

"VIEMOS PRA COMUNGAR": ESTRATÉGIAS DE PERMANÊNCIA NA IGREJA DESENVOLVIDAS POR GRUPOS DE "CATÓLICOS LGBT" BRASILEIROS E SUAS IMPLICAÇÕES

Cristiana de Assis Serra

*Instituto de Medicina Social/Universidade do Estado do Rio de Janeiro
cristiana.serra@gmail.com*

Resumo

Este trabalho é fruto de uma pesquisa de mestrado que teve como objetivo investigar as estratégias desenvolvidas pelos grupos de "católicos LGBT" brasileiros para permanecerem dentro do campo eclesial. Enfoco especificamente o grupo "Diversidade Católica", do Rio de Janeiro, que, sendo o primeiro desses grupos no Brasil, apresenta trajetória e discurso representativos; analiso sua produção discursiva pública, principalmente aquela encontrada em suas várias plataformas online. Face ao contexto mais amplo de tensionamentos e conflitos que vêm assumindo a forma pública de embates entre atores do campo da diversidade sexual e de gênero e atores que se expressam em linguagem religiosa, sobretudo cristã, busco problematizar "antíteses perfeitas" entre religião e sexualidade, buscando sínteses possíveis – observando, por exemplo, a dimensão positiva do poder que, ao estabelecer hierarquias, ao mesmo tempo exclui e gera novas categorias identitárias. Com efeito, os dados da pesquisa apontaram como a "saída do armário" dos "católicos LGBT" opera uma dinâmica de visibilização e apropriação de espaço. A partir dessa "tomada da palavra", por meio da qual recusam a verdade sobre si que a autoridade eclesial pretende lhes impingir e afirmam uma verdade sobre si mesmos, os "católicos LGBT" ultrapassam a perspectiva da vitimização, tornam-se criadores do próprio espaço que habitam e geram novos sentidos no campo eclesial. Nessas dinâmicas, vislumbram-se as possibilidades de escapar à redução unívoca do "religioso" ao "conservador" e contribuir para uma reapropriação da linguagem religiosa em termos que sejam favoráveis à liberdade e à diversidade sexual.

Palavras-chave: catolicismo romano, grupos católicos LGBT, autonomização moral, identidade sexual, pertença religiosa.

Introdução

Uma série de dicotomias vem se construindo e consolidando no imaginário público brasileiro – frutos, sobretudo, de uma sucessão de confrontos políticos cada vez mais exacerbados entre atores e grupos autoidentificados como "religiosos", de um lado; e, do outro, grupos e movimentos feministas e defensores da diversidade sexual e de gênero¹ e da laicidade do Estado. Apesar da efervescência das disputas nessa arena, todavia, é relativamente escassa a bibliografia de ciências sociais sobre as interseções entre os campos da diversidade sexual e de gênero e religioso em geral. A escassez se acentua quando se trata especificamente dos cristianismos; no universo cristão, por

¹ Como identidades e sua expressão política fazem parte de processos amplos e complexos, nos quais as fronteiras são imprecisas e encontram-se em constante negociação (CARRARA, 2010); e considerando que os próprios sujeitos no campo se autodenominam de diversas formas (CARRARA, 2013), acompanho Carrara (2015) no uso da expressão "diversidade sexual e de gênero", evitando quando possível a naturalização de termos associados a antigas categorias médicas, como "homossexualidade", e categorias identitárias atuais, como "lésbicas", "gays", "bissexuais", "travestis", "transexuais" e "queer", estabelecidas nas esferas políticas nacional e internacional através de siglas como "LGBT", "LGBTQ" e afins – exceto ao referir-me aos grupos de "católicos LGBT", categoria definida em função da autoidentificação desses sujeitos no campo brasileiro.

sua vez, a vasta maioria das investigações aborda as denominações identificadas genericamente como “evangélicas” e/ou, mais especificamente, “pentecostais”;² uma parte dos estudos trata das igrejas ditas “inclusivas”.³ As poucas referências à Igreja Católica de Roma (ICR)⁴ tendem a concentrar-se nas interferências da sua hierarquia em controvérsias públicas, no sentido de barrar a difusão de direitos sexuais e reprodutivos.⁵ De modo geral, tende-se a focar a “exclusão”, o “silenciamento”, a “invisibilização”, a “vitimização” operados pelas igrejas, bem como as soluções de compromisso desenvolvidas pelos sujeitos.

Nesse contexto de disputas e polarização na esfera pública e ênfase na exclusão e vitimização da diversidade sexual e de gênero, parto de minha inserção no coletivo Diversidade Católica, do Rio de Janeiro (DC/RJ), para tomar como objeto de investigação os grupos de católicos romanos que se

² Mafra (2001) assinala a dificuldade de classificar a diversidade dos seguidores de uma religiosidade que tem suas raízes na Reforma do século XVI. Entretanto, sugere a autora, “se os critérios de classificação são muitos e ensejam uma disputa nominativa interminável, podemos nos apegar à história, onde, ao menos nos últimos anos, dada a visibilidade pública que esse segmento religioso ganhou na opinião pública, se forjou um certo consenso referendando o termo ‘evangélico’ [no Brasil] como categoria abrangente” (*ibidem*, p. 7). Freston (1993) e Fernandes *et al.* (1998) apresentam dois bons panoramas históricos e propostas de classificação do campo reformado no Brasil. O protestantismo em geral é dividido em igrejas “históricas” e “pentecostais”; estas, cujo nome deriva da descida do Espírito Santo no dia de Pentecostes, momento inaugural da Igreja cristã, se consideram um retorno às origens (FRESTON, 1993).

³ As igrejas que se apresentam como “inclusivas” são denominações cristãs que adotam e explicitam uma perspectiva de acolhimento e inclusão da diversidade sexual e de gênero.

⁴ Adoto as especificações “Igreja Católica de **Roma**”, “catolicismo **romano**” e “católicos **romanos**” para fins de distinção em relação a outros segmentos que também se intitulam “católicos”. De fato, desde o cisma oficializado em 1054, as igrejas ortodoxas orientais e ortodoxas bizantinas consideram-se “católicas” no sentido de serem a “Igreja universal”. Mesmo no cristianismo ocidental, contudo, diversos grupos adotam crenças e ritos similares aos do catolicismo romano sem conferir ao bispo de Roma o mesmo estatuto e prerrogativas que lhe são atribuídos na ICR. Assim, além desta, autodenominam-se “católicas” a Velha Igreja Católica, a Igreja Católica Apostólica Carismática, a Igreja Católica Liberal, a Associação Patriótica Católica Chinesa, as igrejas católicas brasileiras dissidentes e certos elementos anglicanos (“Anglicanos da Alta Igreja” ou “anglo-católicos”). Os termos “católico” ou “catolicismo” são usados desde o século I para referir-se à pretensão de “universalidade” da “Igreja” cristã. (Fonte: <<https://pt.wikipedia.org/wiki/Catolicismo>>. Acesso em: 09 jun. 2017.)

⁵ De delimitação semântica imprecisa, mas cuja definição vem se dando mediante o diálogo ativo entre cientistas sociais, ativistas e juristas, os “direitos sexuais” estão ligados à articulação de conceitos formulados ao longo das três últimas décadas do século XX, como “direitos humanos das mulheres” e “direitos reprodutivos” (CARRARA, 2015, p. 329). Pautados nas esferas políticas nacional e internacional sobretudo pelos movimentos feminista e LGBT, esses direitos e políticas são designados “sexuais” – mesmo que nem sempre guardem uma relação direta com a sexualidade, como quando dizem respeito a questões previdenciárias ou à liberdade de acesso a espaços públicos – na medida em que “os processos de estigmatização e discriminação que atingem as populações deles privadas têm, em sua origem, determinadas atitudes e valores relativos à sexualidades” (CARRARA, 2010, p. 132). Tal agenda, segundo Carrara (2010, p. 136), é promovida “através de uma rede complexa e múltipla de relações, em que alguns atores sociais [...] atuam conscientemente no sentido de apoiá-la, enquanto outros lutam para negá-la ou desqualificá-la”. Para uma trajetória dos “direitos sexuais”, ver Rios (2006).

identificam como Lésbicas, *Gays*, Bissexuais, Travestis e Transexuais (LGBT)⁶ e vêm se organizando nos últimos dez anos no Brasil. O primeiro deles foi o DC/RJ, que tem como marco fundador o lançamento do *site* www.diversidadecatolica.com.br, em 14 de julho de 2007, com subsídios diversos para a conciliação da diversidade sexual e de gênero com a vivência da fé cristã, especialmente em âmbito católico romano. A partir daí, emergiu a demanda por encontros presenciais regulares – que vêm acontecendo, desde então, no Rio de Janeiro, com periodicidade geralmente mensal e, atualmente, contam com uma média de vinte a trinta participantes. Em seu rastro surgiram iniciativas similares nas cidades de São Paulo, Belo Horizonte, Brasília, Ribeirão Preto, Curitiba, Recife/Olinda, Passos (MG), Itajaí (SC), Anápolis (GO), Fortaleza, Iguatu/Juazeiro do Norte (CE) e Teresina.

Não obstante o “discurso oficial e articulado [da ICR], contrário às práticas homoeróticas [...] e às principais bandeiras dos movimentos LGBT” (LIMA, 2010, p. 423) – e em contraponto com as chamadas “igrejas inclusivas”, que se constituem como denominações à parte –, os “grupos católicos LGBT” se organizam **no interior** dos ambientes católicos romanos. Contrariando a tendência preponderante à polarização e ao estabelecimento de dicotomias e antagonismos entre, de um lado, “cristianismo”, “catolicismo romano” ou mesmo “religião” de maneira geral, e, de outro, a diversidade sexual e de gênero, esses grupos parecem buscar possibilidades de convergência e reconciliação de sua pertença religiosa com identidades que escapam à cis-heteronormatividade,⁷ não raro tratadas como **incompatíveis**. O fato de a identidade religiosa em pauta, aqui, ser a católica romana vem agregar à disputa a pressão da maior coesão hierárquico-institucional e o peso do corpo doutrinário milenar da ICR, bem como o rigor canônico mais intenso e explícito daí decorrente.

⁶ Adoto, aqui, a mesma nomenclatura oficializada pelos grupos ao se reunirem na “Rede Nacional de Grupos Católicos LGBT” (REDE NACIONAL DE GRUPOS CATÓLICOS LGBT, 2014).

⁷ A heteronormatividade é parte da ordem social. Constitui um conjunto estabelecido de relações de poder, que privilegia e promove a heterossexualidade em detrimento de outras orientações sexuais possíveis; abrange um escopo vasto de relações sociais, manifestando-se cotidianamente em diversas situações. Butler (2003) destaca o caráter compulsório de que a heterossexualidade se reveste nas sociedades modernas e chama atenção para o modo como tal obrigatoriedade faz com que a cultura não admita um sujeito ser outra coisa além de um homem ou uma mulher. Essa ordem impõe que a única forma legítima de amor e desejo sentidos por um homem esteja dirigida a uma mulher, e vice-versa. Já o termo cisgeneridade, segundo Mattos e Cidade (2016, p. 133), “foi introduzido por ativistas transfeministas como um neologismo no sentido de atribuir um nome às matrizes normativas e ideais regulatórios relativos às designações compulsórias das identidades de gênero. Nesse sentido, nomeia-se, conseqüentemente, experiências de identificação de pessoas, ao longo de suas vidas, com o sexo/gênero que lhes foi designado e registrado no momento do nascimento (atribuição marcada pelos saberes médico e jurídico)”. Para as autoras, portanto, uma perspectiva cis-heteronormativa teria “a matriz heterossexual como base das relações de parentesco e a matriz cisgênera como organizadora das designações compulsórias e experiências das identidades de gênero; ambas produzindo efeitos que são naturalizados em nossa cultura, a partir da constituição de uma noção de normalidade em detrimento da condição de anormalidade” (*ibidem*, p. 134).

Em que pesem as circunstâncias específicas de surgimento e o percurso histórico singular de cada grupo de “católicos LGBT”, bem como as disputas, negociações, resistências, pressões, alianças e apoios com que cada um se depara e em que se vê envolvido em sua trajetória única, a tônica desses movimentos parece ser, em termos gerais, a **permanência** na ICR – em função da qual negociam sua **integração** ao tecido eclesial, em toda a sua heterogeneidade. Com efeito, como salienta Lima (2010), a ICR, ao mesmo tempo em que é herdeira de uma tradição milenar, com raízes na Antiguidade judaica e greco-romana, está inserida “em diversos contextos com os quais interage intensamente, sobretudo em nível local” (LIMA, 2010, p. 425). O tecido eclesial mostra-se heterogêneo justamente devido às adaptações e negociações que se dão em seu âmbito, em função de sua permeabilidade à modernidade (LIMA, 2010, p. 423). Conforme o autor:

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

Tal permanência dos grupos que se identificam como “católicos LGBT” em seus ambientes católicos romanos de origem se dá a despeito da percepção preponderante de que, nesses ambientes, a diversidade sexual e de gênero está sujeita à violência relacionada a estigmatizações, marginalizações, silenciamentos, exclusões e invisibilizações de toda ordem.⁸ Meu interesse, portanto, está no leque de estratégias de autonomização moral e integração adotadas por esses grupos face à composição de resistências e convergências com que se deparam nos ambientes eclesiais em que estão inseridos. Em meu exame dessas questões, parto da perspectiva geral de que

⁸ É interessante observar os dados referentes à filiação religiosa de pessoas fora da norma cis-heterocentrada. Uma pesquisa realizada na Parada do Orgulho LGBT Rio em 2012 (CARRARA *et al.*, 2017), por exemplo, comparou os dados sobre a religião em que os respondentes foram criados com os da que professavam atualmente. Constatou-se, assim, que, “enquanto religiões de matriz cristã (católica e evangélica) perdem adeptos, religiões de matriz africana (umbanda e candomblé) e espiritismo tendem a ganhá-los. Assim, se o percentual de pessoas que disseram ter sido criadas como católicas é de 59%, este percentual cai para 25,5% (eram 26,4% em 2004) quando a pergunta é sobre a filiação religiosa atual. Também é expressiva a queda no percentual de evangélicos, indo de 19,1% de pessoas criadas em religiões evangélicas para 9,0% daqueles que continuam a frequentá-las (eram 5,2% em 2004). Já o percentual de espíritas/kardecistas aumenta, indo de 5,6% participantes criados(as) nessa crença para 12,7% a ela adeptos no momento da entrevista. O percentual de participantes que afirmou sua filiação à umbanda/candomblé também aumenta, passando de 5,7% pessoas que foram criadas nessas religiões para 9,3% das que as tinham como crença no momento da coleta dos dados. Continua a chamar a atenção o alto número de respondentes que declararam não frequentar nenhuma religião, o que acarretou apenas ligeiro decréscimo entre 2004 (43,1%) para 2012 (41%)” (*ibidem*, pp. 49-50).

a produção dos binarismos simplificadores que contrapõem “religião” e “sexualidade”, esfera “religiosa” e esfera “secular” localiza-se na modernidade ocidental; não se trata, portanto, de domínios apartados e dicotômicos, como certo senso comum pode levar a crer.

Metodologia

Em minha pesquisa de mestrado propus-me a investigar as estratégias de permanência na ICR desenvolvidas pelos grupos de “católicos LGBT” brasileiros e suas implicações. Para tanto, tratei de explorar sua produção discursiva pública – o que restringiu meu campo essencialmente às plataformas digitais do DC/RJ (*site*, *blog* e perfil no *Facebook*), dados a sistematicidade e o volume significativos de suas publicações, sobretudo no período entre 2010 e 2014. Os demais grupos não dispõem de uma produção discursiva representativa nem em termos de canais públicos em plataformas virtuais, nem de outras declarações públicas acessíveis.

O elemento religioso no campo da diversidade sexual e de gênero

A constituição dos grupos de “católicos LGBT” brasileiros se insere em um contexto global de movimentos análogos que, nos Estados Unidos e na Europa, emergiram *pari passu* com o então denominado “movimento *gay*” (hoje “movimento LGBT”). Com efeito, paralelamente à organização do ativismo em prol da diversidade sexual e de gênero ao longo do século XX⁹ e à emergência e consolidação de novas identidades, despontaram em diferentes ambientes cristãos iniciativas de atenção pastoral¹⁰ e debates acerca das concepções cristãs sobre sexualidade em geral, e diversidade sexual em particular, em uma interlocução constante que se deu em âmbitos diversos. Entretanto, a falta de visibilidade do elemento religioso no interior do campo da diversidade sexual e de gênero parece ser já expressão de uma dicotomia entre “religião” e “sexualidade” que ignora o intenso diálogo estabelecido entre o ativismo pela diversidade sexual e de gênero; religiosos e agentes leigos engajados em iniciativas pastorais e reflexões teológicas, sistematizadas ou não; grupos de estudos *gays*/lésbicos e feministas em espaços acadêmicos, inclusive universidades e seminários de teologia (MUSSKOPF, 2008); as comunidades de diferentes denominações; as

⁹ Já no começo do século XX, emergiram sobretudo na Europa iniciativas cujo objetivo central era a descriminalização da “homossexualidade”; no pós-Segunda Guerra, o foco da luta por direitos e cidadania para a diversidade sexual e de gênero deslocou-se para os EUA (SIMÕES; FACCHINI, 2008).

¹⁰ Atividades pastorais são aquelas centradas nas experiências pessoais e situações concretas da vida cotidiana. O nome remete à metáfora do “pastor” e ao modo como este acompanha seu “rebanho”.

hierarquias das instituições religiosas; e assim por diante – ao qual se somam tensionamentos e conflitos internos a cada um desses campos.

Desse modo, foi em íntima relação com os movimentos sociais da segunda metade do século XX que emergiram distintas teologias – tais como a “teologia feminista” (em conexão com a qual surgiria a “teologia lésbica”), a “teologia negra”, a “teologia da libertação” e uma teologia denominada de “homossexual”, “gay” ou “queer”, conforme diferentes critérios de classificação¹¹ – visando à sistematização de reflexões teológicas que partissem do reconhecimento das especificidades da experiência de diferentes grupos identitários (MUSSKOPF, 2008). Desencadeou-se, assim, uma progressiva emergência e consolidação de novas identidades também nos ambientes cristãos, levando à delimitação de distintos sujeitos eclesiais. Trata-se de um processo (que não se dá de maneira nem homogênea, nem linear) de interpelação e construção mútuas, com diferentes graus de flexibilidade, entre as demandas dos diferentes ativismos e tradições religiosas.

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

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

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

¹¹ Sobre os critérios de classificação das teologias chamadas de “homossexual”, “gay” ou “queer”, categorias que não adoto neste trabalho, ver Musskopf (2008, pp. 120-160).

A produção discursiva dos grupos de “católicos LGBT” brasileiros

Ao abordar a produção discursiva dos grupos de “católicos LGBT” brasileiros é preciso tratar não só do fazer teológico articulado, mas considerar igualmente a própria experiência desses coletivos e sua elaboração discursiva em outros níveis, tais como: a curadoria de conteúdo de suas mídias digitais, isto é, os próprios critérios de seleção do que será publicado; depoimentos sobre experiências individuais compartilhados diretamente nas plataformas virtuais dos próprios grupos; entrevistas e depoimentos registrados em mídias externas;¹² propostas, expectativas e relatos sobre eventos presenciais organizados; interações nas plataformas virtuais – com interlocutores que se identificam como “gays” e “católicos”, só como “gays”, só como “católicos” ou nenhum dos dois, e posicionam-se em consonância ou em oposição ao discurso e às propostas dos grupos.

A atribuição de uma “diversidade” aos ambientes católicos, constantemente reiterada no discurso dos grupos católicos LGBT no Brasil, marca a ultrapassagem de uma perspectiva meramente apologética. Esta supõe a construção de um argumento que justifique a “inclusão” (MUSSKOPF, 2008, p. 126) daqueles que, em relação à norma estabelecida, são desviantes – implicando, portanto, na solicitação (e expectativa) de uma autorização (SBARDELOTTO, 2016, p. 304). Na medida em que se autoidentificam como “diversos”, entretanto, aqueles até então designados como “excluídos” se visibilizam **no interior** do campo religioso – e não fora dele. Ao se visibilizarem, a mera materialidade de sua presença desmente tanto sua propalada exclusão quanto a suposta uniformidade do campo católico romano, na medida em que constitui, por si só, evidência da diversidade por eles asseverada. E, quando a “diversidade” deixa de caracterizar-se como “divergência” da norma que justifica a exclusão para ser resignificada como “multiplicidade do campo” – esta, intrinsecamente “inclusiva” –, as dicotomias “inclusão” vs. “exclusão”, “dentro” vs. “fora”, sofrem um esvaziamento.

Com efeito, em contraste com o ocultamento receoso e o temor da exposição involuntária vigentes “dentro do armário”, o DC/RJ visibiliza-se e se autoneomeia deliberadamente como “movimento de gays católicos praticantes”, explicitando sua intenção de “caminhar **junto** à Igreja Católica, respeitando e reconhecendo sua liderança no papa” e recusando a exclusão, ao expressar a “certeza de que a mensagem do Evangelho é para **todos** e que **não pode** haver exclusão de qualquer

¹² Nesse ponto, há que levar em conta a especificidade das interações com os acadêmicos ou jornalistas responsáveis e as linhas editoriais dos veículos que as publicam, na medida em que interferem no discurso produzido, atuando como “filtro” entre este e o leitor.

forma dentro da expressão de fé” (EQUIPE DIVERSIDADE CATÓLICA, 2010). A “saída do armário”, ao romper o pacto de silêncio em torno da existência de uma diversidade sexual e de gênero no campo religioso, provoca uma reviravolta epistemológica – no sentido de que a autoridade dos detentores do saber sagrado (conforme a economia de verdade descrita por Foucault [2008]), que legitima seu poder, é, primeiro, posto em xeque a partir do momento em que o saber dos próprios “*gays* católicos” sobre si mesmos vem se contrapor ao deles; e, segundo, é subvertida quando a narrativa de vergonha que justificava o ocultamento é substituída por uma “autonarrativa” de orgulho (SEDGWICK, 2007).

A “saída do armário” dos “católicos *gays*” no campo religioso, porém, tem como contrapartida a “saída do armário” dos “*gays* católicos” no campo da diversidade sexual e de gênero que lhe é, supostamente, antagônico. Com efeito, os grupos católicos LGBT brasileiros, sobretudo nas interações em suas plataformas virtuais, deparam-se recorrentemente com o discurso da incompatibilidade entre uma “identidade *gay*” e uma “identidade católica romana” de parte de interlocutores que se apresentam como representantes de **ambos** os campos. Diante disso, os grupos tratam estrategicamente a pertença eclesial como uma identidade essencializada em termos de uma “verdade” de si, cuja crucialidade equivale à da sexualidade. Um dos colaboradores do *blog* do DC/RJ, escrevendo sob o pseudônimo “O Inquieto”, assim expressou essa posição:

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

Depreende-se, assim, que a permanência, no seio da ICR, dos “católicos LGBT” brasileiros organizados em grupos desde 2005 parece se dar mediante sua autoconstituição em sujeitos eclesiais. Esta se dá a partir de uma visibilização e uma vocalização (uma “tomada da palavra”, na formulação de Villalobos [2017])¹³ mediante as quais esses grupos afirmam um saber sobre si, legitimado tanto por uma apropriação do discurso oficial quanto por um diálogo com o discurso identitário do ativismo e o dos “especialistas” das ciências humanas e sociais – subvertendo e solapando, assim, a autoridade clerical. Para tanto, os grupos de “católicos LGBT” brasileiros valem-se de uma práxis teológica baseada na ênfase nas dimensões eclesiológica, pastoral e experiencial, por um lado, e, por outro, em uma combinação de intercâmbios presenciais e virtuais

¹³ Villalobos (2017) investiga as mulheres que ocupam, nos meios cristãos, lugares que não são tradicionalmente reservados para elas. Suas observações sobre a subversão da lógica de poder eclesial assim operada são especialmente pertinentes para este trabalho.

(envolvendo mídias digitais como *sites*, *blogs*, *e-mail*, mas, principalmente, páginas ou grupos no *Facebook*), em consonância com a estratégia geral de visibilização e apropriação do espaço. Mais do que reflexões **sobre** a diversidade sexual e de gênero no campo católico romano desde uma perspectiva **externa**, esses coletivos declaradamente organizados em torno de uma identidade ao mesmo tempo “católica romana” e “LGBT” tomam a palavra em público para, falando com sua própria voz, atestar sua presença no espaço eclesial.

Considerações finais

Para abordar os grupos de “católicos LGBT” brasileiros e as estratégias que adotam para se posicionar e permanecer **dentro** do campo eclesial, é crucial levar em consideração o contexto mais amplo de tensionamentos e conflitos que vêm assumindo a forma pública de embates entre atores do campo da diversidade sexual e de gênero e atores que se expressam em linguagem religiosa. Para tanto, há que examinar, questionar e, parafraseando Duarte (2005, p. 134), superar “antíteses perfeitas” em busca de sínteses possíveis – observando, por exemplo, a dimensão positiva do poder que, ao estabelecer hierarquias, ao mesmo tempo exclui e gera novas categorias identitárias.

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

(...) resistem, ressignificam nomenclaturas, contestam as taxonomias que [as] classificam, reivindicam saúde contra lógicas econômicas, reclamam desejo e prazer contra normalização moral. Esse é o território em que se desenrolam as lutas da política sexual na era contemporânea. (CORRÊA, 2009, p. 21.)

No entender de Carrara (2013), tais negociações transpõem as fronteiras entre discursos científicos, políticos, jurídicos, religiosos e se dão a partir de um “intenso trânsito de pessoas, ideias, linguagens, preocupações, e, principalmente, legitimações mútuas”, em meio ao qual dialogam experiências sociais e perspectivas teóricas e jurídicas “cujas dimensões políticas não se

pode desprezar” (CARRARA, 2013, p. 2). Em intercâmbio permanente e heterogêneo, valores hegemônicos e contra-hegemônicos vão ganhando e cedendo terreno, perdendo e ganhando corpo, nas disputas por legitimidade social. Nesse contexto de negociações intensas, os conflitos sexuais contemporâneos, por seu peso simbólico e intensidade emocional, assemelham-se às disputas religiosas de séculos passados, sobretudo nos momentos de maior tensionamento social, como sublinha Rubin (2007) – que aponta ainda que o discurso sobre a sexualidade, assim, aproxima-se mais de uma “demonologia” que de uma “sexologia”.

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

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

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

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

Nesse sentido, os dados de minha pesquisa vieram apontar como a visibilização e a apropriação de espaço não só reconfiguram os ambientes eclesiais como, nessa reorganização, parecem mesmo estabelecer novos ordenamentos. Ao “tomarem a palavra” a fim de afirmar uma verdade sobre si mesmos, ao recusarem a verdade sobre si que a autoridade eclesial pretende lhes impingir, os “católicos LGBT” ultrapassam a perspectiva da vitimização (SARTI, 2011) e se tornam criadores do próprio espaço que habitam, criando uma nova Igreja. Surge assim a possibilidade de evitar “a redução do religioso ao conservador” e, conforme proposto por Vaggione (2014, p. 224), contribuir para a “reapropriação do religioso em termos favoráveis à liberdade e à diversidade sexual”.

REFERÊNCIAS

- BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- CARRARA, Sergio. Políticas e direitos sexuais no Brasil contemporâneo. **Bagoas: Revista de Estudos Gays**, v.4, n.05, 2010, pp. 131-147.
- _____. Négocier les frontières, négocier aux frontières : l'anthropologie et le processus de “citoyennisation” de l'homosexualité au Brésil. **Brésil(s)** [online], 4, 2013. Disponível em: <<http://bresils.revues.org/269>>. Acesso em: 27 fev. 2016.
- _____. Moralidades, Racionalidades e Políticas Sexuais no Brasil Contemporâneo. **Mana** 21(2), 2015. Pp. 323-345.
- _____. *et al.* Retratos da política LGBT no Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: CEPESC, 2017.
- CORRÊA, Sonia. O percurso global dos direitos sexuais: entre “margens” e “centros”. **Bagoas: Revista de Estudos Gays**. V.3, n.4, jan./jun: 17-42, 2009.
- DUARTE, Luiz Fernando D. Ethos privado e justificação religiosa: negociações da reprodução na sociedade brasileira. In: HEILBORN, M. L. *et al* (Orgs.) **Sexualidade, Família e Ethos Religioso**. Rio de Janeiro: Garamond, 2005. Pp. 137-175.
- EQUIPE DIVERSIDADE CATÓLICA. **Blog do Diversidade Católica**. Rio de Janeiro, 02 ago. 2010. Disponível em: <<http://diversidadecatolica.blogspot.com.br>>. Acesso em: 29 maio 2017.
- FERNANDES, Rubem C. *et al.* **Novo nascimento: os evangélicos em casa, na política e na igreja**. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

- FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FRESTON, Paul. **Protestantes e política no Brasil**: da Constituinte ao Impeachment. 1993. 303 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Departamento de Ciências Sociais, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas (SP), 1993.
- LIMA, Luís C. Homossexualidade e contra-hegemonia no catolicismo. In: COSTA, H. *et al.* **Retratos do Brasil Homossexual**: fronteiras, subjetividades e desejos. São Paulo: EDUSP e Imprensa oficial do Estado de São Paulo, 2010. Pp. 423-430.
- MAFRA, Clara. **Os evangélicos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- MATTOS, Amana R.; CIDADE, Maria Luiza R. Para pensar a cisheteronormatividade na psicologia: lições tomadas do transfeminismo. **Periódicus**: Revista de estudos indisciplinados em gêneros e sexualidades, Salvador, n. 5, v. 1, maio-out. 2016.
- MOTT, Luiz. **Igreja e homossexualidade no Brasil**: cronologia temática, 1547-2006. Comunicação apresentada no II Congresso Internacional sobre Epistemologia, Sexualidade e Violência. São Leopoldo (RS): Escola Superior de Teologia, 16 ago. 2006. Disponível em: <<http://luiz-mott.blogspot.com.br/2006/08/igreja-e-homossexualidade-no-brasil.html>>. Acesso em: 07 nov. 2016.
- MUSSKOPF, André S. **Via(da)gens teológicas**: itinerários para uma teologia *queer* no Brasil. 2008. 524 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Instituto Ecumênico de Pós-Graduação, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo (RS), 2008. Disponível em: <http://tede.est.edu.br/tede/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=96>. Acesso em: 03 out. 2016.
- “O INQUIETO”. Permanecer e transgredir. **Blog do Diversidade Católica**. Rio de Janeiro, 22 mar. 2011. Disponível em: <<http://diversidadecatolica.blogspot.com.br/2011/03/permanecer-e-transgredir.html>>. Acesso em: 05 jun. 2017.
- REDE NACIONAL DE GRUPOS CATÓLICOS LGBT. Manifesto de grupos católicos LGBT do Brasil. **Blog do Diversidade Católica**, Rio de Janeiro, 28 jul. 2014b. Disponível em: <<http://diversidadecatolica.blogspot.com.br/2014/07/manifesto-de-grupos-catolicos-lgbt-do.html>>. Acesso em: 25 maio 2017.
- RIOS, Roger R. Para um direito democrático da sexualidade. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 12, n. 26, p. 71-100, jul./dez. 2006.

RUBIN, Gayle S. Thinking sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality. In: PARKER, R.; AGGLETON, P. (Eds.). **Culture, society and sexuality: a reader**. London/New York: Routledge, 2007 (1984). Pp. 150-187.

SARTI, Cynthia A. O feminismo brasileiro desde os anos 1970: revisitando uma trajetória. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 12(2): 264, maio-agosto/2004, pp. 35-50.

SBARDELOTTO, Moisés. “**E o Verbo se fez rede**”: Uma análise da circulação e da reconstrução do “católico” na internet. 2016. 496 f. Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação, Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos, São Leopoldo (RS), 2016.

SEDGWICK, Eve K. A epistemologia do armário. **Cadernos Pagu** (28), janeiro-junho de 2007:19-54.

SERRA, Cristiana de Assis. “**Viemos pra comungar**”: estratégias de permanência na Igreja desenvolvidas por grupos de “católicos LGBT” brasileiros e suas implicações. 2017. 188 f. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva) – Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

SIMÕES, Júlio; FACCHINI, Regina. **Na trilha do arco-íris: Do Movimento Homossexual ao LGBT**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2009.

VAGGIONE, Juan Marco. La politización de la sexualidad y los sentidos de lo religioso. **Sociedad y Religión** nº42, Vol. XXIV, 2014, pp. 209-226. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=387239045010>>. Acesso em: 12 out. 2016.

VILLALOBOS, Sandra N. **Las mujeres que tomaron la palabra: construcción de igualdad y participación en el campo religioso desde sus ministerios ordenados y consagrados en México**. 2017. 364 f. Tesis (Doctorado en Ciencias Políticas y Sociales con Orientación en Sociología) – Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad de México, 2017. Disponível em: <<http://132.248.9.195/ptd2017/enero/092197442/Index.html>>. Acesso em: 02 jun. 2017.