da reunião rezam a partir de um lugar de autoridade, de uma fé que não está sendo questionada, de uma fé que não está colocada em dúvida.”

Embora nesta gama diversa de elaborações interpretativas entrem em jogo vários fatores (e, em último caso, a reflexividade individual de cada sujeito), parece-me que nos casos observados é possível encontrar dois elementos comuns e relevantes: por um lado, a idade; por outro, os percursos acadêmicos e de formação. A respeito do primeiro, é possível estabelecer uma linha divisória em torno dos 40 anos. Em geral, os participantes acima dessa linha costumam ter discursos mais claramente emoldurados no primeiro tipo descrito, enquanto aqueles que estão abaixo vinculam-se mais ao segundo arquétipo. Contudo, esta regra não é absoluta. O padre João, que tem mais de 40 anos, pode ser localizado mais próximo do segundo tipo, como mostrarei na descrição do próximo momento da reunião. No caso dele vemos como entra em cena o segundo fator: o percurso acadêmico e de formação. Com efeito, aqueles que possuem um curso

universitário – e, sobretudo, quando este é próximo das ciências sociais ou humanas – mostram uma proximidade maior a esses discursos. Retomando o exemplo do sacerdote, podemos pensar que seus estudos filosóficos e teológicos (obrigatórios para todo padre), somados ao interesse e motivação pessoal, o aproximam ao discurso construcionista.

Como último ponto sobre este aspecto e diretamente vinculado à última questão apontada, é interessante perceber que o material teológico que a página web disponibiliza se encontra mais próximo do segundo e não do primeiro discurso, como se poderia intuir.⁶⁰ Apesar de eu não ter realizado uma análise documentária profunda, um simples exame da seção “Perguntas frequentes” revela uma opção pela não utilização do discurso naturalista, mas de explicações embasadas nos aportes das ciências sociais. Inclusive, este último é, em ocasiões, utilizado para questionar o primeiro. Por exemplo, diante da pergunta “por que razão a Igreja se opõe à prática da homossexualidade?”, o *site* apresenta, entre outros argumentos, o seguinte:

“O Concílio [Vaticano II] também diz que, na atividade pastoral da Igreja, conheçam-se e apliquem-se não apenas os princípios teológicos, mas também os dados das ciências profanas, principalmente da psicologia e da sociologia, para que os fiéis sejam conduzidos a uma vida de fé mais pura e adulta (*Gaudium et Spes*, n.62). Diante disto, não se pode mais considerar a prática da homossexualidade como contrária à lei natural e fechada ao dom da vida. Ela é tão legítima quanto uma união heterossexual em que um dos cônjuges é estéril”. (DIVERSIDADE-CATÓLICA, 2018)

Estes são alguns aspectos que destaco do observado no momento testemunhal da reunião do grupo DC e no conjunto do trabalho de campo. Os momentos subsequentes confirmam-nos o que já foi analisado, mas também outorgam alguns outros elementos.

4.2.2. O momento litúrgico

Terminado o momento testemunhal, o grupo sai do salão Francisco e se dirige à igreja do recinto, localizada a alguns metros do lugar onde aconteceu o primeiro momento da reunião. Neste local, o Diversidade reúne-se para celebrar a eucaristia ou missa, o que para o catolicismo é o ritual mais importante da sua confissão religiosa. Como mostrarei, este é também especialmente significativo para os participantes do grupo, que entendem o momento como coroação do tempo de partilha e intimidade tido anteriormente. No capítulo 5, ademais, argumentarei que o fato deles

⁶⁰ O discurso naturalista possui, de fato, fortes “raízes católicas”, como mostram Carrara (2015) e Machado e Piccolo (2010).

terem a missa como instância relevante das suas reuniões é um dado considerável, sobretudo no contexto do catolicismo e suas mudanças na América Latina.

A igreja da casa dos padres é uma pequena capela, menor que o salão Francisco. Enxergada desde a porta de entrada, percebe-se que possui um desenho e uma distribuição circular dos elementos clássicos de uma igreja católica (altar, bancas, lugar onde se realizam as leituras da Bíblia), criando a sensação de um lugar acolhedor onde todos os participantes podem ter uma visão do conjunto do espaço. Em frente à porta da entrada, quase ao centro do círculo que formam as bancas, encontra-se a mesa do altar. Atrás dele, a cadeira onde senta o sacerdote. Esta é diferente à banca dos outros participantes, marcando uma distinção que, por sua vez, acentua o caráter hierárquico e sagrado que o sacerdote ocupa. A capela tem uma iluminação tênue. Há também alguns ícones religiosos, mas predomina no ambiente uma certa simplicidade.

Uma vez que todos os participantes estão dentro da capela, o padre João entra, vestido com uma túnica branca, como de costume nestas cerimônias. A vestimenta, no entanto, traz uma particularidade: na parte frontal e de forma vertical, um arco-íris, um dos emblemas da diversidade sexual. O gesto é altamente significativo para os participantes: para os que estão aí pela primeira vez, significa ver um símbolo que, no mundo católico, está associado à vergonha e ao pecado e que aparece incorporado (*embodied*) naquele que representa a institucionalidade. Como apontou Bruna na entrevista: “a missa foi maravilhosa, ser celebrada com a bandeira LGBT sabe, uma coisa surreal, nunca ia imaginar que isso poderia acontecer. Isso foi um marco na minha vida porque até então eu não me sentia digna de receber o corpo de Cristo...”.

A bandeira na túnica do sacerdote aparece assim como uma manifestação concreta e palpável da resignificação que comentei anteriormente e sobre a qual voltarei mais adiante. Pode ser tida, também, como elemento de continuidade e de ruptura: continuidade, pois o uso da túnica é habitual na celebração da missa; ruptura, pois a bandeira do arco-íris significa aquilo que a Igreja ataca com a denominação de “ideologia de gênero”, como mostrei anteriormente. É importante salientar também que este tipo de práticas não é algo estranho ao catolicismo, que pode ser considerado como uma instituição “virtualmente sincrética” (SANCHIS, 1997, p. 38). Com efeito, um dos fatores que permitem explicar a permanência no tempo da institucionalidade católica encontra-se na capacidade para incorporar e reinscrever no seu imaginário elementos advindos de culturas ou tradições alheias. Aconteceu assim com o pensamento helênico no proto-cristianismo (JAEGER, 1985); com a cristianização de festas agrárias “paganas” na Idade Média (MCGUIRE, 2008); com

a colonização da América, que incorporou elementos das etnias que aqui habitavam e das que foram forçadas a vir, sobretudo da África (BERNAND; GRUZINSKI, 1992); e acontece, também, no catolicismo contemporâneo. De fato, como mostrou Martin (2001), a Igreja católica permite que aconteçam alguns graus de “inculturação” nas suas práticas, ou seja, utiliza elementos culturais “profanos” mas relevantes para alguma coletividade (a pipoca nos cultos afro, a folha de coca nas culturas andinas) para que, sendo “batizados”, sejam incorporados no imaginário católico. Todavia, o que aparece como uma característica do Diversidade, é que este processo é realizado com um símbolo – o arco-íris – que, como foi dito, representa para setores relevantes da Igreja um dos maiores “inimigos” e, por isso, entendo que a utilização deste emblema encontra-se mais próxima à subversão do que à inculturação, como mostrarei logo mais.

Com o padre já revestido e os participantes na capela, começa o ritual da eucaristia ou missa. Como é frequente nas paróquias e outras comunidades, o sacerdote preside a celebração e estabelece uma espécie de diálogo com os participantes, que respondem frases rituais pre-estabelecidas e que todos conhecem, em decorrência de sua formação católica prévia. Em geral, duas ou três pessoas se fazem cargo de cantar músicas, nos momentos designados para tal. A cerimônia da missa avança, assim, conforme está ordenado: depois da saudação e dos rituais iniciais, são feitas as leituras da Bíblia: uma do Antigo Testamento; um salmo; uma do Novo Testamento; e uma passagem de algum dos quatro evangelhos, segundo ordena o cânon católico – estabelecendo uma unidade na Igreja, que reza as mesmas leituras em todos os lugares do mundo. Os leitores são escolhidos dentre os novos participantes, completando sua iniciação também mediante a participação litúrgica: seus corpos, como disse Vitor, deixam de ser invisíveis e adquirem presença neste momento. Para alguns, esses gestos ajudaram a desvelar a violência que experimentavam no contexto eclesial, sem que estivessem plenamente conscientes deles. Como disse Paula:

“A gente entrou naquela capela, e foi a primeira vez que eu vivi uma missa e foi aquele impacto. Me pegou completamente surpresa, não esperava. Éramos 6 ou 7 pessoas e fui tomada por uma emoção que não esperava. Essa foi a primeira grande lição que o Diversidade me deu: a violência, me dar conta, me dar conta da violência que é deixar um pedaço do lado de fora. Entendi que, desde que me assumira lésbica, havia passado a deixar uma parte de mim silenciosamente do lado de fora, a cada vez que eu entrava numa igreja. Naquele momento entendi a violência que é a invisibilização”.

Terminadas as leituras, o padre realiza a pregação. Destinada tradicionalmente a comentar os textos bíblicos, ou então para falar de alguma data relevante do calendário católico, este momento costuma ser utilizado pelos sacerdotes como palco para falar também de assuntos da vida pública ou para marcar pautas de comportamento morais conforme o entendimento da doutrina católica. Durante as missas que participei no DC, porém, chamou minha atenção o uso que o padre João fazia deste espaço. Diferentemente do que pode ser considerado uma norma no contexto católico, a homilia ou pregação do padre João costumava ser bastante breve (em torno de 5 minutos); não se faziam alusões a questões tradicionalmente vinculadas ao campo da moral e, ao contrário, aproveitava-se este momento para vincular algum elemento das leituras para ser lido sobre um pano de fundo ligado à questão LGBT. Em uma ocasião, por exemplo, a Igreja celebrava a festa de “Nosso Senhor Jesus Cristo, rei do universo”. O folheto da missa, preparado pela arquidiocese do Rio de Janeiro e repartido também para os participantes nessa ocasião, explicava: “Recordamos, com esta solenidade, que tudo converge para o Cristo e que é desejo do Pai “recapitular n’Ele” todas as coisas (cf. Ef 1,10)”⁶¹, ou seja, que todas as coisas da criação apontam e estão destinadas ao Cristo, senhor do universo. Diferentemente da interpretação canônica, chegado o momento do padre falar, ele acentuou que Jesus tinha uma realeza diferente da dos reis do tempo dele, e que sua vida foi testemunho de uma acolhida para todos, sem exceção. Referindo-se ao modo que Jesus tinha tido na sua época, chegou a citar a filósofa Judith Butler – considerada pelos setores tradicionalistas como uma das autoras da mencionada “ideologia de gênero” – dizendo que combater o patriarcado e a heteronormatividade é também uma das formas de luta para que todos possam ter um lugar neste mundo, fala que gerou algumas interjeições de aprovação por alguns dos participantes.

Esta participação do padre João, se observada junto ao narrado no momento testemunhal e a outras falas dele, ajuda a completar o panorama previamente estabelecido a seu respeito. Vemos que ele ocupa um papel significativo também na produção de narrativas alternativas que, por sua vez, possibilitam a formulação de novas hermenêuticas sobre o que significa o cristianismo em contraponto à questão LGBT. Todavia, como no caso da bandeira incorporada na túnica, é importante apontar que este exercício não é (só) uma característica e atributo pessoal do padre João. De fato, a história da Igreja pode ser lida como um fluxo constante de disputas interpretativas

⁶¹ Recuperado em https://drive.google.com/file/d/1h_eq8EHZ1qnI8nUFwZo6lqxefcEQr4f9/view. Acesso em 19 de outubro de 2018.

(SESBOUE, 2005). Aliás, o contexto latino-americano recentemente experimentou este tipo de controvérsias. Produto da chamada “Teologia da Libertação”, que durante os anos 70 e 80 deu foco à situação do pobre como lugar teológico e lia a realidade tomando alguns elementos do marxismo, iniciou-se uma forte reação do Vaticano, que redigiu um documento no qual proclamava a igreja a “corrigir os erros” e, não obstante, tomou uma série de medidas disciplinares contra teólogos e adeptos a esta corrente (SEGUNDO, 1985).

Desde os últimos anos do século XX, e como um desdobramento da “Teologia da Libertação”, no contexto estadunidense desenvolve-se uma abordagem teológica conhecida como “Teologia Queer”, representada no Brasil pelo teólogo protestante André Musskopf (ARAÚJO, 2014; SERRA, 2017). No contexto católico, é famoso o ativismo do sacerdote jesuíta James Martin que, embora não pertença a essa corrente teológica, possui milhares de seguidores nas redes sociais, onde dissemina, em suas próprias palavras, “construir uma ponte”⁶² entre a hierarquia e a população católica LGBT. No Brasil, outro jesuíta, o padre Luís Corrêa Lima, costuma publicar colunas de opinião em meios de comunicação católicos, seguindo um discurso semelhante. Apesar de serem casos particulares e minoritários, evidencia um pequeno movimento em prol de uma maior inclusão dos LGBT na Igreja, ajudando assim a situar o trabalho do padre João (que, não obstante, realiza também um trabalho pessoal ao ler e se informar com autores que têm realizado um discurso acadêmico sobre a questão).

Em algumas ocasiões, o momento da pregação do padre tem dado espaço, também, para que ele realize outros gestos. Um exemplo eloquente aconteceu em uma das reuniões do ano de 2018. O momento testemunhal havia sido especialmente significativo, pois Maria Eduarda, mulher transgênero, havia convidado sua mãe para participar da reunião. Laura, a mãe, tinha comentado o seu processo de assumir a transição de gênero da sua filha, questão que ainda estava sendo extremamente complexa. Nas suas palavras, ela “ainda não podia aceitar que ‘seu filho’ ‘virasse mulher’”.

A partilha da Laura suscitou um momento de intensa interação do grupo. Ela, uma mulher de pouco mais de 60 anos, encontrava-se em estado de comoção e chegou a comentar que a transição de Maria Eduarda havia implicado que ela tomasse medicamentos psiquiátricos para acalmar sua ansiedade e estado nervoso. Diferentes pessoas do grupo entrevistaram e tentaram ajudar Laura a acalmar-se. Houve palavras de compreensão pelo momento que vivia enquanto mãe, mas

⁶² <https://www.facebook.com/FrJamesMartin/videos/10155150909406496/>. Acesso em 19 de outubro de 2018.

concomitantemente era convidada a entender o complexo processo que sua filha estava vivendo. Para ela foi relevante saber que aí “tinha um padre”, e ouvir que ele legitimava o processo da filha, o que foi confirmado depois simbolicamente na missa.

Como comentei, a celebração da missa costuma ocorrer conforme os momentos estabelecidos pelo cânon católico, com algumas exceções. A reunião em que participaram Maria Eduarda e Laura foi um destes momentos. Depois do acontecido no momento testemunhal, Maria Eduarda lembrou ao padre João, em privado, que ela estava querendo ser rebatizada. O batismo é para o cristianismo o momento de incorporação fundamental dos fiéis à comunidade. O catolicismo, particularmente, acredita que este rito marca definitivamente a pessoa, e que pode ser realizado apenas uma única vez. Este pequeno detalhe “teológico” é relevante, pois permite entender a adaptação/negociação que o padre João fez neste caso para poder adequar a teologia oficial à situação particular da Maria Eduarda.

Depois do momento da leitura da Bíblia e da pregação, o padre João fez uma pausa e explicou que Maria Eduarda queria fazer um gesto para marcar religiosamente sua nova identidade. Ele explicitou que o que faria “não seria um novo batismo, pois este se faz só uma única vez”, mas que realizaria uma “renovação das promessas batismais” e que logo abençoaria à Maria Eduarda com água benta, que é utilizada para realizar os batismos. O sacerdote procedeu, assim, a realizar o gesto, o qual consiste em um diálogo de perguntas e respostas ritualizadas entre o sacerdote e a pessoa. Terminado este diálogo, o sacerdote pediu para Maria Eduarda reclinar a cabeça, aspergindo-a com água benta. Desde a bancada onde estava sentada, Laura, a mãe, olhava com admiração e emoção a cena, olhar compartilhado também por boa parte dos presentes. O resto dos participantes participava do momento com atenção, e vários demonstravam um semblante de emoção e alegria pelo acontecido. Terminado o gesto, Maria Eduarda voltou ao seu lugar e abraçou sua mãe, o que gerou uma espontânea e respeitosa salva de palmas dos outros membros.

Como no caso da túnica, esse ato simbólico denota o esforço e a negociação que supõe incorporar elementos até então alheios ao imaginário católico. Se, como foi dito anteriormente, não é absolutamente estranho que sacerdotes incorporem alguma bênção ou ato simbólico no interior da cerimônia da missa, presenciemos aqui uma prática que ultrapassa a categoria da inculturação. Como disse, atesta-se nesse relato a incorporação de aspectos que não só pertencem ao âmbito do “profano”, mas também do rejeitado e enxergado como pecado. Por isso, este gesto pode ser melhor entendido na linha da subversão ressignificadora, que simultaneamente revela a

tensão que perpassa o grupo, e que formulei como “subversão e sobrevivência” ou “visibilização/ocultamento”. Com efeito, vemos que por um lado há subversão, pois se encena um gesto com alguém ultrapassando as categorias de análise do catolicismo, alicerçadas numa visão exclusivamente binária e genital da definição dos sexos; por outro, há sobrevivência, pois o sacerdote, apesar da bênção, tenta manter o vínculo com a ortodoxia, pois “não se pode realizar duas vezes um batismo”.

Passado o momento da homilia, quando eventualmente se experenciam gestos como o narrado, a missa continua conforme indica o ritual. Para vários dos participantes, é o momento da comunhão (isto é, quando os fiéis recebem a hóstia que representa o corpo de Cristo), um dos ápices da celebração. Como narrado no testemunho de Bruna, para muitos a possibilidade de exercer a comunhão significa a retomada de uma prática que estava suspensa, pois em algumas correntes internas da Igreja este gesto pode ser realizado somente quando se cumprem alguns requisitos, dentro dos quais é exigido “estar livre de pecado” (exigência que, na doutrina oficial e vigente, os atos homossexuais não cumprem). A mesma entrevistada me disse:

“até então, eu não me sentia digna de receber a comunhão e era a principal coisa que me afetava, não poder comungar... isso me matava assim, de um jeito muito forte. Eu sempre me senti muito incomodada com a ideia de ter que me confessar antes de comungar, me sentia muito mal, não sei porque me sentia tão mal, mas hoje talvez eu entenda que seja por causa da minha sexualidade, de eu sentir alguma coisa por outras pessoas, por meninas, e aí eu não me sentia digna de receber o corpo de Cristo, que é o que sempre impuseram para a gente. E aí eu lá no DC não, assim, entendi que a comunhão não é um requisito para as pessoas que se confessaram, mas que este é um alimento para aqueles que precisam e não um prêmio, uma conquista. E a comunhão mexe muito comigo, até hoje, cada vez que eu comungo eu choro.”

As palavras de Bruna mostram um dos efeitos que a Diversidade produz em alguns dos participantes: para estes o contexto e os discursos do grupo possibilitam uma reincorporação de elementos vitais que haviam sido negligenciados em suas vidas em virtude da exclusão experimentada dentro da institucionalidade católica. Nesta reincorporação, constroem-se novos sentidos que deslocam antigas proibições, aproximando duas experiências (a espiritual-religiosa e a afetivo-sexual) outrora experimentadas como radicalmente contrárias.⁶³

Terminada a comunhão, o padre realiza uma oração final. Antes de encerrar a cerimônia, todos os presentes cantam uma música, tradicionalmente dedicada à Virgem Maria. É um momento

⁶³ No capítulo 5.1 problematizarei alguns dos pressupostos do aqui afirmado, precavendo que isto possa significar associar “identidade” com “coerência”; pelo menos de fazê-lo acriticamente.

em que se abdica do ambiente recolhido e silencioso que até então pautava a cerimônia, e no qual se evidencia uma alegria e emoção comuns, pois todos cantam com energia e batem palmas, mostrando um certo espírito de contentamento e júbilo, que se perpetua depois na “saudação da paz”. Este é um momento que pertence ao ritual da missa, mas que alguns sacerdotes – como o padre João – deixam para o final. Esta é a hora em que todos os participantes se cumprimentam mutuamente, desejando-se “a paz de Cristo”, ou “a paz de Jesus” e dando mostras de afeto, com abraços e/ou beijos no rosto.

4.2.3. O momento final

A missa termina e os participantes aparentam um semblante mais tranquilo e relaxado, e voltam ao salão Francisco rindo ou conversando, de forma descontraída. No salão, os veteranos colocam uma mesa no centro e vão distribuindo diversas comidas que cada um trouxe: salgados, bolos, biscoitos, refrigerantes, etc. Este momento final da reunião está dedicado a que todos possam compartilhar algo para comer, beber e conversar. Assim, vão se formando pequenos grupos (de 2, 3 ou mais pessoas), em geral determinados pelos vínculos já existentes, ou por fatores de idade e proximidade prévia. Os assuntos tratados são aleatórios, indo desde coisas gerais e amplas (comentando o clima ou algum fato corriqueiro) até temáticas mais pessoais ou que atingem a vida do coletivo. Um dia, por exemplo, estava conversando com Andrés, Gregório e Paula, todos participantes do grupo há bastante tempo; de repente apareceu Manuel – a quem eu não conhecia –, cumprimentando com afeto aos outros, pois não os via há alguns meses. Fomos apresentados e continuamos conversando sobre o que fazer no momento livre em São Paulo, onde seria o encontro da Rede Nacional de Católicos LGBT, evento do qual todos participaríamos. Manuel ficou muito interessado e disse que tentaria ir, “e assim a gente sai à noite para dar uns pulos na rua. São Paulo vira um pequeno carnaval durante esses dias!”. Rindo, Gregório respondeu: “você sempre pensando no momento depois das coisas sérias hein!”, despertando o riso espontâneo dos outros. “Pô, tem que aproveitar, né!”, respondeu Manuel. “Mas obviamente algo vamos fazer seu safado”, disse Paula, ao passo que a conversa voltou a tratar sobre o Encontro, pois alguém perguntou quem mais do Diversidade participaria.

Esse pequeno intercâmbio, corriqueiro e espontâneo, foi importante para minha pesquisa, pois antecipou uma faceta do coletivo que só viria a descobrir depois, na cidade de São Paulo, por ocasião do encontro nacional. Ali, ficou em evidência que em grupos menores e com maior

intimidade, abrem-se espaços para conversar assuntos que não entram explicitamente na reunião, tais como opiniões políticas ou relativos aos comportamentos e desejos sexuais – ausentes das discussões abertas, embora por diferentes razões. No caso dos temas políticos, e como me contou Fabiano, estas conversas ficaram “proibidas” no grupo depois do processo de *impeachment* da presidente Dilma Rousseff, pois algumas discussões “ficaram quentes no grupo de Whatsapp”, criando algumas tensões entre os participantes.

O caso dos comportamentos e desejos sexuais exige uma análise mais extensa – que farei no próximo capítulo – mas este silêncio é entendido por alguns dos participantes como um apelo a que cada um resolva suas questões de maneira pessoal, de modo que não se incorra no “típico problema eclesial de que é o padre quem decide o que está bem e o que não”, como me disse um dos entrevistados. Em ambos os casos, e como mostrado anteriormente, incide também a forma e o modo como está organizado o momento testemunhal, onde se privilegiam as interações suscitadas pelos testemunhos dos iniciantes e, eventualmente, alguma reflexão de corte religioso inspirado em algum texto cristão. Como disse anteriormente, esta aproximação provoca críticas de alguns participantes, mas é a forma que o grupo tem escolhido como modo de reforçar o elemento comum que os reúne (sua experiência como católicos LGBT).

O momento final serve também como espaço para que os iniciantes possam conhecer outra faceta do coletivo. É comum ver alguns dos membros antigos se aproximando dos novos para comentar algum detalhe falado durante sua apresentação ou para comentar alguma coisa que ecoou em si – ou simplesmente para “bater um papo” informal. Algumas vezes, este serve também para que membros do grupo que não se conheciam sejam apresentados. Foi o caso, por exemplo, de Paulo e Camila. Ambos participam do grupo há alguns anos, mas até esse dia não tinham se encontrado pessoalmente: Camila havia passado uma temporada fora do Rio de Janeiro e Paulo, por sua vez, estava ausente das últimas reuniões devido a outros compromissos, como explicou. Resulta que ambos possuíam pessoas conhecidas em comum e “tinham se visto” no grupo de Whatsapp, mas nunca ao vivo. Eles foram apresentados e comentaram sobre os contatos em comum, alguns dos quais não estavam esse dia na reunião.

Assim, com vários focos de conversação simultâneos, o momento final se estende por aproximadamente 30 minutos. Em geral, depois de uns 15 a 20 minutos, algumas pessoas começam a recolher os pratos e copos já utilizados; alguma outra pega uma vassoura e começa a limpar;

outras deixam as cadeiras encostadas com a parede do salão. Aos poucos, as pessoas vão deixando o local, despedindo-se afetuosamente, e prometendo se encontrar no mês seguinte.

No lapso de intervalo entre cada reunião, o grupo se mantém conectado, como já foi dito, através de um grupo de e-mails e pelo grupo de Whatsapp. O primeiro é utilizado, quase exclusivamente, pelo padre João, que alguns dias antes do encontro mensal envia um lembrete, indicando dia, horário e local da reunião. Em algumas ocasiões, o sacerdote utiliza o correio eletrônico para mandar algum texto que possa interessar aos membros (em geral, relacionados à temática do catolicismo e questões LGBT). A cada três ou quatro meses, também, o responsável pelo dinheiro do grupo – que é coletado em um momento da missa – envia um relatório com uma prestação de contas, que nunca é muito extensa, pois tanto as receitas como as despesas são escassas (o gasto principal, por exemplo, é o aluguel do site do DC).

O grupo de Whatsapp foi criado quando a plataforma eletrônica começou a ganhar popularidade, por volta do ano de 2014. Inicialmente, era um grupo de alguns amigos mais próximos do Diversidade, mas com o tempo passou a ser uma ferramenta de comunicação entre todos os participantes dos encontros nos últimos anos. É um grupo utilizado fundamentalmente para compartilhar assuntos relativos ao coletivo, tais como datas de reuniões; também para dividir algum material que alguém considere relevante (palestras sobre diversidade sexual, *links* de vídeos ou matérias que tratem sobre catolicismo e/ou sobre assuntos LGBT); ou, ainda, para compartilhar textos religiosos (orações, leituras bíblicas). Não obstante, a ferramenta também é utilizada pelo padre João para informar sobre as reuniões – as do Diversidade e as de Nova Iguaçu –, pois a participação dos membros do Diversidade neste novo coletivo é bastante fomentada. Em definitivo, este meio de comunicação é utilizado como uma maneira de manter o elo entre uma e outra reunião, através do qual são propagados diversos assuntos que possam interessar aos participantes.

5. REFLEXÕES ANALÍTICAS

Neste último capítulo, apresento dois pares de categorias que me permitirão sistematizar e analisar alguns elementos centrais encontrado no trabalho de campo: subversão e sobrevivência; *believe and belong*. Com a primeira, busco mostrar que uma adequada compreensão da experiência do Diversidade Católica exige ultrapassar formas binárias de entender a agência humana; particularmente, um tipo de pensamento que entende que perante as normas se pode-se agir de modo a subverte-las ou a reintegrá-las. Com a segunda, relevo que este grupo de católicos arco-íris está criando novas maneiras de entender e performar a religiosidade, que questionam alguns dos paradigmas interpretativos do fenômeno religioso nas ciências sociais.

Em definitivo, e tendo como base a produção acadêmica tanto nos estudos do gênero e da sexualidade quanto na sociologia da religião, interessa-me propor aqui duas discussões, que divido em duas seções diferentes, mas que devem ser entendidas em conjunto, pois são aproximações diversas à pergunta que guiou esta pesquisa, a saber: como os agentes LGBT deste coletivo católico entendem e agenciam o pertencimento à Igreja católica, instituição que possui discursos e práticas majoritariamente contrárias a esta população? Quais tensões surgem daí e como são resolvidas?

5.1. SUBVERSÃO E SOBREVIVÊNCIA

O primeiro binômio que utilizo para explicar e analisar o funcionamento do grupo Diversidade Católica dialoga com os estudos de gênero e sexualidade. Minha hipótese interpretativa é que para entender as tensões e negociações que vivem as pessoas católicas LGBT se faz necessário ultrapassar o tradicional binômio “subversão/reintegração”, categorias com as quais, segundo Saba Mahmood (2005), este campo de estudos tem buscado analisar e interpretar o lugar da agência no contexto dos conflitos que surgem com determinadas estruturas de subordinação, particularmente as que reforçam o domínio masculino – e, acrescento, heterossexual.

Segundo a antropóloga paquistanesa, boa parte dos feminismos ocidentais foram construídos sobre a base do pensamento humanista-liberal, que entende que a realização de uma vida humana está na capacidade de se autodeterminar, prescindindo daquilo que possa ser uma opressão ao exercício de uma vontade livre. Por trás desta ideia há uma teleologia implícita que faz com que muitas das análises sobre os modos de encarar as normas terminem reduzidas ao binômio “subversão/reintegração”, ou seja, que a única maneira de responder à normatividade dominante seja ou lutando pela subversão dessa ordem ou reintegrando/reproduzindo a mesma. O problema

deste modelo, considera Mahmood, não é que ele não seja útil para analisar a sociedade ou para agir politicamente, senão que incorre no risco de buscar universalizar os modos de compreensão da agência humana.⁶⁴

No meu próprio percurso como pesquisador – como explicito no capítulo 2 – se fez evidente que para compreender os modos mediante os quais os membros do Diversidade agenciam seu pertencimento católico a partir de seu lugar minoritário era necessário abrir o leque heurístico para reconhecer, com Mahmood (2005, p. 22) que “as normas não são só reintegradas e/ou subvertidas, mas, eu sugeriria, performadas, inabitadas e experimentadas numa variedade de maneiras”. Inspirado nesta autora, postulo que no Diversidade testemunha-se um vínculo com as normas (e com a autoridade da qual estas pendem) que reclamam uma aproximação diferente, no intuito de fazer jus à experiência nativa que, mesmo com tensão, agencia e habita essa relação de um modo que uma análise simples e binária não consegue captar. Sem prejuízo de que considero que seja possível falar de uma certa *ambiguidade*, penso também que, para interpretar corretamente este coletivo, deva-se ultrapassar o esquema dual que pensa que as ações são **ou** subversivas **ou** reintegradoras. Por isso, planteio, o grupo Diversidade Católica encontra-se “entre” a subversão e a sobrevivência.⁶⁵

Minha hipótese é que seja necessário pensar ambos elementos – subversão e sobrevivência – como um todo concomitante. Por razões meramente expositivas e analíticas, separo os dois elementos. Mas devemos considerar que na prática – na “vida vivida” – elas aparecem entrelaçadas e não são tão claramente distinguíveis.

⁶⁴ E isto, sim, pode ser ainda mais perigoso. Com Abu-Lughod (2012), a utilização para outros fins da cosmovisão humanista-liberal pode levar à supressão de todo o que seja “outro”.

⁶⁵ Tomo a ideia do “entre” inspirado em boa parte pela pesquisa realizada em América Latina em torno dos estudos de religiosidade popular. O trabalho de Renee de la Torre (2013) foi especialmente sugestivo. Nesse artigo a autora está elaborando uma resposta conceitual alternativa à tensão moderno-ocidental que entende que o fenômeno religioso contemporâneo está vivendo um processo de desinstitucionalização e individualização. Todavia, a pesquisadora mostra que seu trabalho de campo reflete que estas características devem ser moderadas. Seus dados locais comprovam que esses processos não são absolutos e que, de fato, o que está acontecendo é que a Igreja católica perde a hegemonia, mas ela não deixa de ser um ator relevante. Ao mesmo tempo, e contra a hipótese da individualização, os atores criam novos espaços de socialização, “paralelos” a sua vivência católica, onde convivem “o antigo” e “o novo”. A religiosidade popular seria aquele “entre-meio”, um espaço intersticial onde se combina a agência popular com as regras institucionais. No meu trabalho, a ideia de entre conserva essa intuição de “espaço intersticial”, mas da agência humana em geral.

5.1.1 Subversão

Falar sobre subversão supõe falar sobre normas, elemento que, desde Durkheim, reconhecemos como constitutivo da vida social. Com efeito, para os estudos do gênero e da sexualidade– vinculado desde seus primórdios com o feminismo como movimento político (PISCITELLI, 2009) – um dos seus objetivos principais tem sido indagar os modos pelos quais as diferenças biológico-sexuais se tornaram fundamento de particulares formas de opressão (MOORE, 1997), mediante o estabelecimento de fronteiras e limites destinados a organizar e dominar os corpos (HERITIER, 1998), delimitando quais existências são inteligíveis e quais não (BUTLER, 2016)⁶⁶. Neste horizonte, entendo subversão como aquelas ações e práticas destinadas a “identificar, descrever, explicar e denunciar a injustiça erótica e a opressão sexual” (RUBIN, 2003, p. 10), por um lado; e a modificar e criar novas maneiras de vinculação com essas normas que criam sujeitos fadados à abjeção (BUTLER, 2006), por outro.

No contexto do catolicismo existem pelo menos dois grandes mandatos com as quais a população LGBT se defronta: abstinência e discrição. Em decorrência da cosmogonia que a sustenta, a Igreja considera que a sexualidade e a diferença dos sexos são fruto da *ordem natural* e respondem a um *desígnio divino*: a reprodução da espécie.⁶⁷ Segundo ensina a doutrina católica, o casamento e o amor só podem existir “ordenadamente”⁶⁸ entre um homem e uma mulher. Neste cenário, a homossexualidade é entendida como uma “grave depravação”, como algo “intrinsecamente desordenado”, “contrário à lei natural”, como algo “fechado à vida” e que, em definitivo, “não procedem duma verdadeira complementaridade”. Em virtude desta doutrina – que pode ser reconhecida, nos termos de Rubin (1993) como um sistema de sexo/gênero⁶⁹ transcendentalizado – o mesmo Catecismo conclui:

⁶⁶ “Gêneros ‘inteligíveis’ são aqueles que, em certo sentido, instituem e mantêm relações de coerência e continuidade entre gênero, sexo, prática sexual e desejo” (BUTLER, 2016, p. 43).

⁶⁷ Só como exemplo, duas citações do Catecismo da Igreja católica, que contém o resumo da fé e do que cada católico deve crer: “O matrimônio e a família estão ordenados para o bem dos esposos e para a procriação e educação dos filhos” (Nº 2201). “Ao criar o homem e a mulher, Deus instituiu a família humana e dotou-a da sua constituição fundamental” (Nº 2203).

http://www.vatican.va/archive/cathechism_po/index_new/p3s2cap2_2196-2557_po.html Visitado em: 9 de novembro de 2018.

⁶⁸ Todas as palavras entre aspas foram tiradas do mesmo Catecismo, Nº2357. http://www.vatican.va/archive/cathechism_po/index_new/p3s2cap2_2196-2557_po.html Visitado em: 9 de novembro de 2018.

⁶⁹ “Um conjunto de arranjos através dos quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana, e na qual estas necessidades sexuais transformadas são satisfeitas” (RUBIN, 1993, p.2)

“As pessoas homossexuais são chamadas à castidade. Pelas virtudes do autodomínio, educadoras da liberdade interior, e, às vezes, pelo apoio duma amizade desinteressada, pela oração e pela graça sacramental, podem e devem aproximar-se, gradual e resolutamente, da perfeição cristã.” (Catecismo Católico, nº2359)

O trabalho de campo mostrou que da proibição ao exercício ativo da sexualidade – ou seja, do “chamado à castidade” ou abstinência – decorre um segundo mandato: o da discricção. Possuidores de verdadeiros “atributos desacreditadores” (GOFFMAN, 2006), os católicos LGBT são forçados a, como me disse Bruna, “não dar pinta”, acentuando o mandato do silêncio que é imposto aos corpos das minorias sexuais (ERIBON, 2001), em cujas vidas “o armário” ocupa, sempre, uma presença formadora (SEDWICK, 2007). Contrário ao que eu imaginava antes de entrar no campo, é esta proibição a que gera maior peso, dor e exclusão nas pessoas que conheci durante a investigação. De fato, parte importante do trabalho do grupo tem sido modificar – subverter – essa situação, dando visibilidade e criando um novo sujeito coletivo: os católicos LGBT.

O anterior não significa, no entanto, que o “chamado à castidade” não seja uma questão relevante no grupo. Inclusive, como fui informado durante as entrevistas, este assunto foi motivo de tensões e debates no interior do Diversidade, sobretudo nos primeiros anos do coletivo. Obter esse dado através das entrevistas foi significativo, pois me ajudou a reinterpretar o que até então percebia como um vazio sobre a matéria. Com efeito, antes de entrar no campo tinha lido a dissertação de mestrado de Araújo (2014), que, como explicado no capítulo 3, fez a primeira pesquisa junto ao Diversidade Católica. Como parte do seu balanço final, o pesquisador apontava que, durante suas entrevistas, havia percebido um certo apagamento das questões vinculadas ao corpo e ao prazer. Para Araújo, os agentes optavam por falar da sexualidade atendendo fundamentalmente à dimensão afetiva, e não tanto à erótica, corporal. Nas suas palavras,

“Neste caso, a norma do *sexo procriativo*, que não inclui a gays e lésbicas, acabaria sendo “substituída” por uma espécie de “norma de *sexo com amor*”, que passa a inclui-los de certa maneira, mas que, em última instância, não rompe definitivamente com a heteronormatividade” (ARAÚJO, 2014, p. 99).

Tendo essa pesquisa como primeira aproximação ao Diversidade, eu esperava que no grupo existisse alguma forma de transmitir essa ideia de que “o sexo com amor” era permitido e/ou o que se buscava em um grupo religioso como o que pesquisava. Isto, aliás, não teria sido estranho. Como mostraram outros autores (BÁRCENAS BARAJAS, 2016; MACHADO; PICCOLO, 2010;

NATIVIDADE, 2010; NATIVIDADE; DE OLIVEIRA, 2013), é corriqueiro que nos grupos religiosos apareça algum tipo de discurso moral vinculado às práticas sexuais. Contrariando – novamente – minhas expectativas, o que vi e testemunhei como pesquisador foi que o assunto não era tratado, falado ou discutido – não da maneira como eu imaginava, pelo menos. Como explicitarei no capítulo 4, o padre João, por exemplo, nunca marcou pautas sobre comportamento moral nas suas homilias nem nas suas intervenções. Por parte dos outros participantes, era comum que dentro das narrativas dos membros que se iniciavam no coletivo houvesse alguma menção à proibição da atividade sexual, sempre apontando que em algum momento das suas trajetórias foi necessário entender que “isso de não transar era uma bobagem”, como comentou um dos recém-chegados. Fora destes comentários, a proibição católica sobre a atividade sexual LGBT não aparecia na interação do grupo.

Todavia, isto não foi sempre assim. Nas entrevistas com os membros mais antigos, estes apresentaram uma concordância significativa em salientar que, nos primeiros anos do coletivo, havia uma grande preocupação sobre “como lidar” com o mandato da abstinência. Segundo eles, o problema maior não era viver essa norma – a maioria, se não todos, tinham relacionamentos afetivos e/o vida sexual ativa – mas se opor aberta e explicitamente à doutrina da Igreja. Um dos entrevistados afirma:

“... nos primeiros ainda se reproduzia algum moralismo religioso, quer dizer, reproduzir o moralismo religioso em alguns aspectos bastante sutis, mas nunca foi essa a postura de condução do grupo, nunca de “não, você deve levar uma vida assim”, mas a gente percebia que alguns valores ainda eram valores que, que sacodiam muito os interesses, os questionamentos que os membros do Diversidade tinham. Volta e meia o debate da castidade voltava, sabe, tipo, como é que a gente – e ninguém lá tinha essa vida casta de estar esperando por um varão para permanecer a vida inteira com ele, ninguém tinha essa vivência; mas o debate era um tema que despertava uma coisa, sabe? O debate sobre a castidade tinha ainda uma preocupação com esse valor que estava aí.”

Atendendo a estas palavras, aprecia-se que durante os primeiros anos do coletivo o peso do mandato eclesial, inclusive não sendo vivido, exercia um efeito na vida grupal. Esta situação mudou com o surgimento de dois fatos que alteraram o contexto e a composição do Diversidade. Na interpretação dos entrevistados mais antigos, a eleição do Francisco como liderança superior da Igreja e a chegada de novos membros ao grupo foram chaves para que o debate sobre a castidade fosse deslocado.

A eleição do Papa Francisco é a primeira e mais transversal razão, que todos mencionam. Para os participantes, o estilo diferente do Papa – “menos concentrado na doutrina e sim na pastoral”, como afirmou Vitor – trouxe repercussões significativas. Para os nativos, a visita de Francisco ao Rio de Janeiro em 2013 inicia uma nova época. Na linha das já comentadas palavras “quem sou eu para julgar”, os participantes identificam uma “virada discursiva” que colabora no processo de abandono da discussão normativa. Nessa linha, por exemplo, um entrevistado mencionou a imagem de “a Igreja como um hospital”, que Francisco utilizou em uma entrevista realizada logo após a viagem ao Brasil em 2013. Naquela, o pontífice disse: “Vejo com clareza que aquilo de que a Igreja mais precisa hoje é a capacidade de curar as feridas e de aquecer o coração dos fiéis, a proximidade. Vejo a Igreja como um hospital de campanha depois de uma batalha. É inútil perguntar a um ferido grave se tem o colesterol ou o açúcar alto. Devem curar-se as suas feridas...”.⁷⁰ Para os membros do grupo, este tipo de intervenções do Papa Francisco marca um antes e um depois, pois encontram nestas palavras uma certa legitimação da maior autoridade da Igreja para se desmarcar mais claramente do mandato da abstinência.⁷¹

Uma segunda razão, concomitante à primeira, é que os entrevistados mencionaram a chegada de pessoas com outras trajetórias e outros marcadores sociais. Nas palavras de Paula, “aí sim, isso tem a ver com a chegada de gente preta e de mulher. Tem uma entrada em cena de novas realidades que quebra essas coisas normativas”. A diversificação dos participantes, na visão nativa, trouxe novas experiências vitais que colaboraram para romper com a homogeneidade que predominou nos primeiros anos do coletivo, como mostrei no capítulo 3. Assim, o Diversidade foi, progressivamente, modificando o modo como se relacionava com a norma da abstinência, deixando esse assunto “para que cada um o resolva pessoalmente”, como apontou um participante.

O “deixar para que cada um resolva” me parece que tange um ponto significativo da vida do coletivo. Motivado tanto pela mudança discursiva da maior liderança católica como pela chegada de integrantes com trajetórias e experiências diversas, o Diversidade cria uma nova resposta à tensão que a norma da proibição suscitava. O debate “deixa de estar aí” (como comentou o entrevistado citado anteriormente), deslocando-o para o nível da resolução subjetiva, pessoal. Este é um aspecto que reflete um dos modos como o coletivo exerce a subversão. O “deixar para que

⁷⁰Cfr. http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130921_intervista-spadaro.html Acesso em 9 de novembro de 2018. Sem versão em português.

⁷¹ Não deixa de ser chamativo o fato que o grupo utiliza a autoridade de quem representa a institucionalidade católica para “ir contra” um aspecto da mesma autoridade. Voltarei sobre este assunto mais adiante.

cada um resolva”, em um grupo que almeja pertencer a uma instituição que possui uma proibição tão clara e categórica a respeito da prática sexual dissidente, pode ser considerado como uma maneira de exercer resistência e subversão. Patricia Hill Collins (2016), referindo-se às diferentes expressões de ativismo presentes nas mulheres negras, assevera algo semelhante. Para a pensadora negra, “a consciência pode ser vista como esfera potencial de liberdade, que pode existir simultaneamente com um comportamento não liberto e alegadamente conformado” (ibid, p.114). Esta mudança na prática do coletivo pode ser interpretada, assim, como uma aposta (mais ou menos consciente) para que seja cada agente quem resolva a gestão da sua vida afetivo-sexual.

Contudo, e para interpretar adequadamente o significado deste “ato subversivo”, penso que seja necessário levar em consideração também o contexto de “privatização da moral sexual” do mundo católico (DE LA TORRE, 1999). Este conceito, fruto de uma pesquisa realizada na cidade de Guadalajara (México), reflete um fenômeno presente e visível em amplos setores das sociedades tradicionalmente consideradas católicas (PECHENY; JONES; ARIZA, 2016), onde se testemunha um certo divórcio entre o que ensina a moral sexual católica e o que os fiéis efetivamente vivem e valorizam. Neste horizonte, como continuar afirmando o caráter subversivo do “que cada um resolva”? Não seria, ao contrário, mais uma evidência desse processo? Minha hipótese é que, sem desconhecer o peso e a relevância do processo social que afeta ao catolicismo em geral, considero que o que diferencia este grupo é justamente sua tentativa de constituir um sujeito coletivo que, identificando-se católico, resolve contestar **coletivamente** um aspecto disciplinar significativo da doutrina católica. Essa é sua diferença específica, sobre a qual retornarei na segunda seção deste capítulo.

Por outra parte, e mesmo neste contexto de “privatização da moral sexual”, o campo mostrou-me que o mandato católico da abstinência para LGBT’s ainda exerce certa influência e cria tensões no nível subjetivo dos agentes. Como me comentou uma integrante com menos anos de participação no coletivo: “quando entrei ao grupo LGBT católico caí na conta que catolicismo não é isso, pode ser diferente também, ter outra leitura da castidade (com a qual sofri demais em um antigo relacionamento). Castidade para mim era igual a celibato, e hoje... hoje está se redefinindo... ainda não sei bem como, mas está sendo outra coisa.” No caso particular desta entrevistada, vemos que, em pessoas com uma intensa participação eclesial (como é o caso dela e da maioria dos participantes do Diversidade), o peso da norma oficial continua a ser algo significativo nas suas vidas. É neste contexto que se desvela a relevância do lugar de socialização que o DC oferece, no

sentido que possibilita um espaço de interação onde, sendo mantida a filiação católica, se oferecem novas alternativas interpretativas. É justamente nesse afazer ressignificador que vejo outro modo de exercício da subversão do grupo, o que entendo com a ajuda de Judith Butler. Para esta pensadora, a ressignificação possui uma força subversiva (BUTLER, 2002). Utilizando o exemplo dos movimentos LGBT nos Estados Unidos, ela mostra a eficácia política que a apropriação e ressignificação da palavra *queer* teve para as pessoas que eram, outrora, marcadas como “abjetas” por meio desse vocábulo. Com efeito, a palavra *queer* visava marcar às pessoas que eram catalogadas como seres estranhos, patológicos e dignos de humilhação. Diante disto, e produto de um longo processo de lutas e disputas, os movimentos LGBT se apropriaram da palavra já não como um sinônimo de vergonha, mas, ao contrário, de orgulho. Hoje, afirma a autora,

“a aceitação do termo faz com que a proibição e a degradação invertam seu sentido, engendrando uma nova ordem de valores, uma afirmação política que parte desse mesmo termo e se desenvolve através desse mesmo termo que na sua significação anterior teve como objetivo último erradicar precisamente tal afirmação” (BUTLER, 2002, p. 325).

Como mostrei em capítulos anteriores, esta ressignificação acontece em diferentes momentos da interação do Diversidade. O agente em que, com maior clareza, este processo fica evidenciado é a figura do padre João. Munido da investidura que o insere na hierarquia e que lhe outorga poder e autoridade especiais, o sacerdote, utilizando de sua formação teológica e suas características pessoais (ou seja, motivação, tempo e estudos), colabora na criação de novos sentidos que possibilitam uma negociação menos conflitiva entre os campos do catolicismo e da diversidade sexual. Neste trabalho de corte intelectual, como mencionei, o padre João não é o único; existem outros sacerdotes e teólogos leigos (alguns não católicos também) que estão realizando este tipo de aproximações há algum tempo (e que cuja produção tenha, provavelmente, influído no labor pastoral do sacerdote do grupo DC). Para além dos exemplos que trouxe no capítulo anterior, um verdadeiro “repositório” deste trabalho intelectual encontra-se no *site* do Diversidade, onde fica exposto o trabalho ressignificador das questões LGBT desde um olhar que se explicita e se declara, sempre, católico. Para tanto, e como mostrou a pesquisa de Serra – que investigou a produção de discursos do DC – este labor reinterpretaivo busca uma constante legitimação nos termos da própria doutrina da Igreja católica, reinterpretando-a e utilizando fontes que possibilitem esse

exercício,⁷² chegando inclusive à formulação de uma “eclesiologia da diversidade” (SERRA, 2017, p. 116s).

Todavia, este trabalho ressignificador não acontece unicamente através do padre João e do exercício teológico. Em uma sociedade complexa e diversificada como a que pertencem os participantes do Diversidade, os agentes carregam outras linguagens e outros conteúdos que estão constantemente interagindo e se modificando reciprocamente (GIDDENS, 1996). Neste contexto, todos os agentes são, em alguma medida, também construtores de realidade (BERGER; LUCKMANN, 2004). Como também demonstrei em capítulos anteriores (ver, por exemplo, o “momento testemunhal” da reunião), os participantes possuem “teorias” próprias mediante as quais reinterpretam e modificam a compreensão da proibição eclesiástica.⁷³ Neste ponto, é relevante levar em consideração que, com estas explicações, mais do que encontrar uma estrita coerência lógica, o que se busca é que elas deem justificativas que “sirvam” (isto é, que sejam práticas) para sua vida cotidiana. Como mostra Meredith Mcguire, a “religião-como-é-vivida” (em inglês, *religion-as-lived*) é, para a maioria dos fiéis de uma confissão, um conjunto entrelaçado e complexo de explicações, práticas e vivências que buscam dar sentido no cotidiano e cujo critério de verificação não é, pelo mesmo, a verdade ou coerência, mas sua eficácia prática (MCGUIRE, 2008, p. 16).⁷⁴

Apontei, no começo desta seção, que existem no catolicismo institucionalizado pelo menos duas grandes proibições que tangem à população LGBT: abstinência e discrição. Assinalei, também, que esta segunda é também a que maior dor e exclusão suscita nos participantes do Diversidade. A maioria das histórias de quem chega pela primeira vez ao grupo ressalta que, em determinado momento, sua participação eclesial (seja em algum grupo paroquial ou de algum outro movimento católico) torna-se insustentável, ou então lhes exige “ocultar” ou “dissimular” sua orientação sexual e/ou sua expressão de gênero. Outras pesquisas qualitativas, realizadas no contexto latino-americano, têm mostrado, inclusive, que esta é uma das razões que fazem com que pessoas LGBT que se consideram religiosas terminem se afastando das práticas espirituais

⁷² Hoje, por exemplo, o site utiliza abundantes palavras e mensagens do Papa Francisco, que, apesar de suas ambiguidades – ele utiliza em determinadas ocasiões o discurso da ideologia de gênero, por exemplo – está sendo um aliado relevante na disputa pelos sentidos.

⁷³ Lembremos, por exemplo, o caso de Miguel, quem explicava que a homossexualidade está “cientificamente comprovada”, fazendo com que o ensino da Igreja não se sustivesse.

⁷⁴ Este é um aspecto que a sociologia da religião latino-americana havia tratado há décadas, sobretudo no estudo das chamadas “religiões populares”, onde se verifica com especial clareza uma mescla de práticas e camadas de sentido de tradições diversas. Cf., por exemplo, (MARTIN, 2009, 2017b; SEMAN, 2001).

comunitárias (JOHNSON; AGUIRRE, 2017; LEAL, 2017). Por outro lado, e como avalei anteriormente, o mandato pelo silêncio e a discriminação são mandatos que perpassam a existência de toda pessoa LGBT (SEDWICK, 2007). Todavia, a particularidade para os membros da população LGBT que ademais participam de grupos religiosos católicos é que este mandato se atualiza e se reproduz com roupagens religiosas e no contexto de pequenas comunidades e grupos de pertença que, para muitos sujeitos desta população, têm sido lugares fundamentais para sua socialização.

Por outra parte, não podemos esquecer que para muitos dos católicos LGBT, sua própria confissão religiosa torna-se, também, motivo de vergonha e, em alguma medida, de exclusão. Como explicitarei no capítulo 3, em determinadas ocasiões as mesmas pessoas que sofrem o peso da exclusão no grupo religioso pelo fato de serem LGBT, terminam sendo excluídas ou humilhadas de outros espaços de socialização LGBT em virtude da sua confissão. Como me disse Alberto: “eu não sei se sentia mais vergonha de me dizer gay na Igreja ou me reconhecer católico com meus amigos gays”. Nesta linha, Cristiana Serra, que além de ser pesquisadora foi moderadora por anos do *site*, refere:

“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” [...] a mensagem central era que “a Igreja” era “contra” a homossexualidade e “algoz” dos “homossexuais”. “Sempre” tinha sido assim, e “nunca” ia mudar (SERRA, 2017, pp.18-19).

É justamente em virtude deste contexto de “dupla exclusão” que o trabalho de visibilização e de constituição de um sujeito coletivo torna-se especialmente relevante, pois este vem a subverter a posição de abjeção na qual são colocados este tipo de pessoas. Para os participantes, esta visibilidade se realiza fundamentalmente através do espaço virtual que representam o *site* e o perfil do Facebook do grupo. Uma interpretação nativa sobre a data na qual a página web foi lançada ajuda a compreender a importância que estes meios têm para o Diversidade. Como já foi apontado, o lançamento da página web aconteceu em um 14 de julho do ano 2007, data em que é comemorado anualmente o aniversário do coletivo. Como fui informado no trabalho de campo, a escolha desse dia – mesma data que a Revolução Francesa – foi inicialmente só uma coincidência com o evento histórico. Esta casualidade, no entanto, virou símbolo. Um ano depois do lançamento do sítio eletrônico, o grupo lê seu nascimento virtual “em chave revolucionária”: para eles, visibilizar-se

como LGBT católicos era, guardando as proporções, algo tão radical como o acontecido na tomada da Bastilha. Isto foi confirmado também na pesquisa de Serra, que refere:

“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” (SERRA, 2017, p. 99).

Com efeito, entrar no espaço virtual significou para o coletivo dar visibilidade e publicidade a uma possibilidade – a de ser católico e LGBT – que, a partir do referido pelos participantes, “era impossível de pensar no Brasil”. Anunciar-se virtualmente foi, para os fundadores, um ato subversivo: ao se visibilizarem, eles quebraram a norma que lhes obrigara ao silêncio e à discrição que afeta a todo LGBT e, sobretudo, a todo membro da diversidade sexual no interior do campo católico, como venho mostrando. Neste sentido, a página web foi um primeiro passo, logo confirmado e aprofundado com a utilização de uma página de Facebook, onde o grupo hoje possui mais de 5 mil seguidores. Outro impulso a este afazer visibilizador foi dado por um dos participantes do coletivo, Murilo Araújo, que conheceu o grupo quando fez sua pesquisa acadêmica sobre esse, em 2014. Como já foi dito, Murilo possui um canal de Youtube com mais de 108 mil seguidores⁷⁵. Neste meio, ele se reconhece como gay e militante da causa no interior da Igreja. Um dos seus vídeos com mais visualizações é, precisamente, o intitulado “O que a Bíblia (não) diz sobre a homossexualidade”, com mais de 433 mil reproduções.⁷⁶ O vídeo é interessante particularmente porque confirma o fenômeno de que, no mundo contemporâneo, as igrejas perdem o controle e a hegemonia do religioso, fato que dá conta da criação de novos espaços de socialização e criação de conhecimento.

Em definitivo, visibilidade, ressignificação e recusa à norma da abstinência são três modos mediante os quais o grupo Diversidade Católica se coloca perante a normatividade eclesial. Todavia, e como mostrei em outros momentos, isto não se faz sem tensões; afinal, para os membros do coletivo, mesmo com dificuldades e sérias críticas à Igreja, fazer parte dela é relevante. Estar na Igreja é da ordem da sobrevivência.

⁷⁵ <https://www.youtube.com/channel/UCnQvEAzKAnc5lz0h6qwPL-w> Acesso em 13 de novembro de 2018.

⁷⁶ <https://www.youtube.com/watch?v=OYy2Vn15xVI&t=997s> . Acesso em 13 de novembro de 2018.

5.1.2. Sobrevivência

No começo deste capítulo explicitarei que, seguindo a Saba Mahmood, proponha repensar o modo como o grupo Diversidade Católica agencia e se relaciona com as normas e, em definitivo, com a institucionalidade da qual pendem aquelas. Na minha experiência de campo se fez evidente que o binômio subversão/reintegração não dava conta da complexidade encontrada neste coletivo. Com isto não afirmo que essas categorias sejam inúteis ou desnecessárias; ao contrário, considero que um olhar crítico não pode prescindir de levar estas em consideração. Com efeito, penso que o Diversidade de fato estabelece um vínculo, pelo menos, ambíguo com a institucionalidade católica. Contudo, insisto, afirmo que é necessário buscar alternativas interpretativas que se ajustem às particularidades do campo, no intuito de fugir da rigidez e fixação que o uso acumulado de certos conceitos produz na vida social e, por extensão, na produção de conhecimento.⁷⁷ Por isso, proponho que, em vez de falar de subversão/reintegração, a utilização dos termos subversão/sobrevivência ajudem a desvelar de melhor maneira o que está em jogo para os mesmos agentes, no contexto particular de lidar com as tensões que a normatividade da Igreja, de fato, cria.

Como apresentei em diversos momentos nos capítulos precedentes, o grupo Diversidade encontra-se perpassado por uma relação conflitiva com a hierarquia eclesiástica. Foram mencionados vários exemplos como amostra disto: precauções tomadas para não expor o padre João (como que não se postem fotos dele); limitações à visibilidade do grupo (como que não se fale abertamente onde são as reuniões); matizes e nuances discursivas (como aconteceu na cerimônia de batismo da Maria Eduarda); e, por último, a tentativa de buscar uma legitimação dos discursos “ortodoxos”, ou seja, embasada na autoridade tradicional da Igreja. Penso que estes exemplos – que uma análise simples e binária poderia catalogar como meras reintegrações da mesma normatividade que se questiona - dão efetivamente conta de uma tensão que perpassa o coletivo e que, de alguma forma, morigera o potencial subversivo descrito na seção anterior. Todavia, postulo que entender estas precauções, matizes e cuidados única e exclusivamente como “reintegração” não permite descobrir a complexidade do grupo, que agencia e performa seu vínculo com a Igreja desta maneira *porque* para eles, estar na Igreja é tão importante como o desejo de

⁷⁷ Parece-me que, ao menos parcialmente, é o que aconteceu no trabalho de Magdalena Mikulak (2017), quem realizou uma pesquisa com o grupo *Wiara i Tecza*, coletivo católico LGBT. A autora postula, na linha do salientado por Mahmood, que o grupo desenvolve uma “*godly homonormativity*”, ou seja, uma política da sexualidade que não contesta elementos da heteronormatividade dominante e que possui fundamentos piedosos para aquilo. Apesar de que, de fato, este grupo parece estar muito mais pautado nos preceitos morais da Igreja que o DC, considero que sua pesquisa perdeu de vista o lugar relevante que, para os atores, significa estar, de alguma forma, em sintonia com a Igreja.

subverter as normas que regem à diversidade sexual no seio dessa instituição. Em definitivo, para os católicos arco-íris, a subversão possui um limite: que não se quebre o vínculo com a institucionalidade ou, em termos nativos, “que não se perca a comunhão”.⁷⁸ Para eles, pertencer à instituição é relevante e significativo – o que implica, na prática, escolher um modo de exercer a subversão que seja menos confrontante.

Este modo de entender a relação com a institucionalidade fica mais claro se contrastado com a atuação das feministas católicas agrupadas como *Católicas pelo Direito a Decidir (CDD)*, movimento que luta contra o patriarcado e defende o aborto livre, entre outros assuntos. Juan Marco Vaggione considera que este tipo de grupos de feministas católicas pode ser interpretado, conjuntamente com os grupos pastorais LGBT, como uma instância de “generificação e sexualização da religião” (VAGGIONE, 2005) e como atores que entendem a religião “como possibilidade” (de lutar contra a heteronormatividade) (VAGGIONE, 2011). Concordando com esta apreciação de conjunto, parece-me, contudo, que seja necessário realizar uma distinção entre ambos tipos de coletivos, sobretudo neste nível que estou analisando agora, ou seja, o nível do modo como se exerce a subversão e/ou a dissidência com a institucionalidade católica.

Nesta linha, a pesquisa de Camargo (2013) mostrou que um dos objetivos das CDD é apresentar a Igreja católica como oposta aos direitos das mulheres, para o qual optaram por uma estratégia de confronto direto. Mediante a contestação pública dos discursos sobre a mulher e o aborto⁷⁹ e na participação de manifestações públicas com outros movimentos feministas⁸⁰, por exemplo, as CDD querem se opor ao machismo próprio da hierarquia católica (e querem mostrar, também, que é possível ser “feminista” e “católica”). Entretanto, este modo de organizar sua estratégia ativista tem significado, na prática, uma radical exclusão do diálogo com a hierarquia

⁷⁸ Com efeito, para o catolicismo a noção de comunhão é central. Elaborada pelo apóstolo Paulo na 1ª Carta aos Coríntios, esta noção perpassa a teologia católica, seu modo de entender à Igreja (teologizada como um corpo no qual cada cristão está inserto); o vínculo com Deus (daí vem, por exemplo, “a comunhão eucarística”, ou seja, que os católicos acreditam estarem comendo o corpo de Cristo na eucaristia ou missa) e, inclusive, com os defuntos (na chamada “comunhão dos santos”).

⁷⁹ Ver, por exemplo, a participação das CDD na audiência pública perante o Supremo Tribunal Federal, na discussão sobre a ADPF (Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental) 442, ação judicial que visa descriminalizar a interrupção voluntária da gestação até 12ª semana, realizada nos dias 3 a 6 de agosto de 2018. <http://catolicas.org.br/novidades/noticias/confira-discurso-de-catolicas-na-audiencia-publica-sobre-a-adpf-442-no-stf/> Acesso em 14 de novembro de 2018.

⁸⁰ Como o realizado anualmente no dia 28 de setembro, quando se comemora o “Dia de luta contra a descriminalização do aborto na América Latina e Caribe”. <http://catolicas.org.br/novidades/2809-dia-de-luta-pela-descriminalizacao-do-aborto-na-america-latina-e-caribe/> Acesso em 14 de novembro de 2018.

eclesiástica.⁸¹ Em nota lançada pela CNBB em março de 2008⁸² (ou seja, um ano depois do surgimento do grupo DC), por exemplo, os bispos do Brasil – seguindo o tratamento dos seus pares estadunidenses com as *Catholics for Choice* – condenam a organização por “distorcer o ensinamento católico” e explicitam que esta “não é uma organização católica e não fala pela Igreja católica”. Elas são, para o mundo católico-institucionalizado, invisibilizadas.

O grupo DC optou por um estilo e prática diferentes. Isto porque para eles é vital – é da ordem da sobrevivência – reconhecer-se como católicos/as (e este passa pela filiação institucional, como mostrarei em seguida), de modo que o coletivo religioso opta por manter alguns cuidados: por não expor o “seu” padre; por utilizar uma linguagem menos conflitiva e mais alinhada com a tradição, etc. Justamente, para o DC, estar na Igreja é tão relevante que parece que estão dispostos a colocar suas demandas de uma maneira menos frontal, menos combativa. No fundo, para estes agentes, a identificação com o catolicismo é algo estrutural de sua vida. Devido às trajetórias pessoais que cada um realizou nos espaços católicos – produto dos vínculos, afetos, redes e experiências vividas – “deixar de ser católico não é uma opção”, como me disse Vitor. É neste sentido que afirmo que manter-se católico – pertencendo à instituição – é da ordem da sobrevivência: perder este elo significaria suprimir um elemento central das suas vidas; implicaria, em alguma medida, a morte de algo que, para eles, é constitutivo de sentido, redes e vínculos irrenunciáveis. Dito em outros termos: para os participantes frequentes do DC, ser católico é algo mais que meramente nominal, questão sobre a que voltarei em breve. O que importa reter por agora é que, fazendo um paralelismo, eles não querem deixar nada no armário: nem sua experiência afetivo-sexual, nem sua identificação religiosa católica.

Certamente o fato de haver esta busca pela sobrevivência não elimina a existências de quaisquer tensões e conflitos. Ao contrário, o que se aprecia neste coletivo é que há convergência de dois aspectos que colidem: por um lado, eles almejam ultrapassar a normatividade eclesiástica a respeito da diversidade sexual e de gênero; por outro, eles não querem – em alguma medida, não podem – romper o elo com aquela instituição. Neste contexto, com Butler, pergunto: “como explicar que aqueles que foram expulsos, os abjetos, cheguem a promover sua reivindicação através

⁸¹ O que não tira que elas estão criando, em outras frentes, novos sentidos e criando novas formas de “ser católico”. Inclusive, com base na pesquisa de Camargo, penso que este seja um dos elementos estruturantes da ação das CDD, bem como sua relevância.

⁸² <http://www.cnbb.org.br/nota-da-cnbb-sobre-as-catolicas-pelo-direito-de-decidir/> Acesso em 14 de novembro de 2018.

e em contra dos discursos que intentaram-nos repudiar?” (BUTLER, 2002, p.315). Ou, com outras palavras: como entender e interpretar esta relação conflitiva?

Para a filósofa norte-americana, a possibilidade de responder a estas perguntas está no reconhecimento de que a norma, embora emoldure e estruture os corpos e o que eles podem viver, não é absoluta; ela, poderia dizer, deixa sempre uma brecha aberta que dá espaços para a agência e para a reelaboração da própria norma, inclusive para criar formas que vão contra esta. Contudo, a independência absoluta da dimensão normativa não é uma possibilidade para a vida humana: pelo fato de ser “sujeito”, ele/a fica sempre, de alguma maneira, “sujeito/a” à mesma. Inclusive nos momentos em que se acredita estar mais “liberto” da norma, ela desvela ainda seu influxo, sua presença. Explica-se isto, segundo a mesma autora, devido ao caráter ambíguo que a norma estabelece:

“Às vezes as condições para se conformar com a norma são as mesmas que as condições para resistir. Quando a norma aparece tanto para garantir como ameaçar a sobrevivência social (é o que você necessita para viver e, ao mesmo tempo, é o que, se vivido, ameaça com te eliminar), então conformar-se e resistir se convertem em uma relação composta e paradoxal com a norma, uma forma de sofrimento e um lugar para a politização” (BUTLER, 2006, p. 307).⁸³

Parece-me que este é um aspecto que se desvela com especial clareza no coletivo pesquisado. Butler mostra que, em definitivo, os agentes, inclusive no exercício do espaço de liberdade e criatividade que as normas deixam, mantêm-se, de alguma maneira, atrelados a essa mesma regra. É o que se aprecia no Diversidade Católica e é o que me faz pensar que que subversão e sobrevivência possam caminhar juntas. No grupo que pesquiso, essa relação ambígua da qual fala Butler se faz especialmente evidente. No caso deles, subverter absolutamente pode aparecer como um risco: o de perder o vínculo com a Igreja. Por isso, não é descabido pensar que haja concomitância entre ambas dimensões na agência católico-LGBT: esta está embasada no modo “conflitivo” em que as normas criam e emolduram os sujeitos, deixando espaço para que haja planos da vida onde não caiba esperar “coerência”, mas ambiguidade. Alberto, no contexto dos

⁸³ Por ser um texto de difícil tradução, coloco a versão em espanhol: “A veces las condiciones para conformarse a la norma son las mismas que las condiciones para resistirla. Cuando la norma aparece tanto para garantizar como amenazar la supervivencia social (es lo que necesitas para vivir y, al mismo tiempo, es lo que, si lo vives, amenaza con borrarte), entonces conformarse y resistir se convierten en una relación compuesta y paradójica con la norma, una forma de sufrimiento y un lugar potencial para la politización”.

efeitos da assunção de Francisco como Papa, comenta como essa ambiguidade se expressa de uma maneira muito concreta:

“De um lado, é tolo a gente ficar mendigando à hierarquia da igreja que nos aceitem, que nos apoiem, que nos abençoem, que nos permitam ser católicos; quando a gente não tem que pedir licença: é meu direito, minha herança; é meu pai que me deu, eu não preciso pedir permissão a ninguém... Por outro lado, quando vem O PAPA, e encoraja, e fala e acolhe, e vai muito além do que a gente esperava (mesmo com suas idas e vindas)... isso emociona, muda, porque a Igreja é tanta gente! Então, eu não preciso disso, mas preciso. Porque é assim, quando vem uma autoridade tem um peso, tem um efeito. Agora a gente não pode ficar esperando isso, dependendo disso. A gente pode acolher como bom, bem-vindo e tal, mas eu não preciso disso para saber que é meu direito.”

“Não preciso, mas preciso”. Nestas palavras fica resumida essa ambiguidade que, em última instância, seguindo a Butler, perpassa a existência humana, produto do seu caráter social e normativo. Em definitivo, quebrar com toda norma significaria perder o elo que emana do próprio caráter social da vida e que neste grupo católico-LGBT se evidencia com especial clareza.

Por isso também é possível entender que, para o Diversidade, esta “ambiguidade” que aparece no modo de entender o vínculo eclesiástico não suponha uma total renúncia a exercer modos de ativismo. O coletivo escolhe não atacar frontalmente toda a estrutura que suporta a compreensão ortodoxo-católica da sexualidade (pois, como expressado, isto poria em risco sua própria vida), e optam por um trabalho que transforme as estruturas de uma maneira mais sutil. Com outras palavras: o grupo DC decide subverter aqueles elementos discordantes com sua compreensão da diversidade sexual utilizando estratégias diferentes às das CDD, por exemplo. Se elas optam por desenvolver uma “estratégia de política discursiva” (FERREE; MUELLER, 2004), o Diversidade prefere praticar o que, em termos nativos, é entendido como uma estratégia de “disseminação”, anteriormente mencionada nesta dissertação. Ambos coletivos, assim, desenvolvem táticas diferentes a partir das posições e dos lugares (existenciais e de poder) em que estão e buscam sopesar – não necessariamente de forma plenamente consciente – os custos e oportunidades que cada opção implica.⁸⁴

⁸⁴ Uma pesquisa futura poderia indagar na possível correlação entre o que chamei posição e estratégia. Na comparação de ambos coletivos, se poderia pensar que o fato de as mulheres estarem completamente excluídas da estrutura de poder eclesiástico (e pelo “mero fato” de ser mulher) faz com que elas busquem estratégias mais frontais e combativas. Do outro lado, não é menor – como já aponte em vários momentos – que o Diversidade seja acompanhado e assessorado por um sacerdote, membro dessa hierarquia, com as ambiguidades que isso suscita. Nessa linha argumentativa, tampouco é banal que, historicamente, este grupo católico LGBT tenha estado composto majoritariamente por homens.

Como entender esta “disseminação”? Apesar de não existir uma “teoria” clara ou unificada a respeito,⁸⁵ vários participantes se referiram a este modo de proceder como a forma mediante a qual se colabora para modificar a estrutura eclesial. Na interpretação nativa, sua “missão” ou trabalho se expressa não só na visibilidade já explicada anteriormente, senão também na construção de redes e outros grupos, de modo que, sub-repticiamente, e aos poucos, outros coletivos surjam e colaborem na modificação da compreensão ortodoxa sobre a diversidade sexual. Como disse Ricardo: “a nossa intenção é mandar material e orientar para que as pessoas mesmas possam ir criando novos grupos [...] É um trabalho mais subterrâneo, mas isso está se disseminando muito”. De fato, vários dos participantes mencionam o surgimento de novos grupos no Brasil como um resultado desse modo de operar. Como foi salientado no capítulo 3, para muitos dos participantes a Pastoral da Diversidade de Nova Iguaçu é o melhor exemplo, pois, pela primeira vez, é um bispo – ou seja, alguém da mais alta hierarquia católica – quem resolve apoiar a constituição de um grupo que não busca impor a abstinência nem a discricão aos seus membros. No fundo, os participantes do Diversidade – sobretudo aqueles que levam mais tempo ou que têm uma preocupação política (em sentido amplo) maior, apostam que através desta “disseminação” a Igreja se torne um lugar menos excludente e mais respeitoso para com a diversidade sexual. Assim, se negativamente sobreviver significa “não romper a comunhão”, positivamente esta se vive como a possibilidade de permear à Igreja em níveis diferentes, no intuito de que, “em algum momento” – como disse Horácio – “nós possamos sentir-nos à vontade na nossa casa e sejamos reconhecidos”.

Para encerrar esta seção, é importante frisar que, em definitivo, este coletivo está buscando criar novos espaços no interior da Igreja, criando – como em geral fazem os grupos minoritários (COLLINS HILL, 2012; RUBIN, 2003) – pequenos grupos que os ajudem a sobreviver, lugares onde os católicos LGBT possam “sentir-se à vontade e ser reconhecidos”. O aspecto do reconhecimento não é trivial. Sabemos, também graças a Butler, que o reconhecimento tange uma dimensão constitutiva da vida humana (a dos indivíduos e a dos coletivos), justamente porque ela aponta nossa condição de seres sociais, ou seja, de sermos constituídos *através* dos outros. Consoante com Butler (2006, p.55): “só podemos manter nosso próprio ser [...] se nos comprometemos a receber e oferecer reconhecimento”. O reconhecimento, de alguma maneira, cria a possibilidade de ser e, por isso, este pode ser inscrito na modalidade da sobrevivência.

⁸⁵ Este conceito foi utilizado por dois entrevistados, ambos com uma longa trajetória do grupo e com uma participação frequente no mesmo.

Para o Diversidade, sua motivação principal não é política, entendendo esta como o esforço organizado por modificar a estrutura de poder da qual emanam as normas que constroem e excluem a diversidade sexual; o que não tira, entretanto, que exista neles um desejo por colaborar na modificação dessas estruturas de poder, desejo que se transforma numa práxis voltada para a criação de novos espaços de socialização onde seja possível, nas palavras deles, “conciliar a fé cristã e a diversidade sexual e de gênero”⁸⁶. Assim, apesar de não haver uma “consciência política” declarada – como no caso das CDD, por exemplo – este exercício de sobrevivência possui, também, elementos subversivos, no sentido e nos termos que foram apresentados anteriormente. Por isso, considero que o coletivo vive nessa particular tensão (na oscilação entre o que tenho chamado de “subversão e sobrevivência”), que, mesmo sem se opor frontalmente à estrutura normativa eclesial, está criando espaços alternativos onde confluem mais pacificamente assuntos que, na visão ortodoxa, são praticamente inconciliáveis.

Todavia, é importante frisar que viver nesta oscilação (entre a subversão e a sobrevivência) não deixa de ser, a nível subjetivo, um assunto “tenso” e “cansativo”, segundo transmitiram alguns entrevistados. Como disse Ricardo:

“A Igreja católica ela dá um passinho pra frente e um passinho pra trás. Essas questões do papa etc... tem sempre um passinho pra frente e um passinho pra trás. Às vezes dá um cansaço né, um cansaço e parece que a gente não vai conseguir. Mas daí tem um encontro e a gente vê que existem muitas pessoas. Quem sabe né, como vão se amolecendo os corações”.

Existe, sobretudo nos participantes que levam mais anos no coletivo, uma consciência de que a Igreja possui uma estrutura e institucionalidade milenar tão extensa e complexa que faz com que seja difícil esperar mudanças no curto prazo. Por outro lado, é razoável pensar que lidar com a tensão que supõe “conciliar a fé cristã e a diversidade sexual e de gênero” seja algo que possa desestimular a participação no coletivo e que leve a buscar novas maneiras de resolver este conflito, como já foi sugerido no capítulo 4 na hora de me referir à transitoriedade e à ausência de regras de participação. Isto pode ser explicado se atentemos ao fato de que, na “vida vivida”, ou seja, no afazer cotidiano – saturado de exigências decorrentes das responsabilidades familiares, sociais e laborais – predomina a tipificação e ritualização de práticas que facilitem esse devir (BERGER; LUCKMANN, 2004). Neste contexto, para muitas pessoas LGBT que também se reconhecem

⁸⁶ <http://www.diversidadecatolica.com.br/>. Acesso em 16 de novembro de 2018.

católicas nem sempre existe o “espaço” subjetivo – nem o desejo – para lidar com as exigências (de tempo e/ou de reflexividade individual) que supõem a resolução do conflito que existe entre catolicismo e diversidade sexual e de gênero. É nesse sentido que “dá um cansaço, né?”. Por isso, como venho dizendo, espaços como os do Diversidade são tão relevantes para aqueles cuja tensão ocupa uma dimensão central e estruturante em sua organização pessoal: este ajuda a conter e dar sustentação (afetiva, social e racional-simbólica) para continuar vivendo. Como disse o mesmo entrevistado: “mas daí tem um encontro e a gente vê que existem muitas pessoas”, demonstrando a relevância e o suporte que estes grupos dão para estes agentes.

5.2 BELIEVE AND BELONG

O segundo binômio com o qual busco sistematizar e analisar os resultados do trabalho de campo está inspirado no trabalho da socióloga inglesa Grace Davie. A autora, a partir da sua pesquisa no Reino Unido, assevera que uma das tendências da religiosidade moderna é que as pessoas continuam possuindo alguma fé, mas sem que isto suponha uma afiliação institucional; segundo Davie, os fiéis modernos estariam caracterizados por “*believe without belonging*” (DAVIE 1994, 2007).⁸⁷ Nas seguintes páginas, mais do que discutir esta tese, interessa-me mostrar minha hipótese, na qual postulo que estes grupos podem ser tidos como um exemplo de pessoas que buscam “*believe and belong*”. Como venho mostrando, a experiência do Diversidade Católica revela que eles querem experimentar sua fé sem que isso suponha um corte com a institucionalidade que ajudou a emoldurar esse âmbito da experiência. Todavia, e como ficou em evidência na seção anterior, isto não supõe renunciar a colocar pautas que façam com que essa mesma estrutura eclesial vá mudando a compreensão sobre as questões do gênero e da sexualidade. Neste sentido, este grupo se diferencia daqueles grupos católicos que também “querem pertencer”, mas que agenciam o mesmo através do alinhamento ortodoxo com a doutrina católica, levando inclusive, em alguns casos, à criação de coletivos que desenvolvem um verdadeiro “neoativismo religioso conservador” (MORAN, 2018; VAGGIONE, 2017a). Neste horizonte, que modos utiliza o Diversidade Católica para agenciar conjuntamente “crença” e “pertença”?

⁸⁷ No contexto latino-americano existe uma vasta produção sobre as particularidades das “formas de crer” nesta região do mundo. Dentre dos estudos da chamada “religiosidade popular” (DE LA TORRE; MARTÍN, 2016; FERNANDES, 1984; MARTIN, 2009; PARKER, 1999; SEMAN, 2001), parece-me que o conceito de “católico *a mi manera*” (PARKER, 1999, 2005) se aproxima à elaboração de Davie, no sentido que com este conceito tenta-se exprimir a tendência de uma religiosidade que não se identifica como necessariamente institucional.

Antes de responder a esta pergunta, um esclarecimento sobre o uso dos termos. Em primeiro lugar, e como aponta Davie, considero que ambos conceitos devem ser tomados em forma ampla. Consoante Davie (1994, p. 93):

“Os termos ‘crendo’ e ‘pertencendo’ não devem ser considerados demasiado rigidamente. A disjunção entre as variáveis destina-se a capturar um estado de espírito, sugerir uma área de investigação, uma maneira de olhar para o problema e não descrever um conjunto detalhado de características. Operacionalizar uma ou ambas as variáveis severamente está fadado a distorcer a imagem”.

Com efeito, e como mostram outros autores (AMMERMAN, 2007; MCGUIRE, 2008), fazer uso de categorias muito restritas e delimitadas, mais do que ajudar, acaba por restringir o estudo do fenômeno religioso, uma vez que este costuma aparecer atrelado a outras dimensões da existência humana.⁸⁸ Inclusive, a associação entre religião e crença – ou seja, como um estado da mente, como um conteúdo que se há de acreditar – é um produto tipicamente moderno e uma redução não universalizável (ASAD, 1983). Por isso, parece mais adequado falar da religião como uma das formas nas quais “o sagrado” (aqui entendido como um adjetivo vazio cujo conteúdo é “preenchido” a partir da experiência nativa) é reconhecido e performado pelos agentes (MARTIN, 2009).

Para os participantes frequentes do Diversidade Católica, diferentemente do sugerido por Davie e outros pesquisadores, a dimensão do crer (insisto, aqui entendido *latu sensu*, como toda operação mental, afetiva e corporal que se inscreve no âmbito do sagrado) se entende em concomitância com a do pertencer, o que se manifesta – pelo menos – em três momentos da vida grupal: no trabalho de visibilização e constituição de um sujeito coletivo, na elaboração de uma alternativa teológica e na experiência do encontro comunitário mensal.

Como tratado na seção anterior, dar visibilidade à experiência de ser LGBT e católicos tem sido uma das grandes motivações do coletivo. Como reação ao silêncio e às proibições existentes no âmbito católico sobre sua sexualidade – com as conseqüentes tensões que isso gera; e no contexto de exclusão por parte de alguns movimentos LGBT –, este grupo de agentes reúne-se para afirmar a possibilidade de “conciliar” ambas dimensões de sua vida. Para tanto, estas pessoas criam

⁸⁸ Inclusive, a definição do que seja “religião” é ainda uma discussão vigente e atual na sociologia da religião (BEYER, 2003). De fato, uma das maiores contribuições da pesquisa etnográfica realizada por pesquisadores da religião na América Latina nas últimas três décadas tem contribuído a repensar este conceito (cf. MARTIN 2009).

um novo sujeito coletivo – o *Diversidade Católica*, que termina por sua vez disponibilizando novas alternativas identitárias: os “católicos LGBT”.

Para aprofundarmo-nos nesse fenômeno é útil seguir a reflexão do sociólogo argentino Alejandro Frigerio (2007). No esforço por explicar a relevância do catolicismo no contexto local (e seu significado na vida concreta dos sujeitos), e seguindo os desenvolvimentos de autores vinculados ao interacionismo simbólico, faz algumas distinções que me permitem esclarecer meu ponto. Sem entrar em muitos detalhes, segundo Frigerio, deve-se distinguir entre a identidade *pessoal*, a *social* e a *coletiva*. A identidade pessoal seria a síntese (reflexiva) que cada indivíduo faz sobre si, produto daquilo que o vincula e diferencia dos outros. A identidade social aponta às categorias sociais que as pessoas recebem mediante os mecanismos de atribuição e autoatribuição, no curso do processo de interação social. É o nível, por exemplo, da raça, etnia e religião. Qual o significado subjetivo que cada um destas categorias terá na identidade pessoal vai depender da “estrutura dos compromissos identitários”. Por exemplo, e como aponta o autor, é razoável pensar que, no contexto de uma pesquisa e perante a pergunta “qual é sua religião?”, uma pessoa responda a partir daquela confissão que recebeu socialmente, o que não significa necessariamente que isso tenha efeitos práticos significativos na vida cotidiana do sujeito.

A identidade coletiva, no entanto, aponta a um nível diferente, onde os agentes estabelecem conexões cognitivas, morais e emocionais com uma comunidade maior; onde, poderíamos dizer, se ressalta e cria um sentimento de pertença, um ‘nós’. É neste nível que localizo a experiência dos participantes frequentes do *Diversidade Católica*. Com a incorporação a este coletivo, os sujeitos reelaboram sua identidade social de católicos, incorporando-a também a experiência de pertencer à população LGBT com a “dupla exclusão” comentada anteriormente. Como tenho afirmado, isto não significa que as tensões desapareçam, senão que estas se localizam e interpretam desde um lugar diferente, já não desde a solidão que cria a exclusão e a invisibilização, mas desde o solo comum que outorga a experiência coletiva. Ainda, como para a maioria dos participantes frequentes, sua identidade social de católicos ocupava um lugar significativo na sua identidade pessoal, este espaço coletivo permite fazer a ponte entre elementos que estavam em franca colisão. As palavras de um entrevistado ajudam a ilustrar parte desse processo:

“Nós não podemos sair da Igreja porque ela é nossa mãe. Olha só, todas essas pessoas tiveram uma vida enquanto crianças e depois adolescentes ligadas à Igreja e descobriram coisas muito profundas e boas, conceitos morais e de vida e coisas muito boas. Essas pessoas depois ao longo do caminho a princípio tiveram que abandonar isso porque “como

vai fazer, não vai ter vida sexual?” Então não se sentiram aceitas e muitas saíram e a maioria está voltando porque alí é o seu berço, é onde você nasceu! É como se fosse a volta.”

A citação outorga importantes elementos. Por um lado, a figura da Igreja “como mãe” e como “berço” evidenciam um forte caráter afetivo e simbólico. Nas trajetórias dos agentes, “eles descobriram coisas muito profundas e boas”; é, como disse anteriormente, um lugar onde se forjaram sentido, redes e vínculos que ultrapassaram o nível da “identidade social” e se constituíram em um dos pilares identitários (o que Frigerio (ibid, p.99) chama “identidade principal o mestra”). Todavia, esta entrou em conflito severo uma vez que “descobriram” sua sexualidade e os mandatos eclesiásticos, o que fez com que “muitos saíram”. Do contexto da entrevista e de suas palavras, infere-se que “a maioria” à qual se refere é justamente aqueles que conheceram o Diversidade Católica. É nesse sentido que é uma volta, um retorno àquela instituição que reconhecem como “mãe” e como “berço”, lugar ao que seria difícil retornar sem a mediação do grupo católico-LGBT. Com efeito, a Igreja foi para eles um lugar de socialização que emoldurou sua forma de ser, entregou-lhes experiências afetivas e de sentidos relevantes para sua vida, que passaram a ser eixos estruturantes da sua identidade. O espaço de encontro que o Diversidade disponibiliza os vincula novamente com essas experiências formadoras e afetivas que, como citado anteriormente, “é meu direito, minha herança”, nas palavras do Alberto. Por isso, “deixar de ser católicos não é uma opção”, como me disse outro dos entrevistados.

Por isso considero que a participação no grupo DC pode ser interpretada pelo prisma da identidade coletiva: o surgimento deste sujeito coletivo disponibiliza novas alternativas de vinculação com aquela instituição que, nas trajetórias dos participantes, foi tão relevante e significativa. E o faz, como venho mostrando, através de um processo que supõe essa negociação que, por um lado, ressignifica e altera as compreensões ortodoxas sobre o catolicismo e que, por outro, mantém alguns elementos que possibilitam a continuidade (celebração da eucaristia, presença do padre, utilização do calendário católico, etc.).

Outro modo mediante o qual o Diversidade agencia sua fé/pertença, concomitante ao anterior, é na criação de uma alternativa teológica, como também já foi mostrando nesta dissertação. Para o coletivo – e, sobretudo, para aqueles que realizam o trabalho de “especialistas” da produção teológica – aparece como relevante utilizar uma legitimação “ortodoxa” (ou seja, as fontes bíblicas e os escritos do magistério da Igreja) para incorporar uma visão mais favorável sobre a diversidade sexual. Em definitivo, apela-se a uma nova hermenêutica sobre o gênero e a

sexualidade, mas que se assume explicitamente católica, e baseia esta afirmação em documentos tidos como canônicos para esse campo religioso. É nesta dimensão onde transparece com especial clareza a tensão entre a subversão e a sobrevivência, profusamente explicada anteriormente.

Todavia, é a experiência do encontro comunitário mensal a que, para a maioria dos entrevistados, é o lugar privilegiado para alimentar essa fé/pertença – e, acrescentaria, também o mais democrático. Sem prejuízo de que a questão da visibilidade e da alternativa teológica permeiem o afazer do grupo, é o espaço da reunião no qual, para a maioria dos participantes, “a Igreja” se concretiza. “É nesse momento” – disse Horácio – “em que eu me reconecto com minhas raízes, que sinto que posso estar em paz e feliz por encontrar meus irmãos, e saber que também tenho esse direito de ser feliz”.

De fato, na experiência nativa, o momento da reunião é onde podem experimentar com liberdade e completude sua fé, o que se concretiza de maneira especial na celebração da eucaristia, o ritual mais relevante para o mundo católico. Para muitos, este é o momento onde voltam a receber a comunhão, momento cume da missa em que os fiéis comem um pãozinho que representa o corpo de Cristo. Vários dos participantes, inclusive, narram com frustração e dor o momento em que deixaram de “comungar”, uma vez que a ortodoxia católica veda a prática a quem vive uma sexualidade extra-marital (obviamente, heterossexual). Bruna, por exemplo, comentou que deixou de participar da cerimônia religiosa “pois não me sentia digna”. Por isso, e como já foi exprimido no capítulo 4, celebrar a missa junto ao Diversidade transformou-se, para a mesma participante, “em um marco na minha vida” e para muitos, com efeito, signa o momento em que eles voltam a se sentir incorporados. Como apontado anteriormente, neste processo é significativa a presença do sacerdote, que personifica e “encarna” a instituição.

Estas referências (à reunião, à eucaristia, o padre e as menções aos outros participantes) desvelam que o momento da reunião mensal – com seus rituais, participantes e experiências – ocupa um lugar significativo no agenciamento da crença/pertença. Como também mostrou a pesquisa de Araújo (2014, p. 76), “o que os faz católicos *efetivamente* é o fato de participarem de certas redes de práticas específicas que estão mais vinculadas a uma dimensão cotidiana, concreta, específica e localizada”. Com efeito, e como mostrei na seção etnográfica, o encontro mensal é aquele momento em que os participantes se dão suporte (emocional e simbólico) mútuo, onde simultaneamente se atualiza e ressignifica sua experiência de serem membros de uma comunidade

de crentes que, os tendo excluído, é também um lugar de referência para suas vidas, razão pela qual buscam este espaço que serve como elo, em última instância, com essa mesma instituição.

Em outro nível de análise, é relevante o apontamento de que o grupo tenha a missa como um momento central da reunião mensal, sobretudo no contexto das mudanças que experimenta o catolicismo na América Latina. Pesquisas recentes dão conta destas transformações: De la Torre e Martin (2016), que realizam uma revisão da literatura, mostram que o campo religioso latino-americano experimenta uma crescente diversificação, na qual o catolicismo perde fiéis e, em contrapartida, há um aumento da tendência à subjetivação e desinstitucionalização religiosa; Somma, Bargsted e Valenzuela (2017), com dados de boa parte dos países latinoamericanos, confirmam esta tendência, demonstrando que o catolicismo tem perdido (embora de maneira não unívoca ou homogênea em todo o continente) seu antigo monopólio religioso, em detrimento do crescimento das igrejas evangélicas e da população que se declara não-crente; anteriormente, Hagopian (2009) já havia apontado o fato de que o grupo de católicos que são praticantes é hoje uma clara minoria. Neste contexto – e levando em consideração que a assistir à missa é o indicador típico para medir a participação religiosa no catolicismo (HAGOPIAN, 2009; ROMERO, 2009) – o dado de que o Diversidade possui a eucaristia como lugar significativo do seu encontro poderia indicar uma (incipiente) maneira pela qual a Igreja responde a esse contexto de perda de fiéis e de relevância sociopolítica no continente. Neste horizonte, grupos minoritários da diversidade sexual e que querem se manter católicos-praticantes estariam colaborando no processo de reconfiguração do catolicismo, sendo um contraponto marginal ao esforço organizado dos grupos de neotrivistas conservadores já mencionados – que contam, ademais, com o apoio e legitimação de numerosos membros da hierarquia (e não de apenas “um” padre, como no Diversidade).

6. CONCLUSÕES

Nesta dissertação, analisei e expliquei os modos pelos quais os participantes do grupo Diversidade Católica agenciam socialmente seu pertencimento a uma instituição que, simultaneamente, “os cria e expulsa”, como foi apontado no começo deste trabalho. Com efeito, tanto a partir dos testemunhos dos entrevistados, quanto da dinâmica da interação na reunião mensal do grupo, mostrei que a Igreja católica exerceu um papel formador nas trajetórias pessoais da maioria dos participantes do coletivo. Para eles, “deixar de ser católico” não era uma opção, como narrou um dos participantes, uma vez que foi nesse espaço de socialização que se criaram vínculos, afetos e, em definitivo, um imaginário que moldou seu modo de viver. Entretanto, o “descobrimento” da sua orientação sexual e/ou de gênero minoritária criou um conflito que pôs em tensão este pertencimento religioso-institucional, uma vez que a obediência ao conteúdo normativo ortodoxo da Igreja a respeito destas expressões sexuais significaria o cerceamento de uma dimensão que, para eles, é também vital.

O grupo Diversidade Católica surge justamente como uma alternativa e um espaço de socialização para pessoas que almejam viver simultaneamente sua fé católica e sua sexualidade LGBT; seu objetivo é “conciliar a fé cristã e a diversidade sexual e de gênero”, como declaram no seu site. Ao longo desta pesquisa, examinei como se vive esse processo de “conciliação” e, sobretudo, quais as negociações e/ou disputas experimentadas nele. Em decorrência disto, mostrei que, como produto do desejo de serem considerados “crentes e pertencentes”, o grupo católico-LGBT carioca vive “entre a subversão e a sobrevivência”. Ambos binômios conceituais aportaram interpretações analíticas significativas, que possibilitam uma compreensão socio-antropológica do grupo e de seus participantes.

Antes, porém, de aprofundar nas contribuições da minha pesquisa, parece-me relevante apontar sinteticamente alguns aspectos que não puderam ser abordados em profundidade – e que poderiam ser objeto de análise de novas investigações. De fato, como em todo trabalho que visa analisar a vida social – complexa e multivariada por definição – não foi possível abordar todos os elementos envolvidos, senão os fundamentais. Nesta linha, considero que existem pelo menos três assuntos relevantes sobre os quais poder-se-ia no futuro aprofundar: em primeiro lugar, e inspirado no lugar central que estão tendo nos estudos do gênero e da sexualidade, poder-se-ia realizar uma análise mais acurada dos outros marcadores sociais da diferença. Se bem alguns destes foram

mencionados, sobretudo no capítulo 4, penso que outra pesquisa poderia indagar ainda mais sobre o peso e o que determinam, por exemplo, as diferentes proveniências sociais e raciais, tanto neste grupo como em outras experiências. Nesta linha, a modo de sugestão, uma pesquisa comparativa entre o grupo Diversidade Católica e a Pastoral da Diversidade de Nova Iguaçu colaboraria no aprofundamento do conhecimento e análise deste tipo de grupos. Em segundo lugar, parece-me que seria relevante realizar uma pesquisa que pudesse levar em consideração mais explicitamente o elemento sócio-político dos contextos que informam a ação destes coletivos. O contexto do surgimento de novas forças conservadoras e da eleição de autoridades políticas que ameaçam derrubar várias das conquistas que as minorias alcançaram nos últimos anos pode ser uma ocasião especial (e necessária) para dar seguimento a este fator. Nesta linha, embora desde outro viés, poder-se-ia analisar mais exaustivamente os vínculos que estes grupos religiosos têm (ou não) com, por exemplo, outros movimentos sociais. Por último, considero que valeria a pena investigar o lugar que tanto o sistema de produção econômica atual, bem como alguns dos seus desdobramentos (globalização, consumo, revolução tecnológica), ocupam na configuração deste tipo de grupos. Penso-o, sobretudo, inspirado – entre outros – no trabalho como os de Regina Facchini (2004), que mostrou os modos pelos quais o consumo e os *mass media* contribuem na produção e reprodução de identidades.

Tendo posto em destaque alguns assuntos que poderiam ser aprofundados em outras pesquisas, vale a pena voltar sobre as principais contribuições deste trabalho investigativo, resumidos nos binômios analíticos que utilizei para interpretar o grupo Diversidade Católica, e sobre os quais discorro na sequência.

Em diálogo com os estudos do gênero e da sexualidade, argumentei que, para uma adequada compreensão da experiência do Diversidade Católica, se faz necessário ultrapassar um pensamento binário, que entende que perante a normatividade existem duas alternativas: ou a subversão ou a reintegração. Meu trabalho de campo mostrou que esta polaridade é sempre mais complexa e que “na vida vivida” a agência humana carrega uma permanente ambiguidade. Seguindo Judith Butler, mostrei que o fato de “sermos sujeitos” nos faz, de alguma maneira, permanecer sempre – de uma ou outra forma – “sujeitos” às normas. Inclusive em situações e contextos em que se pensa estar combatendo uma estrutura injusta, é possível que aconteça que outras estruturas estejam sendo reproduzidas. Esta foi, por exemplo, parte da crítica realizado pelo feminismo negro, que desvelou que alguns feminismos lutavam contra o patriarcado, mas reproduziam outras estruturas de

inequidade, especialmente raciais e de classe (COLLINS HILL, 2012; DAVIS, 2016; PISCITELLI, 2009).

Meu trabalho de campo demonstrou que o grupo Diversidade não está isento de uma certa ambiguidade, em algum sentido próxima à denunciada pelo feminismo negro. Porque, por trás da decisão de não sair da institucionalidade católica e de criar um espaço intra-institucional (mesmo sendo hoje marginal e não reconhecido formalmente), não se estaria colaborando para reproduzir uma ordem que é visivelmente *heterossexista*, com uma distribuição do poder e da hierarquia que é pré-moderna e onde a mulher não possui espaços nem papéis relevantes de liderança? Em alguma medida, considero que sim. Inclusive, poder-se-ia pensar que o lugar central que o padre João ocupa no grupo é uma sorte de reflexo daquilo – isto é, do modo como a Igreja católica entende a função sacerdotal em detrimento da laical.

Todavia – e isto me parece ser um dos pontos mais significativos da experiência de pesquisa junto ao Diversidade – mesmo sendo verdade que há reprodução de certas estruturas (que, ao meu ver, limitam a riqueza e pluralidade da experiência humana), não podemos negar que a ação coletiva que este grupo exerce está colaborando para alargar margens hermenêuticas, para outorgar dignidade a pessoas “duplamente excluídas” e para, eventualmente, alcançar uma mudança daquelas estruturas de opressão. Certamente, a experiência do Diversidade revela que as estratégias de visibilidade e de “disseminação” que o grupo está utilizando para expandir sua mensagem estão sendo eficazes para aproximar pessoas que, considerando-se católicas, haviam se afastado da institucionalidade eclesial em decorrência dos mandatos (de abstinência e discricção) utilizados pela hierarquia da Igreja na busca por normatizar e excluir as sexualidades minoritárias. Como mostra o caso brasileiro, produto destas estratégias (de visibilidade e disseminação), outros grupos começam a se constituir e vão colaborando para que exista uma mudança que, se ainda não é estrutural, ao menos já começa a criar novos sentidos e interpretações sobre os quais seriam possíveis de se alicerçar maiores mudanças estruturais. Inclusive, e apesar de ainda ser cedo para uma avaliação acurada, podemos pensar que “o efeito Francisco” – como comentou um dos participantes –, bem como a tímida mudança na linguagem com a qual o magistério se refere a estas pessoas, está mostrando uma possível reconfiguração da doutrina católica a respeito das pessoas LGBT.

Esta é, assim, a ambiguidade que perpassa o Diversidade: por um lado, colabora para subverter e criar novas alternativas interpretativas (que produzem efeitos palpáveis e reais em

peessoas com “nome e sobrenome”); por outro, reproduz e, de alguma maneira, conserva uma institucionalidade da qual emanam normas que limitam e oprimem sua existência – mas o faz porque dela *também* surgiram outras experiências que deram sentido, vínculos e, em última instância, os constituíram e emolduraram como pessoas. Nesta toada, considero que uma das contribuições outorgadas por esta pesquisa se dá justamente na linha de sugerir ultrapassar as categorias binárias com as quais costumamos hierarquizar, ordenar e avaliar a realidade – ou, com outras palavras, de não pensar que as coisas são, sem mais, “brancas ou pretas”. Aplicado a este caso concreto, penso que exemplos como os deste grupo mostram que, mesmo sendo contra-hegemônico, é possível que a religião seja utilizada não para a criação de obstáculos, mas como eventual potencializador de experiências sexuais minoritárias, como de fato tem feito o Diversidade. Através da visibilidade, da criação de novas hermenêuticas e do fomento do uso da consciência como lugar de liberdade, o DC tem mostrado que, como sugere Vaggione (2011), possam haver espaços nos quais a religião colabore para a criação de novas expressões da diversidade da vida humana. Em definitivo, penso que cumpre relevar que, mesmo “no campo inimigo” (como sugeriu Camargo (2013) na sua pesquisa com as Católicas pelo Direito a Decidir) e não sem ambiguidades, importa reconhecer a existência de experiências que estão efetivamente criando condições mais inclusivas e abrangentes da experiência humana.

Desde outra perspectiva, mas na mesma esteira interpretativa, o binômio *believe and belong* confirmou que o grupo Diversidade Católica está criando um espaço novo de vivência da fé católica: eles querem pertencer, mas sem que isso suponha aceitar o conjunto do ensino ortodoxo a respeito das sexualidades minoritárias da Igreja católica. Neste sentido, o Diversidade transforma-se em um espaço de socialização alternativa que possibilita que os participantes frequentes do mesmo possam viver “fora do armário” não só sua vivência afetivo-sexual, mas também sua fé católica. Para tanto, como foi apontado, os católicos arco-íris elaboram uma alternativa teológica, colaboram na criação de outros grupos e utilizam símbolos e rituais católicos que possibilitem experimentar a continuidade com a Igreja, mas com alguns detalhes que proporcionem sua ressignificação e a abertura para que as sexualidades e identidades de gênero minoritárias tenham também lugar e reconhecimento.

Esta dissertação aportou, também, outros elementos: em continuidade com outras pesquisas etnográficas de “igrejas inclusivas”, mostrou que o grupo Diversidade Católica surgiu no amplo contexto de processos de longo prazo suscitados com a modernidade, tais como a diferenciação

institucional que, entre outros aspectos, retirou da religião o antigo poder normativo que esta possuía, abrindo maiores espaços para a reflexividade individual e permitindo que novos paradigmas éticos e morais “concorram” na definição do que seja bom e justo. Por outro lado, interpretou o surgimento destas igrejas e grupos como uma consequência a mais do lugar central que a sexualidade adquire, sobretudo nos últimos dois séculos; bem como dos avanços das lutas e conquistas realizadas pelos movimentos LGBT – que terminam permeando também a grupos e indivíduos que participam de diversas confissões religiosas.

Em outro nível, este trabalho também expôs o modo pelo qual o Diversidade surgiu – inicialmente como uma iniciativa privada de amigos –, para depois se converter no primeiro grupo católico LGBT do Brasil, buscando dar visibilidade à existência de pessoas que sofrem uma “dupla exclusão”, como apontado em diversas ocasiões. Mediante o uso de sua página web, das redes sociais e de contatos pessoais, o Diversidade tem tido um papel protagonista na constituição da Rede Nacional de Católicos LGBT. Do mesmo modo, mas na ordem internacional, o grupo carioca foi um ator relevante na constituição da *Global Network of Rainbow Catholics*, da qual foi um dos fundadores.

Entretanto, esta dissertação mostrou também que todos esses processos – e, de alguma maneira, conquistas – não foram alcançados sem conflitos, controvérsias e crises internas. Vimos que a composição e organização do grupo atual responde, em parte, a uma história em que têm havido – como em todo grupo humano – discrepâncias e diversas maneiras de entender o lugar do coletivo, não apenas na Igreja católica mas também na sociedade em geral.

Pondo o foco na dinâmica de interação – sobretudo, na reunião mensal, o espaço privilegiado para isto – apareceram outras questões relevantes. Em primeiro lugar, ficou em evidência que o encontro mensal possui um caráter afetivo e emocional forte, produto das dores e humilhações com que muitos dos participantes chegam a este local. O momento testemunhal, de fato, se constitui em um lugar privilegiado para que os participantes (tanto os novos como os antigos) possam elaborar e reinterpretar sua vivência de ser católico-LGBT. Neste sentido, se narrar e ter outras narrativas alternativas (especialmente, as que provêm de uma teologia inclusiva ou *queer*) é especialmente relevante. Em segundo lugar, desvelou-se que a presença do sacerdote, bem como o fato de que ele possa presidir rituais significativos do catolicismo (com o necessário trabalho ressignificador que o mesmo realiza), são elementos-chave para simbolizar a manutenção de um elo com a Igreja católica. Simultaneamente, é também o sacerdote a figura que, em determinadas ocasiões,

representa e atualiza o lugar marginal e a situação de tensão que se experimenta com a institucionalidade católica – e, neste sentido, ambos assuntos denotam o caráter clérigo-cêntrico do catolicismo, como foi apontado. Em terceiro lugar, descobriu-se que, para tornar-se possível fortalecer e construir uma identidade coletiva (a de católicos LGBT), é necessário postergar e apagar outros marcadores sociais da diferença. Como apareceu com clareza em algumas entrevistas, este “apagamento” não deixa de produzir ruídos em alguns dos participantes (e pode, eventualmente, produzir novas tensões ou divergências internas). Todavia, a necessidade de haver um lugar de referência e um ponto de encontro que potencialize os processos de reflexão e superação dos conflitos derivados da tensão entre a normatividade católica ortodoxa e sua vivência de LGBT continua a ser mais relevante e é, com certeza, uma das funções mais importantes que o Diversidade cumpre para estes agentes.

Estas são as principais contribuições que esta dissertação outorga. Em definitivo, vemos que “conciliar a fé cristã e a diversidade sexual e de gênero” não é um processo simples e tampouco linear. Uma vez que é importante para os participantes do Diversidade Católica viver “fora do armário” não apenas sua orientação sexual e/ou expressão de gênero minoritária, mas também sua fé católica, eles estão dispostos a percorrer os caminhos que a busca por conciliar ambas dimensões demanda, vivendo “entre a subversão e a sobrevivência”, com a ambiguidade que as caracteriza.

REFERÊNCIAS

- AHMED, S. **The cultural politics of emotion**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.
- ALEXANDER, J. A importância dos clássicos. In: GIDDENS, A.; TURNER, J. (Eds.) **Teoria social hoje**. São Paulo: Editora UNESP, 1999. p. 23–90.
- AMMERMAN, N. **Everyday religion: observing modern religious lives**. New York: Oxford University Press, 2007.
- ARAÚJO, M. **O amor de Cristo nos uniu: construções identitárias e mudança social em narrativas de gays e cristãos do grupo Diversidade Católica**. 144f. Dissertação (Mestrado), Departamento de Letras, Universidade Federal de Viçosa, Viçosa, 2014.
- ARMSTRONG, E.; CRAGE, S. Movements and memory: the making of the Stonewall myth. **American sociological review**, v. 71, n. October, p. 724–751, 2006.
- ASAD, T. Anthropological conceptions of religion: reflections on Geertz. **Man**, v. 18, n. 2, p. 237–259, 1983.
- ASAD, T. **Formations of the secular: Christianity, Islam, Modernity**. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- BARAJAS, K. B. Pánico moral y de género en México y Brasil: rituales jurídicos y sociales de la política evangélica para deshabilitar los principios de un estado laico. **Religião & Sociedade**, v. 38, n. 2, p. 85–118, ago. 2018.
- BÁRCENAS BARAJAS, K. Iglesias para la diversidad sexual en México y Brasil: sus programas de modernidad y el proceso de transnacionalización religiosa. **Debates do NER**, v. 1, n. 29, p. 239, 22 set. 2016.
- BERGER, P. **El dosel sagrado: elementos para una sociología de la religión**. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1985.
- BERGER, P.; LUCKMANN, T. **A construção social da realidade: um livro sobre sociologia do conhecimento**. Lisboa: Dinalivro, 2004.
- BERNAND, C.; GRUZINSKI, S. **De la idolatría: una arqueología de las ciencias religiosas**. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- BEYER, P. Conceptions of Religion: On Distinguishing Scientific, Theological, and “Official” Meanings. **Social Compass**, v. 50, n. 2, p. 141–160, 18 jun. 2003.
- BIRMAN, P. **Fazer estilo criando gênero**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, UERJ, 1995.

- BIRMAN, P.; BENÍTEZ, M. E. D. Editorial. **Religião & Sociedade**, v. 37, n. 1, p. 9–13, jan. 2017.
- BOSWELL, J. **Cristianismo, tolerancia y homosexualidad: los gays en Europa Occidental desde el comienzo de la era cristiana hasta el siglo XIV**. Barcelon: Muchnik Editores, 1998.
- BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectivas, 2007.
- BRAH, A. Diferença, diversidade, diferenciação. **Cadernos Pagu**, n. 26, p. 329–376, jun. 2006.
- BURAWOY, M. The extended case method. **Sociological Theory**, v. 16, n. 1, p. 4–33, 1998.
- BURITY, J. A. Minoritization and Pluralization. **Latin American Perspectives**, v. 43, n. 3, p. 116–132, 18 maio 2016.
- BUSIN, V. **Homossexualidade, religião e gênero: a influência do catolicismo na construção da auto-imagem de gays e lésbicas**. 87f. Dissertação (Mestrado), Faculdade de Ciências Sociais, Pontificia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.
- BUTLER, J. **Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”**. Buenos Aires: Paidós, 2002.
- BUTLER, J. **Deshacer el género**. Barcelona: Paidós, 2006.
- BUTLER, J. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.
- CAMARGO, T. **“Aliadas no campo inimigo”: o ativismo feminista das Católicas pelo Direito a Decidir**. 103f. Dissertação (Mestrado): Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2013.
- CARRARA, S. MORALIDADES, RACIONALIDADES E POLÍTICAS SEXUAIS NO BRASIL CONTEMPORÂNEO. **Mana**, v. 21, n. 2, p. 323–345, ago. 2015.
- CASANOVA, J. **Public Religions in the Modern World**. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- CATÓLICA, I. **Catecismo da Igreja católica**.
- CATÓLICA, I. **Código de Direito Canônico**. Lisboa: Conferência Episcopal Portuguesa, 1983.
- CERWONKA, A; MALKKI, L. **Improvising theory: process and temporality in ethnographic fieldwork**. Chicago: University of Chicago Press, 2007.
- COLLINS HILL, P. Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro. In: JABARDO, M. (Ed.). **Feminismos negros: una antología**. Madrid: Traficante de sueños, 2012.
- COLLINS HILL, P. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 99–127, 2016.

- CORREA, S. **Gender ideology: tracking its origins and meanings in current gender politics**. Disponível em: <<http://blogs.lse.ac.uk/gender/2017/12/11/gender-ideology-tracking-its-origins-and-meanings-in-current-gender-politics/>>. Acesso em: 24 abr. 2018.
- CORRÊA, S. ‘Theologies’ and Contexts in a Latin American perspective. **Religion and Gender**, v. 6, n. 2, p. 256, 26 abr. 2017.
- DAVIE, G. **Religion in Britain since 1945: Believing without belonging**. Oxford: Blackwell Publishing, 1994.
- DAVIE, G. **The sociology of religion**. London: Sage Publications, 2007.
- DAVIS, A. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DE JESUS, F. W. A cruz e o arco-íris: refletindo sobre gênero e sexualidade a partir de uma “igreja inclusiva” no Brasil. **Ciencias sociales y religión/Ciências sociais e religião**, v. 12, p. 131–146, 2010.
- DE LA TORRE, R. El catolicismo: ¿un templo de muchos dioses? In: FORTUNA, P. (Ed.). . **Creyentes y creencias en Guadalajara**. Ciudad de México: Conaculta, INAH, 1999.
- DE LA TORRE, R. La religiosidad popular como “entre-medio” entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada. **Civitas - Revista de Ciências Sociais**, v. 12, n. 3, 17 jan. 2013.
- DE LA TORRE, R.; MARTÍN, E. Estudios Sobre Religión en America Latina. **Annual Review of Sociology**, v. 42, n. 1, p. S-1-S-21, 30 jul. 2016.
- DEMERATH, N. J. Secularization and sacralization deconstructed and reconstructed. In: BECKFORD, J.; DEMERATH, N. J. (Eds.). . **The SAGE handbook of sociology of religion**. London: Sage Publications, 2007. p. 57–80.
- DILLON, M. **Catholic identity: balancing reason, faith and power**. New York: Cambridge University Press, 1999.
- DIVERSIDADE-CATÓLICA. **Por que a razão a Igreja se opõe à prática da homossexualidade?**
- DURKHEIM, E. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ECKLUND, E. Different identity accounts for catholic women. **Review of religious research**, v. 47, n. 2, p. 135–149, 2005.
- ECKLUND, E. H. Catholic Women Negotiate Feminism: A Research Note. **Sociology of Religion**, v. 64, n. 4, p. 515–524, 2003.
- EFREM FILHO, R. Corpos brutalizados: conflitos e materializações nas mortes de LGBT.

Cadernos Pagu, n. 46, p. 311–340, abr. 2016.

EMPEREUR, J. **Direção espiritual e homossexualidade**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

ERIBON, D. **Reflexiones sobre la cuestión gay**. Barcelona: Editorial Anagrama, 2001.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Bruxaria, oráculo e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

FACCHINI, R. **Sopa de letrinhas: movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 90**. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

FASSIN, E. **Democracia sexual**. Disponível em: <<https://pt.slideshare.net/estebangalvan/democracia-sexual-por-eric-fassin>>.

FASSIN, E. Gender and the Problem of Universals: Catholic Mobilizations and Sexual Democracy in France. **Religion and Gender**, v. 6, n. 2, p. 173, 30 dez. 2016.

FELDMAN-BIANCO. Introdução. In: FELDMAN-BIANCO, B. (Ed.). **Antropologia das sociedades contemporâneas**. São Paulo: Câmara Brasileira do Livro, 1987.

FERNANDES, R. . “Religiões populares”: uma visão parcial na literatura recente. In: **ANPOCS Bib: o que se deve ler em Ciências Sociais no Brasil**. São Paulo: ANPOCS/Cortez Editora, 1984. p. 238–273.

FERREE, M.; MUELLER, C. Feminism and the women’s movement: a global perspective. In: **The Blackwell companion to social movements**. Malden: Blackwell Publishing, 2004.

FIGUEROA, V.; TASKER, F. “I Always Have the Idea of Sin in My Mind. ...”: Family of Origin, Religion, and Chilean Young Gay Men. **Journal of GLBT Family Studies**, v. 10, n. 3, p. 269–297, 27 maio 2014.

FOUCAULT, M. **A história da sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

FRIGERIO, A. Repensando el monopolio religioso del catolicismo en Argentina. In: CAROZZI, C.; CERIANI CERNADAS, C. (Eds.). **Ciencias sociales y religión en América Latina: perspectivas en debate**. Buenos Aires: Biblos/ACSRM, 2007. p. 87–118.

FRY, P. **Para inglês ver: Identidade e política na cultura brasileira**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

GADAMER, H. G. **Verdad y método**. Salamanca: Sígueme, 2002.

GIDDENS, A. **As consequências da modernidad**. São Paulo: UNESP, 1991.

GIDDENS, A. **A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas**. São Paulo: Editora UNESP, 1994.

- GIDDENS, A. **Novas regras do método sociológico: uma crítica positiva às sociologias interpretativas**. Lisboa: Gradiva, 1996.
- GOFFMAN, E. **Estigma: la identidad deteriorada**. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2006.
- GOFFMAN, E. **Os quadros da experiência social: uma perspectiva de análise**. Petrópolis: Vozes, 2012.
- GREEN, J. **Além do carnaval: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX**. São Paulo: Editora UNESP, 2000.
- GROSS, M. ÊTRE CHRÉTIEN ET HOMOSEXUEL EN FRANCE. **Societes contemporaines**, v. 71, n. 3, p. 67–93, 2008.
- GROSS, M.; YIP, A. K. T. Living Spirituality and Sexuality: A Comparison of Lesbian, Gay and Bisexual Christians in France and Britain. **Social Compass**, v. 57, n. 1, p. 40–59, 9 mar. 2010.
- GUPTA, A.; FERGUSON, J. Mais além da “cultura”: espaço, identidade e política da diferença. In: ARANTES, A. (Ed.). **O espaço da diferença**. Campinas: Papirus, 2000.
- GUSMÃO, H. B. DE. **Rio de Janeiro: a estreita relação entre raça, renda e local de moradia**. Disponível em: <<https://desigualdadesespaciais.wordpress.com/tag/rio-de-janeiro/>>.
- HARAWAY, D. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, v. 5, p. 7–41, 1995.
- HARAWAY, D. “Gênero” para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra. **Cadernos Pagu**, n. 22, p. 201–246, jun. 2004.
- HERITIER, F. **Masculino, Feminino: O pensamento da diferença**. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- HERVIEU-LEGER, D. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento**. Petrópolis: Vozes, 2008.
- JÄCKLE, S.; WENZELBURGER, G. Religion, Religiosity, and the Attitudes Toward Homosexuality—A Multilevel Analysis of 79 Countries. **Journal of Homosexuality**, v. 62, n. 2, p. 207–241, fev. 2015.
- JAEGER, W. **Cristianismo primitivo y paideia griega**. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- JENKINS, R. **Social identity**. New York: Routledge, 2008.
- JOHNSON, E. **Nossa verdadeira irmã: teologia de Maria na comunhão dos santos**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

- JOHNSON, M. C.; AGUIRRE, D. A. Ovejas apartadas: Sexualidades disidentes, religiosidad y familia. **Religião & Sociedade**, v. 37, n. 1, p. 47–64, jan. 2017.
- KAUFMANN, J.-C. **A entrevista compreensiva: um guia para a pesquisa de campo**. Petrópolis: Vozes, 2013.
- LAMONT, M.; MOLNÁR, V. The Study of Boundaries in the Social Sciences. **Annual Review of Sociology**, v. 28, n. 1, p. 167–195, ago. 2002.
- LANDES, R. **A cidade das mulheres**. Rio de Janeiro: Editorial UFRJ, 2002.
- LAQUEUR, T. **Making sex: body and gender from the Greeks to Freud**. Boston: Harvard University Press, 1999.
- LEAL, L. E. Identidad sexual y pertenencia eclesial. Derroteros de visibilidad en trayectorias de gays católicos. **Sexualidad, Salud y Sociedad (Rio de Janeiro)**, n. 26, p. 262–278, ago. 2017.
- LEAL REYES, C. La dimensión tribal de la experiencia religiosa: el caso Cristianos Evangélicos Gays y Lesbianas de Argentina. In: MARTIN, J. (Ed.). **Diversidad sexual y sistemas religiosos: Diálogos transnacionales en el mundo contemporáneo**. Lima: CMP Flora Tristán/Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2017.
- MACHADO, M. DAS D. C. Religião, cultura e política. **Religião e sociedade**, v. 32, n. 2, p. 29–56, 2012.
- MACHADO, M. DAS D. C. Pentecostais, sexualidade e família no Congresso Nacional. **Horizontes Antropológicos**, v. 23, n. 47, p. 351–380, abr. 2017.
- MACHADO, M. DAS D. C.; BURITY, J. A ascensão política dos pentecostais na avaliação dos líderes religiosos. **Dados**, v. 57, p. 601–629, 2014.
- MACHADO, M. DAS D. C.; PICCOLO, F. **Religiões e homossexualidades**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.
- MACRAE, E. **A construção da igualdade: identidade sexual e política no Brasil da “Abertura”**. Campinas: Editora UNICAMP, 1990.
- MAHMOOD, S. **Politics of piety: the islamic revival and the feminist subject**. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- MARTIN, E. **Genuinamente correntina: um estudo antropológico da experiência católica na festa da Virgem de Itatí**. [s.l.] Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2001.
- MARTIN, E. From popular religion to practices of sacralization: approaches for a conceptual discussion. **Social Compass**, v. 56, p. 273–285, 2009.

- MARTIN, E. God is Argentine and so is the Pope! Catholicism, popular culture and the national imagination. In: MICHEL, P.; POSSAMAI, A; TURNER, S. (Ed.). . **Religions, nations and transnationalism in multiple modernities**. London: Palgrave MacMillan, 2017a. p. 175–196.
- MARTIN, E. Soccer fandom as catechism: practices of the sacred among young men in Argentina. In: ADOGAME, A.; WATSON, N.; PARKER, A. (Ed.). . **Global perspectives on sports and christianity**. London: Routledge, 2017b. p. 64–79.
- MAYER, A. A importância dos “quase-grupos” no estudo das sociedades complexas. In: FELDMAN-BIANCO, B. (Ed.). . **Antropologia das sociedades contemporâneas**. São Paulo: Global, 1987. p. 127–158.
- MCGUIRE, M. **Lived religion: faith and practice in everyday life**. New York: Oxford University Press, 2008.
- MIKULAK, M. Godly Homonormativity: Christian LGBT Organizing in Contemporary Poland. **Journal of Homosexuality**, p. 1–23, 8 dez. 2017.
- MOORE, H. Understanding sex and gender. In: INGOLD, T. (Ed.). . **Companion Encyclopedia of Anthropology**. London: Routledge, 1997.
- MORÁN FAÚNDES, J. M. Feminismo, Iglesia Católica y derechos sexuales y reproductivos en el Chile post-dictatorial. **Revista Estudos Feministas**, v. 21, n. 2, p. 485–508, ago. 2013.
- MORAN, J. M. El activismo católico conservador y los discursos científicos sobre la sexualidad: cartografía de una ciencia heterosexual. **Sociedad y religión**, v. 22, n. 37, p. 167–205, 2012.
- MORAN, J. M. Desafíos post-seculares: intersecciones entre religión y sexualidad en el escenario global contemporáneo. In: **IMPACTO DE LOS FUNDAMENTALISMOS POLÍTICOS, ECONÓMICOS, RELIGIOSOS Y CULTURALES EN LOS DERECHOS SEXUALES Y REPRODUCTIVOS**. Donostia - San Sebastián: Agencia Vasca de Cooperación para el Desarrollo, 2018. p. 151–173.
- MOUTINHO, L. Diferenças e desigualdades negociadas: raça, sexualidade e gênero em produções acadêmicas recentes. **Cadernos Pagu**, n. 42, p. 201–248, jun. 2014.
- MUSSKOPF, A. **Uma brecha no armário: proposta para uma teologia gay**. São Leopoldo: CEBI, 2015.
- NATIVIDADE, M. Uma homossexualidade santificada? Etnografia de uma comunidade pentecostal inclusiva. **Religião e sociedade**, v. 30, n. 2, p. 90–121, 2010.
- NATIVIDADE, M.; DE OLIVEIRA, L. **As novas guerras sexuais: diferença, poder religioso e**

- identidades LGBT no Brasil.** Rio de Janeiro: Garamond, 2013.
- O'DONNELL, J. G. **Um Rio Atlântico: culturas urbanas e estilos de vida na invenção de Copacabana.** [s.l.] Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2011.
- OLIVEIRA, L. G. S. DE. **“O Senhor é meu pastor e ele sabe que sou gay”:** etnografando duas igrejas inclusivas na cidade de São Paulo. [s.l.] Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2017.
- ORSI, R. **Between heaven and earth: the religious worlds people make and the scholars who study them.** Princeton: Princeton University Presss, 2005.
- PARKER, C. **Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista.** Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- PARKER, C. ¿América Latina ya no es católica? Pluralismo cultural y religioso creciente. **América Latina Hoy**, v. 41, p. 33–56, 2005.
- PECHENY, M.; JONES, D.; ARIZA, L. Sexual Politics and Religious Actors in Argentina. **Religion and Gender**, v. 6, n. 2, p. 205, 30 dez. 2016.
- PEIRANO, M. Etnografia, ou a teoria vivida. **Ponto Urbe**, n. 2, 8 out. 2014.
- PÉREZ-DIAZ, V. Sociedad civil. **Sociopedia.isa**, p. 1–14, 2011.
- PISCITELLI, A. Gênero: a história de um conceito. In: ALMEIDA, E.; SZWAKO, J. (Eds.). **Diferenças, igualdade.** São Paulo: Berlendis & Vertecchia, 2009.
- RICOEUR, P. **Si mismo como otro.** Madrid: Siglo XXI España editores, 1996.
- RODRÍGUEZ, M. La ideología de género como exceso: pánico moral y decisión en la política colombiana. **Sexualidad, salud y sociedad. Revista Latinoamericana**, v. 27, p. 128–148, 2017.
- RUBIN, G. **O tráfico das mulheres: notas sobre a “economia política” do sexo.** Recife: SOS Corpo, 1993.
- RUBIN, G. Pensando o sexo: notas para uma teoria radical das políticas da sexualidade. **Cadernos Pagu**, v. 21, p. 1–88, 2003.
- SALEM, S. Intersectionality and its discontents: Intersectionality as traveling theory. **European Journal of Women’s Studies**, p. 135050681664399, 22 abr. 2016.
- SANCHIS, P. As religiões dos brasileiros. **Horizonte**, v. 1, n. 2, p. 28–43, 1997.
- SEDWICK, E. A epistemologia do armário. **Cadernos Pagu**, v. 28, p. 19–54, 2007.
- SEGUNDO, J. L. **Teología de la liberación: respuesta al Cardenal Ratzinger.** Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985.

- SEMAN, P. Cosmológica, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea. **Ciencias sociales y religión/Ciências sociais e religião**, v. 3, p. 45–74, 2001.
- SERRA, C. “Vimos para comungar”: estratégias de permanência na Igreja desenvolvidas por grupos de “católicos LGBT” brasileiros e suas implicações. 187f. Dissertação (Mestrado), Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.
- SESBOUE, B. **História dos dogmas: o Deus da salvação**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- SIMMEL, G. **El extranjero: sociología del extraño**. Madrid: Ediciones Sequitur, 2012.
- SIMMEL, G. **Sociología: estudios sobre las formas de socialización**. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2016.
- SIMÕES, J. A.; CARRARA, S. O campo de estudos socioantropológicos sobre diversidade sexual e de gênero no Brasil: ensaio sobre sujeitos, temas e abordagens. **Cadernos Pagu**, n. 42, p. 75–98, jun. 2014.
- SIMÕES, J.; FACCHINI, R. **Na trilha do arco-íris: do movimento homossexual ao LGBT**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2009.
- SPICKARD, J. **Alternative sociologies of religion: through non-western eyes**. New York: New York University Press, 2017.
- STULBERG, L. **LGBTQ social movements**. Malden: Polity Press, 2017.
- TAYLOR, I. Mediating “Aspirant” Religious-Sexual Futures: In God’s Hands? **Sociological Research Online**, v. 22, n. 1, p. 1–13, 2016.
- VAGGIONE, J. M. Reactive Politicization and Religious Dissidence. **Social Theory and Practice**, v. 31, n. 2, p. 233–255, 2005.
- VAGGIONE, J. M. Sexualidad, religión y política en América Latina. In: CORREA, S.; PARKER, R. (Eds.). **Sexualidade e política em América Latina: história, interseções e paradoxos**. Rio de Janeiro: ABIA, 2011. p. 286–336.
- VAGGIONE, J. M. La Iglesia Católica frente a la política sexual: la configuración de una ciudadanía religiosa. **Cadernos Pagu**, n. 50, 2017a.
- VAGGIONE, J. M. Francis and ‘Gender Ideology’: Heritage, Displacement and Continuities. **Religion and Gender**, v. 6, n. 2, p. 302, 26 abr. 2017b.
- VITAL, C.; LOPES, P. **Religião e política: uma análise da atuação de parlamentares evangélicos sobre direitos de mulheres e de LGBTs no Brasil**. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, 2012.

- VITAL, C.; LOPES, P.; LUI, J. **Religião e política: medos sociais, extremismo religioso e as eleições de 2014**. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, Instituto de Estudos da Religião, 2017.
- WEBER, M. **Metodologia das ciências sociais**. São Paulo: Cortez Editora, 2001.
- WEBER, M. **Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva**. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- WEDOW, R. et al. “I’m Gay and I’m Catholic”: Negotiating Two Complex Identities at a Catholic University. **Sociology of Religion**, v. 78, n. 3, p. 289–317, 1 set. 2017.
- WITTIG, M. **El pensamiento heterosexual y otros ensayos**. Madrid: Ediciones Legales, 2006.
- YIP, A. Dare to Differ: Gay and Lesbian Catholics’ Assessment of Official Catholic Positions on Sexuality. **Sociology of Religion**, v. 58, n. 2, p. 165–180, 1997.

ANEXOS

ANEXO 1: ROTEIRO ENTREVISTAS

I. Explicar e assinar termo

II. A entrevista propriamente tal

a) Coordenadas pessoais básicas: onde nasceu/cresceu, como é/era sua família, sua educação. Teve algum processo de “saída do armário”?

b) A questão religiosa: sobre sua vida de fé, como a definiria? Que significa para sua vida, como a entende? Ela tem algo a ver com a sua vivência afetivo-sexual?

c) O grupo DC e a trajetória pessoal

- Como conheceu o grupo? Quanto tempo leva participando dele?
- O que tem significado, para sua vida pessoal, participar do grupo?
- Tem participado de grupos parecidos ou de outros grupos? Se sim, qual a diferença entre esses grupos na sua experiência religiosa?

d) O grupo DC e a Igreja:

- O que opinião você acha que a Igreja tem de grupos como o que você participa?
- Você acha que essa opinião influi no modo como as pessoas vivem sua afetividade-sexualidade?

III. Dados demográficos (próxima página)

DADOS SOCIO-DEMOGRÁFICOS**Lugar e data:**

1. Nome social: _____

2. Naturalidade: _____

3. Idade: _____

4. Bairro e cidade onde mora: _____

5. Identidade de gênero:

Masculino ()

Feminino ()

Transgênero ()

Outro () Descrever

6. Orientação afetivo-sexual:

Heterossexual ()

Homossexual ()

Bissexual ()

Outro () Descrever

7. Qual é sua situação afetivo-familiar?:

Solteiro/a ()

Casado/a ()

União estável ()

Divorciado/a ()

Viúvo/a ()

Outro () Descrever

8. Etnia ou cor:

Branco/a ()

Pardo/a ()

Negro/a ()

Amarelo ()

Indígena ()

9. Educação (marcar o último nível alcançado)

Ensino Fundamental ()

Ensino Médio ()

Ensino Técnico-profissional ()

Ensino Universitário

Graduação ()
Mestrado ()
Doutorado ()

10. Participa de outros grupos ou denominações religiosas/espirituais? Em caso afirmativo, indique quais:

_____.

_____.

ANEXO II: TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Prezada(o):

Eu, Javier Ignacio Celedón Meneghello, portador do CPF 022.610.866-01, identidade V988398R (RNE); residente à Rua Santa Cristina 29/102, CEP 20241-250; estou desenvolvendo a pesquisa intitulada “Católicos Arco-Íris: estudo de caso do grupo *Diversidade Católica*”, para fins de obtenção do título de Mestre em Sociologia e Antropologia pelo Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Esta pesquisa visa analisar e compreender, mediante o estudo de caso, o surgimento de grupos LGBT no interior da Igreja católica. A pesquisa aspira ser um aporte no estudo socio-antropológico da interseção entre o os fenômenos da religião e do gênero e da sexualidade.

Você foi escolhido para participar desta pesquisa mediante a participação em uma entrevista, a qual será gravada em áudio. Porém, mesmo se decidir participar, você ainda tem a liberdade de se retirar das atividades a qualquer momento, sem nenhuma justificativa.

Dou garantia de que as informações serão analisadas por mim, com o apoio da minha orientadora, Professora Doutora Eloisa Martin. Comprometo-me a utilizar os dados coletados somente para o desenvolvimento da pesquisa, podendo publicar resultados através de artigos científicos em revistas especializadas (em papel ou eletrônicas) e/ou em encontros científicos e congressos, além, evidentemente, da publicação dos resultados finais do estudo em minha dissertação de mestrado. Em nenhuma destas circunstâncias sua identificação será revelada, salvo que você o autorize explicitamente.

Nenhum incentivo ou recompensa financeira está previsto pela sua participação nesta pesquisa.

Colocadas estas questões, apresento a seguir o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido. Mediante sua assinatura, você confirma que leu e entendeu as informações; que teve oportunidade de fazer perguntas e que optou por participar livremente da entrevista.

Nome do participante: _____

Assinatura do participante: _____

Data: ___/___/___

Javier Ignacio Celedón Meneghello
Pesquisador